

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO**  
**ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**MARIA CECILIA ISATTO PARISE**

**AS COLORAÇÕES DA ALMA NA ANÁLISE DA PESSOA HUMANA**  
**SEGUNDO EDITH STEIN**

Guarulhos

2014

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO**  
**ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**MARIA CECILIA ISATTO PARISE**

**AS COLORAÇÕES DA ALMA NA ANÁLISE DA PESSOA HUMANA**  
**SEGUNDO EDITH STEIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Juvenal Savian Filho.

Guarulhos

2014

Ficha catalográfica...

**MARIA CECILIA ISATTO PARISE**

**AS COLORAÇÕES DA ALMA NA ANÁLISE DA PESSOA HUMANA EM  
EDITH STEIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Juvenal Savian Filho.

Aprovada em: 17 de setembro de 2014.

---

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho

Instituição: UNIFESP - EFLCH

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Angela Ales Bello

Instituição: Pontificia Università Lateranense

---

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos

Instituição: Universidade do Recôncavo Baiano

*Dedico este trabalho com todo o meu amor  
a meu esposo, Orlando,  
e a meus filhos, Luca e Riccardo.*

*Agradeço a Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière, grandes mestres que me ensinaram que a filosofia é um modo de viver que traz consigo inúmeras consequências.*

*Agradeço à Lea, grande amiga e companheira de alegrias e infortúnios filosóficos.*

*Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Juvenal Savian Filho por seu incentivo, acompanhamento e gentil paciência.*

*A meus pais, Loris (in memoriam) e Cecilia, e meu irmão Eduardo, que com muito amor me ensinaram desde cedo a perseguir aquilo que acredito.*

*Agradeço às amigas e alunos que me apoiaram e sustentaram nos momentos em que me senti desencorajada.*

*A Deus, pelo dom da vida e pela alegria de manter sempre a mente e o coração ocupados com boas ideias.*

*Wer nur hier und jetzt das Recht sucht und so entscheidet, wie er es zu erkennen glaubt, der ist eben damit auf dem Wege zu Gott und auf dem Wege zu sich selbst, auch wenn er es nicht weiß.\**  
(Edith Stein)

---

\* Quem procura *aqui e agora* o que é certo, e toma decisões de acordo com o seu entendimento, encontra-se a caminho de Deus e de si próprio, ainda que não o saiba.

## RESUMO

Neste trabalho, investigamos o conceito de alma e sua importância para a compreensão da pessoa humana segundo Edith Stein. Mostraremos, a partir de *O problema da empatia* (1916), *A estrutura da pessoa humana* (1932) e *Ciência da cruz* (1942), três obras de momentos distintos da vida da autora, um paralelo entre o modo como ela aprofunda a análise fenomenológica da alma, mantendo-se sempre vinculada ao método aprendido de Edmund Husserl, e sua vivência existencial de relação pessoal com Deus. Constatamos que em sua tese de 1916, *O problema da empatia*, Edith Stein já havia elaborado uma concepção estrutural da alma que passa a ser ampliada e aprofundada nas demais obras, sem sofrer grandes alterações. Desse modo, a análise fenomenológica do conceito de alma empreendida por Edith Stein nessas obras nos permite apontar para uma notável coerência e continuidade de seu pensamento nos diferentes períodos de sua vida, assim como sua estreita vinculação ao método fenomenológico de Edmund Husserl.

**Palavras-chave:** Edith Stein. Alma. Pessoa humana. Fenomenologia. Empatia.

## ABSTRACT

This study addresses the concept of the soul according to Edith Stein as a foundation for understanding her notion of human person. We will show through three studies published by the author at distinctly different moments: *Zum Problem der Einfühlung* (1916), *Der Aufbau der menschlichen Person* (1932) and *Kreuzeswissenschaft* (1942)], a parallel between the way she delves into the phenomenological analysis of the soul, very much influenced by the phenomenological method taught by Edmund Husserl, and her own existential experience in her intimate relation with God. We found that in her 1916 thesis, *On the problem of Empathy*, Edith Stein had already elaborated a structural concept of soul which, while enhanced and amplified, remained largely unaltered throughout her subsequent works. Thus, the phenomenological analysis of the concept of soul manifested in these three works, allows us to observe a profound coherence and continuity of thought throughout an significant period of her life, as well as her unswerving adherence to Edmund Husserl's phenomenological method.

**Keywords:** Edith Stein. Soul. Human person. Phenomenology. Empathy.



# SUMÁRIO

Introdução.....	11
Capítulo I – A tematização da natureza humana e os pressupostos metodológicos de Edith Stein .....	22
§1. O interesse pelo estudo da natureza humana .....	22
§2. Um primeiro olhar sobre a experiência religiosa.....	26
§3. A alma como o “lugar” de encontro com Deus .....	31
§4. Edith Stein, discípula e colaboradora de Husserl .....	34
§5. A fenomenologia como ciência rigorosa e a importância do método .....	37
§6. A redução eidética .....	41
§7. A redução ao sujeito transcendental e o Eu puro: <i>noesis</i> e <i>noema</i> .....	43
Capítulo II – A alma no estudo sobre a empatia.....	49
§1. O fenômeno da empatia para Husserl e Edith Stein.....	53
§2. Empatia e vida anímica: primeira coloração da alma .....	57
2.1 Da percepção externa do outro à cooriginariedade do ato empático .....	58
2.2 O Eu puro e a percepção interna .....	66
§3. A alma na constituição do indivíduo psicofísico como unidade substancial: segunda coloração.....	74
3.1 A alma na constituição da individualidade.....	74
3.2 A alma como unidade substancial.....	76
3.3 Eu puro e corpo vivo próprio ( <i>Leib</i> ): o passo do psíquico ao psicofísico.....	78
3.4 Alma, corpo vivo próprio ( <i>Leib</i> ), sensações ( <i>Empfindungen</i> ) e sentimentos ( <i>Gefühle</i> ).....	83
3.5 Causalidade psicofísica e sentimentos espirituais.....	88
3.6 A alma e o âmbito da vontade.....	93
3.7 O reconhecimento do corpo vivo próprio alheio como portador de uma vida anímica.....	96
3.8 A constituição do indivíduo anímico e a transição para o âmbito do espírito .....	109
§4. A alma e a pessoa: terceira coloração .....	116
4.1. O âmbito do espírito e sua legalidade .....	117
4.2 O sujeito espiritual como pessoa.....	123
4.3 Alma, empatia e pessoa.....	131
§5. Alma, corpo e espírito .....	139

Capítulo III – As colorações da alma sob nova luz .....	141
§1. As colorações da alma em <i>A estrutura da pessoa humana</i> .....	149
1.1. Teoria e práxis: diferentes visões de ser humano e suas consequências práticas .....	152
1.2. A metafísica cristã como resposta aos anseios mais profundos do ser humano.....	161
1.3. A figura humana: corporeidade material e forma interna .....	170
1.4. O núcleo da pessoa humana .....	177
1.5. A dimensão social da alma humana e abertura para Deus .....	187
1.6. A necessidade de complemento da consideração filosófica de ser humano .....	189
§2. Alma e liberdade em <i>Ciência da Cruz</i> .....	192
2.1. A alma no reino do Espírito .....	197
2.2. A alma em seu relacionamento com Deus e com os espíritos criados .....	200
2.3. Os pensamentos do coração .....	205
2.4. A liberdade da alma .....	207
Conclusão.....	219
Bibliografia .....	227
Edith Stein .....	227
Edith Stein Gesamtausgabe (ordem ESGA): .....	227
Edith Steins Werke (ordem ESW): .....	227
Obras completas em espanhol (O.C.D): .....	228
Outras traduções utilizadas:.....	229
Obras de Edmund Husserl: .....	230
Obras sobre Edith Stein: .....	231
Outros autores: .....	233

## INTRODUÇÃO

Antes mesmo de tomar contato com a fenomenologia de Edmund Husserl, Edith Stein já demonstrava um imenso interesse pelo estudo da natureza e estrutura humanas. Percebeu logo cedo que a psicologia que estudou na Universidade da Breslávia, situada em sua cidade de nascimento, não lhe fornecia os elementos necessários para a análise que desejava desenvolver<sup>2</sup>. Ao travar um primeiro contato com o método fenomenológico e, mais adiante, ao ler o segundo tomo das *Investigações Lógicas*<sup>3</sup> de Edmund Husserl, intuiu que ali poderia encontrar os fundamentos que buscava.

Edith Stein demonstrou tanta rapidez e clareza na compreensão do método fenomenológico que impressionou o próprio Husserl<sup>4</sup>. Sem demora foi convidada a participar do círculo de fenomenólogos de Gotinga e pôde acompanhar de perto as investigações que ele vinha desenvolvendo sobre a constituição humana para a publicação do segundo volume<sup>5</sup> de *Ideias para*

---

<sup>2</sup> Abordaremos detalhadamente tais afirmações no capítulo a seguir.

<sup>3</sup> Diversas obras citadas neste trabalho foram republicadas numa mesma data, em conjunto. Em nome da clareza, nas citações, decidimos apontar o nome da obra em lugar de seu ano de publicação. Assim, teremos *O problema da empatia e Escritos autobiográficos* em vez em vez de "STEIN, 2010a" e "STEIN, 2010b". Além disso, mesmo que uma dada obra ainda não tenha sido vertida para o português, é comum, no meio filosófico, que ela seja conhecida por um nome traduzido que corresponda ao original. Optamos, então, por indicar, a partir da segunda menção, o título em português, traduzido, muito embora a página referida seja a do exemplar em alemão. E, finalmente, insistimos em indicar, sempre que possível e em nome da conveniência, a parte, capítulo, seção (§) etc., a que determinada passagem pertence.

<sup>4</sup> Edith Stein relata seu primeiro encontro com Husserl em seus *Escritos autobiográficos*. Ela o impressiona ao afirmar que havia lido suas *Investigações Lógicas*, inclusive o segundo tomo. Husserl diz que considera isso é uma grande façanha e a admite prontamente em seu seminário. (STEIN, E. *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*. Edith Steins Gesamtausgabe – ESGA, v. 1. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010. 3ª edição. Parte VII, p. 200).

<sup>5</sup> O livro já havia sido esboçado por Husserl em 1912. Em 1913, quando Edith Stein é admitida, seu conteúdo vinha sendo elaborado e discutido durante os seminários. Depois da defesa de tese, ela participará, como assistente de Husserl, da compilação e reelaboração dos manuscritos, cuja publicação só ocorrerá em 1952.

uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica<sup>6</sup> (*Ideias II*). Contrapondo-se ao modo como a psicologia empírica considerava o ser humano<sup>7</sup>, Husserl aponta para uma primeira diferença essencial entre a estrutura geral das coisas materiais e a estrutura dos seres vivos: animais e seres humanos possuem, além da realidade material, uma realidade psíquica. Além dela, estes possuem também uma dimensão espiritual, motivo pelo qual podemos chamá-los de “pessoas”<sup>8</sup>.

Por meio dos conceitos husserlianos em torno da natureza *corpórea vivente própria*<sup>9</sup>, psíquica e espiritual do ser humano, Edith Stein apreende uma estrutura comum a todos os seres humanos, na qual cada âmbito de constituição estabelece com os demais uma relação essencial e necessária. Mas também compreende que isso não permitiria afirmar sermos todos iguais, pois cada indivíduo realiza tal estrutura, ao longo da vida, de modo único e particular, o que não impede que nos relacionemos e nos comuniquemos. Vivemos no mundo junto às coisas materiais, a outros seres vivos e a outros seres humanos, identificando-os como semelhantes. Para Husserl, já na dimensão psíquica, o indivíduo precisa essencialmente do outro para constituir-

---

<sup>6</sup> HUSSERL, E. *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana, n. IV*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952.

<sup>7</sup> No capítulo a seguir, trataremos da diferença entre a abordagem psicológica empírica e a abordagem fenomenológica, proposta por Husserl e incorporada por Edith Stein.

<sup>8</sup> A respeito da natureza humana, Husserl contrapõe as concepções naturalista e personalista em *Ideias II*, Seção 3, onde trata da constituição do mundo espiritual. Utilizaremos aqui a tradução para o italiano. (HUSSERL, E. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. V. II. Trad. Enrico Filippini. Torino: Einaudi, 2002, p. 178-302).

<sup>9</sup> No segundo parágrafo do capítulo II, veremos que a dimensão corpórea dos seres vivos possui uma especificidade: não é apenas material, mas é matéria viva, habitada por uma alma, o que é ainda mais evidente nos seres humanos, a ponto de Husserl estabelecer uma distinção entre o corpo físico (*Körper*) humano e aquilo que o filósofo denominou *Leib* e que traduzimos aqui por corpo vivente-próprio. Este meu corpo, que é meu e que apreendo como possuindo uma vida própria que vai além da vida biológica e psíquica, aponta para a vida espiritual. Edith Stein desenvolverá amplamente esse tema em seu texto sobre a empatia, partindo de conceitos apresentados por Husserl em *Ideias I* e que vinham sendo trabalhados para a publicação em *Ideias II*.

se como tal<sup>10</sup>. Edith Stein seguirá suas investigações a partir da constatação de Husserl de que a dimensão intersubjetiva é constitutiva do ser humano. Muito embora tal dimensão apareça em sua natureza psíquica, ela aponta para o âmbito espiritual, no qual o indivíduo se manifesta plenamente como pessoa, ou sujeito espiritual, podendo viver plenamente sua condição de liberdade.

Edith Stein se interessa pelo tema da constituição da pessoa, tanto individualmente quanto *comunitariamente*, e procura analisar o modo dessa realização: ela é particular a cada um, muito embora esteja fundamentada em uma constituição comum. Para compreendermos de que modo se manifesta para Edith Stein esta constituição comum a todo ser humano que, ao mesmo tempo, se realiza individualmente em cada pessoa particular, tomaremos como fio condutor o conceito de alma<sup>11</sup>. Para ela toda alma é única e irrepetível, mas

---

<sup>10</sup> Em *Ideias II*, ao tratar da constituição da natureza animal, Husserl apresenta a constituição da realidade psíquica do ser humano por meio da empatia (*Einfühlung*): “Somente com a empatia, com o constante dirigir-se da observação da experiência em direção à vida psíquica apresentada conectada com o corpo vivente próprio [*Leib*] alheio, e sempre tomada objetivamente unida com o corpo vivente próprio, se constitui de modo conclusivo a unidade homem, uma unidade que depois eu transponho para mim mesmo”. (HUSSERL, *Ideias II*, p. 168-171 [Seção 2, Capítulo IV, §46]). O tema da empatia continuará a ser desenvolvido por Husserl e ganhará uma importância cada vez maior em suas obras posteriores, especialmente nas *Meditações cartesianas* (elaborada a partir das conferências que ministrou em Paris, na Sorbonne, em fevereiro de 1929, publicada primeiramente na França em 1931, traduzida por E. Levinás e G. Peiffer, revisada por A. Koyré. Paris, Colin, 1931). Na quinta meditação (§42-62), intitulada “Descoberta da esfera transcendental do ser como intersubjetividade monádica”, Husserl apresenta sua interpretação fenomenológica da realização transcendental da empatia. Ele demonstra que a experiência da intersubjetividade é constitutiva do ser humano, faz parte de sua estrutura egológica: o *ego* transcendental põe em si, necessariamente, um *alter ego*, Levando-se em conta tal constatação torna-se possível compreender a fenomenologia husserliana como um idealismo transcendental que não cai nas teias do solipsismo.

<sup>11</sup> Em *Ideias I*, Husserl apresenta a alma no âmbito do espírito como uma das designações possíveis da consciência: “Consciência é precisamente consciência ‘de’ algo, é de sua essência abrigar em si o ‘sentido’, a quinta-essência, por assim dizer, de ‘alma’, de ‘espírito’, de ‘razão’. Consciência não é uma designação para ‘complexos psíquicos’, para uma fusão de ‘conteúdos’, para ‘feixes’ ou fluxos de ‘sensações’, que, sendo em si sem sentido, tampouco poderiam proporcionar algum numa mistura qualquer, mas é ‘consciência’ de uma ponta a outra, fonte de toda razão e desrazão, de toda legitimidade e ilegitimidade, de toda realidade e ficção, de todo valor e não-valor, de toda ação e inação.” (HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Tübingen: Max Niemeyer, 2002. Utilizaremos a tradução para o português de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006, p.197 [§86]).

também possui uma estrutura essencial que manifesta um modo comum de realização, típico dos seres humanos enquanto pessoas ou sujeitos espirituais.

O conceito de alma, intimamente ligado ao de pessoa, ocupa um importante papel na obra de Edith Stein. Ele já é amplamente explorado ao longo de sua análise fenomenológica da intersubjetividade, desenvolvida em sua tese doutoral: *O problema da empatia* (1916)<sup>12</sup>. Nela, busca compreender a essência do fenômeno empático à medida que demonstra como a fenomenologia apreende a constituição essencial do ser humano nos seus diferentes âmbitos: o da corporeidade, o da psique e o espiritual. Ao analisar o fato de que o ser humano não pode ser apreendido apenas como sujeito psicofísico, mas que precisa também ser apreendido como pessoa espiritual, Edith Stein elabora o conceito de alma de maneira que, gradativamente, novas "camadas" vão se descortinando: uma dimensão exterior, que tende inicialmente a ser identificada com a psique, e uma dimensão interior, identificada com o espírito. Mas a análise da alma a conduz mais além, ou melhor, para "camadas" mais profundas no âmbito do espírito. Edith Stein localiza o núcleo (*Kern*) da personalidade no "íntimo profundo" da alma, no qual nos deparamos com a individualidade e a liberdade de cada pessoa<sup>13</sup>.

Procurando evitar a espacialização ao tratar de estrutura da alma, sob pena de dar a entender que podemos apreender sua totalidade simplesmente identificando suas "partes" constitutivas<sup>14</sup>, utilizaremos para fins pedagógicos as metáforas da cor e da luz, tomando como ponto de partida a percepção do arco-íris. Nós a aplicaremos para exprimir a compreensão steiniana da alma como elemento unificador que permite uma compreensão das diferentes

---

<sup>12</sup> STEIN, E. *Zum Problem der Einfühlung*. ESGA 5. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

<sup>13</sup> Esse tema será amplamente trabalhado em um ensaio de Edith Stein sobre a causalidade psicofísica. Ver notas 15, 16 e 17.

<sup>14</sup> Assim como Husserl, Edith Stein se contrapõe ao método de análise proposto pela psicologia empírica. Como esta parte do modelo das ciências naturais, aborda o ser humano essencialmente como sujeito psicofísico. Propõe uma divisão em "partes componentes" e procura entender as relações psíquicas no modo da causalidade natural. Husserl e Edith Stein abordarão as limitações desse modelo de compreensão.

dimensões da pessoa – corpo, psique e espírito – em uma unidade que não descarta as particularidades e diferenças de cada um. Faremos uma analogia entre as diferentes “camadas” reveladas pela análise da estrutura da alma humana e as diversas cores de um arco-íris. Nele, identificamos cores determinadas, distintas entre si, e, simultaneamente, uma interpenetração das cores, originando novos matizes. De modo análogo, ao identificar as diferentes colorações da alma que se manifestam ao longo desta análise, não estaremos identificando “partes” distintas da alma que se contraponham entre si, mas uma só essência que se manifesta em diferentes funções que se implicam entre si, se “interpenetram”, permitindo que identifiquemos novos matizes antes imperceptíveis.

A metáfora das colorações, vista sob a ótica das cores do arco-íris, nos permitirá, na terceira parte desta dissertação, que trata do conceito de alma em *A estrutura da pessoa humana* e em *Ciência da cruz*, introduzir um novo elemento: a luz. A visão do arco-íris consiste na recepção de um observador, sob um determinado ângulo, de feixes de luz branca solar refratados por milhares de gotículas de água. O raio de luz penetra a gota, sofre um desvio angular e sai, sofrendo um segundo desvio, distribuindo-se num amplo espectro de frequências (cores). A alma é una, como a luz branca do sol, mas quando sua essência é apreendida tal como se manifesta para a consciência que a analisa, podem surgir diversos matizes ou colorações nessa mesma estrutura.

Além disso, um outro elemento pode ser levado em conta em nossa metáfora: a nitidez com que são percebidas as luzes do arco-íris depende do ângulo em que está localizado o observador. Fazendo uma analogia com o que se pretende elucidar pela análise fenomenológica do conceito de alma, constata-se que essas diferentes “colorações” adquirem maior nitidez à medida que Edith Stein analisa o núcleo da alma ao mesmo tempo em que vivencia estratos mais interiores de sua própria personalidade à luz do encontro pessoal com Deus<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Partindo de nossa constatação de que existe um paralelo entre a estrutura da alma e da pessoa empreendidas por Edith Stein e sua própria vivência existencial, em

Qual é o papel da interioridade da pessoa na experiência fenomenológica de Edith Stein? No final de *O problema da empatia*, Edith Stein já vislumbra a necessidade de aprofundar a análise da dimensão interior da estrutura da alma humana ao se deparar com a necessidade de pensar a possibilidade da relação empática do crente com Deus. Como é possível uma relação empática com uma pessoa espiritual sem a mediação da corporeidade material? Ela se propõe a analisar a experiência da consciência religiosa buscando a compreensão de uma dimensão interior, espiritual, em direção ao núcleo da pessoa. No estudo da consciência religiosa, motivado por um interesse a princípio intelectual, Edith Stein vai experimentando gradativamente uma maior relação de intimidade com Deus: à medida que analisa teoricamente o núcleo da pessoa, e se depara com seu próprio interior, ela o vivencia de um modo completamente novo.

Depois da obra sobre a empatia, Edith Stein segue trabalhando os temas vinculados ao estudo da natureza humana. Ela retoma e aprofunda a análise do interior da pessoa humana em um longo ensaio escrito entre 1918 e 1920, pouco tempo depois da sua defesa de tese: *Causalidade psíquica*<sup>16</sup>. Nele já aparece um aprofundamento da compreensão steiniana de realidade psíquica e espiritual do ser humano<sup>17</sup>. A alma, vista de modo geral como vida

---

primeira pessoa, veremos de que modo os elementos estruturais da alma apontados na primeira obra de Edith Stein permanecem os mesmos e, aos poucos, vão sendo identificados pela autora de modo mais profundo, com matizes mais nítidos.

<sup>16</sup> *Causalidade Psíquica (Psychische Kausalität)* foi escrito juntamente com *Indivíduo e comunidade (Individuum und Gemeinschaft)*, como tese de livre-docência. Não foram aceitos, infelizmente, por terem sido escritos por uma mulher. Como se vê, ainda naquele período as mulheres eram impedidas de ocupar cargos universitários.

<sup>17</sup> Como a análise (aliás, extremamente elucidativa) da alma e do seu núcleo, por meio do estudo da motivação e da causalidade psicofísica, presente já em *Causalidade Psíquica* é explicitada e retomada no curso que Edith Stein dará em 1932 sobre *A estrutura da pessoa humana*, optamos, em nome da concisão, por não nos estendermos aqui sobre o primeiro e concentrarmos na análise do segundo. Para um maior aprofundamento da relação entre motivação e liberdade no texto das *Contribuições*, sugerimos a leitura do artigo de Gilfranco Lucena dos Santos: “Motivação e liberdade: a superação do determinismo psicofísico na investigação fenomenológica de Edith Stein”. In: *A pessoa humana em Edith Stein*. I Simpósio Internacional de Filosofia. *Kairós – Revista Acadêmica da Prainha*. V. VIII/2, jul/dez. Fortaleza: FCF, 2011, p. 216-234.



psíquica e de modo específico como forma de vida espiritual, aparecerá como o “local” onde manifesta uma causalidade que não consegue ser apreendida a partir de uma determinação tal como encontramos na causalidade física. As leis causais psíquicas, apesar de se inserirem no modo de conexão da natureza material, já o ultrapassam e apontam para um modo de conexão que se encontra de modo próprio no âmbito espiritual, o da motivação. A motivação, analisada no texto sobre a empatia, aparece aqui como um tipo de causalidade que, realizada de modo particular em cada indivíduo, torna visível um interior único e irrepetível em cada pessoa, o que fundamenta a liberdade individual. Desta constatação, Edith Stein analisará a especificidade da causalidade dos atos livres, tanto do indivíduo enquanto tal como em suas relações intersubjetivas, ou seja, na vida em comunidade, redigindo um segundo ensaio: *Indivíduo e comunidade*<sup>18</sup>.

Os elementos que aparecerão nessa segunda obra de Edith Stein serão retomados e explicitados no curso que dará em 1932 sobre *A estrutura da pessoa humana*, quando é convidada a dar aulas no Instituto de Pedagogia Científica de Münster<sup>19</sup>. Nessa época, Edith Stein, que já havia feito a experiência do encontro com Deus em seu íntimo, já era reconhecida como fenomenóloga conceituada e intelectual católica, sendo chamada a dar conferências em vários países da Europa. Durante o semestre de inverno de 1932-1933, apresenta sua antropologia, na qual explicitamente explora o tema da natureza humana. Tais lições, redigidas para a preparação das aulas, foram publicadas postumamente sob o título de *A estrutura da pessoa humana*<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> *Causalidade Psíquica e Indivíduo e comunidade* foram reunidas sob o título *Contribuições à fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito (Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften)* em 1922, e publicadas no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. (Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften)*. ESGA 6. Freiburg–Basel–Wein: Herder, 2010.)

<sup>19</sup> Durante a República de Weimar (1919-1933), a lei que impedia que mulheres lecionassem nas universidades é suspensa. Edith Stein leciona Antropologia Filosófica por um ano. Com a chegada de Hitler ao poder, por ser judia, ela é obrigada a abandonar a cátedra.

<sup>20</sup> STEIN, E. *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*. ESGA 14. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

Nelas, Edith Stein não acrescenta novos elementos à sua apresentação da alma humana além dos que ela havia desenvolvido na tese sobre a empatia, partindo de Husserl. Mas, à medida que avançam suas pesquisas e contando com o auxílio de conceitos da metafísica aristotélico-tomista, passa a retratar o vislumbre de matizes mais intensos das colorações já identificadas na análise da alma<sup>21</sup>.

Edith Stein aprofunda a ideia de um exterior e um interior da alma, percebendo que quanto mais o ser humano se desenvolve, mais penetra e vive seu interior, podendo se encontrar com Deus e viver de modo mais pleno sua liberdade. Essa vida no íntimo da alma não implica em um afastamento dos outros ou do mundo. Pelo contrário: quanto mais o indivíduo penetra em seu interior, tanto mais se percebe “como pessoa espiritual, em sua posição social e em sua individualidade, como ser histórico, comunitário, cultural”<sup>22</sup>. Como isso acontece? O ser humano, além de ser dotado de uma “abertura para o exterior”, também possui em sua estrutura uma “abertura para o interior”<sup>23</sup>, que

---

<sup>21</sup> Como a análise fenomenológica do ser humano contida em *O problema da empatia* não tinha lhe permitido esclarecer de modo satisfatório a possibilidade da relação empática entre pessoas espirituais (a pessoa humana, Deus e os anjos), Edith Stein foi buscar subsídios nos escritos dos Padres e Doutores da Igreja, entrando assim em contato com a metafísica aristotélico-tomista antes mesmo de sua conversão ao catolicismo. Essa postura de abertura era vista com bons olhos por Husserl, pois a fenomenologia enquanto método eidético de apreensão “das coisas mesmas tal como elas se nos apresentam” („*Die Sachen selbst ins Augen fassen*“) (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 66 [Parte II, Capítulo II, §2]) preconiza a ampliação de sua abrangência de pesquisa à medida que a consideração da coisa mesma assim o exija. Nas obras de Edith Stein analisadas a seguir, *A estrutura da pessoa humana* e *Ciência da cruz*, teremos um aprofundamento na intensidade dos matizes já identificados na análise fenomenológica da alma de tal modo que os elementos de sua estrutura vão se tornando cada vez mais visíveis para nós. Esse aprofundamento só é possível porque Edith Stein, diferentemente da postura da psicologia empírica, que tende a isolar os diferentes âmbitos da pessoa para estudá-los separadamente, procura apreendê-los tanto em suas distinções com os outros, como também em suas interligações. Essas interligações ocorrem sem que cada âmbito perca sua própria identidade, permanecendo a distinção entre eles, por conta da unicidade da personalidade de cada ser humano, ou seja, pelo fato de possuírem almas com estruturas semelhantes ainda que com características pessoais únicas.

<sup>22</sup> „Der Mensch als geistige Person: in seiner sozialen Stellung, seiner Individualität; als geschichtliches, Gemeinschafts-, Kulturwesen.“ (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 30 [Parte II, Capítulo III, §2]).

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*, p. 32 [§3].

aponta para a existência do núcleo individual, seu centro, que lhe permite escolher ou rejeitar livremente valores que lhe vêm do mundo e, por isso, agir livremente. Nesse ponto, Edith Stein passa a apreender a pessoa como, naturalmente, um “ser a procura de Deus” (*Gottsucher*)<sup>24</sup>:

Tanto em seu mundo interior quanto no exterior, o ser humano encontra indícios de algo que está acima dele e de tudo o que existe, e do qual ele e tudo o que existe dependem. A pergunta sobre esse Ser, a busca de Deus, pertence ao ser do homem<sup>25</sup>.

Edith Stein complementa a afirmação assegurando que é tarefa da filosofia e não da teologia investigar, pela análise fenomenológica, até onde pode chegar na busca de Deus. Para tal tarefa, deve procurar aprofundar a questão, apoiando-se tanto na antropologia – uma antropologia não reducionista, que aceite pensar o homem também por meio da experiência religiosa – quanto na teoria do conhecimento, tal como foi exposta pelo método fenomenológico de Husserl. E mesmo tal combinação não será de todo suficiente.

Nos anos 1930, Edith Stein já havia aprofundado sua experiência da consciência religiosa de um modo não mais teórico<sup>26</sup>, mas também vivencial.

---

<sup>24</sup> Idem, ib. [§4].

<sup>25</sup> „In seinem Inneren wie in der äußeren Welt findet der Mensch Hinweise auf etwas, was über ihm und allem ist, wovon er und wovon alles abhängt. Die Frage nach diesem Sein, das Suchen nach Gott gehört zum menschlichen Sein.“ (Idem, ib.)

<sup>26</sup> No ensaio *Causalidade psicofísica*, de 1919, Edith Stein, ao tratar da cooperação entre causalidade e motivação, já constata que uma pessoa cuja energia vital encontra-se quase aniquilada por um esforço intenso em alguma atividade ou até por um fracasso ocasionado pela falta dessa energia pode retomar suas forças e até ter a sua energia vital aumentada “ao se abandonar totalmente ao ‘destino’” („*sich gänzlich, dem Schicksal überläßt*“). (STEIN, *Contribuições*, op. cit. parte I, capítulo V, §3: „*Zusammenwirken von Kausalität und Motivation; sinnliche und geistig Lebenskraft*“, p. 73). Ela identifica esse abandono da vontade como um “estado de quietude em Deus” („*Das Ruhen in Gott*“) em que ocorre “algo completamente novo e singularíssimo” („*etwas völlig Neues und Eigenartiges*“) (Idem, *ibidem*). Apesar dessa constatação de ordem fenomenológica, Edith Stein não a desenvolve em primeira pessoa, tal como fará no texto de *A estrutura da pessoa humana*, mas já aparecem aqui fortes indícios de que seu encontro com Deus pode ter acontecido bem antes do que se imagina. Afinal, sabemos que sua personalidade reservada pode ter contribuído para que falasse explicitamente da sua própria relação com Deus, tal como aparece nas lições de 1932, apenas quando já tinha refletido exaustivamente sobre sua vivência.

Ela não só experimentara uma relação com Deus, mas havia percebido, em primeira pessoa, que o “lugar”<sup>27</sup> onde se dá tal relação é no íntimo da alma, no núcleo da personalidade (*Kern*)<sup>28</sup>. Visto que o ser humano se realiza em sua essência quando vive e se reconhece como pessoa, conclui que essa realização se dá de modo pleno na livre relação empática com um Deus que se revela como Deus-Pessoa.

Quando a ampliação da análise da natureza humana em sua dimensão individual e intersubjetiva se mostra insuficiente para retratar a radicalidade da realização da liberdade humana no núcleo da alma, Edith Stein recorre aos escritos místicos de Santa Teresa D’Ávila e São João da Cruz. Em sua última obra, *Ciência da cruz*<sup>29</sup>, de 1942, Edith Stein explorará o ponto mais profundo da alma, que chamará de “abismo” onde reside “o grande mistério da liberdade pessoal, que é respeitado até por Deus”<sup>30</sup>, levando a termo a compreensão da vivência com o Deus-Pessoa, no íntimo da alma, por meio da experiência mística. Veremos que no diálogo com o Deus que habita seu íntimo mais profundo, Edith Stein se abre para uma nova dimensão da humanidade, ao mesmo tempo individual e comunitária, e aceita carregar a cruz de seu povo. Essa decisão livre a conduz a uma relação de amizade tão intensa com Deus

---

<sup>27</sup> Edith Stein frequentemente usa aspas em seus textos, do mesmo modo que Husserl. Como é muito difícil falar da “estrutura” da pessoa sem recorrer a elementos espaciais, as aspas indicam um uso puramente metafórico de um dado termo. Não se relaciona como o objeto em questão, mas com o modo de percepção do objeto por parte do sujeito, o que poderá ser observado com mais detalhe quando tratarmos do método fenomenológico.

<sup>28</sup> Em *O problema da empatia*, de 1916, o conceito de núcleo (*Kern*) já é citado algumas vezes, quando Edith Stein aborda a compreensão das pessoas espirituais, mas aparece ainda de um modo bem geral como: “ponto nuclear/central” (*Kernpunkt*, p. 121); “núcleo/centro do Eu” (*Ichkern*, p. 125); “estrato nuclear/central” (*Kernschicht*, p. 126) e “núcleo essencial” (*Wesenkern*, p. 126). Edith Stein esclarece que naquele momento só seria possível dar “uma olhadela no núcleo” („*einen Einblick in den Kern*“, p. 127). Nas obras seguintes, a partir de *Contribuições*, ela aprofundará o seu estudo do núcleo da personalidade.

<sup>29</sup> STEIN, E. *Kreuzeswissenschaft: Studie über Joannes vom Kreuz*. ESGA 18. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2013. (*Ciência da Cruz: Estudo sobre João da Cruz*).

<sup>30</sup> „Es ist das große Geheimnis der persönlichen Freiheit, das Got selbst davor Halt macht.“ (STEIN, *Ciência da cruz*, p. 134 [Parte II, Capítulo 2, §3.b]).

no íntimo de sua alma a ponto de colocar o destino de sua vida nas mãos de Deus como uma oferta de puro amor.

Na presente dissertação, procuraremos articular os diferentes elementos levantados nesta Introdução, a fim de obter um estudo tão completo quanto possível da estrutura da alma segundo Edith Stein, procurando apresentar um paralelo entre o modo como Edith Stein desenvolve sua análise fenomenológica da alma a partir de sua primeira obra, mantendo-se fiel ao método de Husserl, e a vivência existencial da relação com Deus no íntimo da alma<sup>31</sup>. Esses elementos, em suma, concentram-se: (1) no modo como a análise da empatia leva Edith Stein não apenas a uma primeira compreensão da estrutura da alma e de seus elementos constitutivos, mas também à identificação da problemática da compreensão de que uma pessoa espiritual pode ter de outra, dependendo ou não da mediação da corporeidade; (2) no modo como essa problemática, de caráter existencial e não somente teórico, é exemplificada pela experiência religiosa, já evocada no final de sua tese de doutorado, mas, sobretudo, constatada pela convivência com Husserl e com os membros do Círculo de Gotinga, além de vivenciada pela própria Edith em sua conversão ao cristianismo; (3) no modo como ela, na maturidade, elabora uma síntese filosófica que inclui a experiência religiosa como integrante das possibilidades humanas e a vivência livre e plenamente.

Esses três centros, nos quais se concentram os elementos levantados por esta Introdução e em torno dos quais estrutura-se a presente dissertação são registrados marcadamente em três de suas obras, as quais serão nosso objeto primeiro de estudo: a tese *O problema da empatia*, de 1916, *A estrutura da pessoa humana*, de 1932, e *Ciência da cruz*, de 1942. Certamente

---

<sup>31</sup> A proposta de traçar um paralelo entre a vida de Edith Stein e seu pensamento pode parecer inadequada do ponto de vista de uma filosofia moderna crítica que privilegie a utilização dos métodos das ciências exatas para fundamentar limites “racionalis” de real e verdadeiro. Edith Stein, bem como Husserl e a grande maioria dos filósofos clássicos e medievais, considera a história da filosofia vivenciada por cada filósofo em seu tempo, como parte integrante da filosofia mesma e que por isso deve levar em conta não apenas o movimento reflexivo interno da razão, mas o modo como ela apreende toda a realidade, tanto interior quanto exterior. Alasdair MacIntyre aborda e justifica essa linha interpretativa ao tratar da vida e obra de Edith Stein em seu texto *Edith Stein: a philosophical prologue (1913-1922)*. (Lanham: Rowman & Littlefield, 2007).

complementaremos nossa análise com outros textos de Edith Stein, mas, fundamentalmente, esses três momentos de sua obra constituem o núcleo de nossa pesquisa.

# CAPÍTULO I – A TEMATIZAÇÃO DA NATUREZA HUMANA E OS PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS DE EDITH STEIN

## §1. O interesse pelo estudo da natureza humana

Em seus *Escritos Autobiográficos*, redigidos nos anos 1930, Edith Stein relata um antigo interesse pelo estudo da natureza humana, a ponto de ter cogitado escrever uma tese no campo da psicologia. Mas, ao conhecer Husserl e ser admitida em seu seminário, decide continuar seus estudos na Universidade de Gotinga para se dedicar à fenomenologia. Não hesitou ao deixar os estudos de psicologia já que constatara que aquela ciência “ainda estava ‘nas fraldas’: faltava-lhe o necessário fundamento de ideias básicas e claras” e por isso era “incapaz de elaborar seus pressupostos”<sup>32</sup>.

Edith Stein se entusiasma pela fenomenologia porque “consistia fundamental e essencialmente em um trabalho de clarificação [...] [e em cuja obra Husserl] vinha elaborando os instrumentos intelectuais necessários” em suas investigações<sup>33</sup>. Assim, nessa nova ciência, encontrou pressupostos para empreender sua análise. Apesar da mudança, nunca abandonaria seu interesse central, o estudo da natureza humana<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> „Mein ganzes Psychologiestudium hatte mich ja nur der Einsicht geführt, daß diese Wissenschaft noch in den Kinderschuhen stecke, daß es ihr noch an dem notwendigen Fundament geklärter Grundbegriffe fehle und daß sie selbst nicht imstande sei sich diese Grundbegriffe zu erarbeiten.“ (STEIN, *Escritos autobiográficos*, p. 174 [Parte V, §5]).

<sup>33</sup> „Und was ich von der Phänomenologie bisher kennen gelernt hatte, entzückte mich darum so sehr, weil sie ganz eigentlich in solcher Klärungsarbeit bestand und weil man sich hier das gedankliche Rüstzeug, das man brauchte, von Anfang an selbst schmiedete.“ (Idem, *ibidem*).

<sup>34</sup> Edith Stein iniciou seus estudos universitários na universidade de sua cidade natal, Breslávia, permanecendo dois anos nessa universidade. Confessa não saber muito bem à época para onde direcionar seus estudos. Tanto é que no primeiro semestre procurou disciplinas mais voltadas ao estudo de história e linguagem: indogermânico, germânico primitivo, gramática alemã moderna, história do drama alemão, história prussiana da época de Frederico, o grande, história da constituição inglesa e um curso de grego para principiantes. Mas também conseguiu se inscrever em quatro aulas semanais de Introdução à Psicologia com Louis William Stern (1871-1938) e uma hora de Filosofia da Natureza com Richard Höningwald (1875-1947). Ela relata que nesses quatro semestres de estudos se

Nos últimos dois semestres na universidade de Breslávia, Edith Stein cursou um seminário de William Stern (1871-1938) sobre psicologia racional e teve o primeiro contato com as *Investigações Lógicas* (1901) por meio de citações contidas nos tratados que estudou. Um amigo de estudos, o doutor em medicina e filosofia Georg Moskiewicz (1878-1918), havia frequentado um seminário de Husserl por um semestre em Gotinga e, ao vê-la interessada pelo autor, indicou a leitura do segundo tomo das *Investigações Lógicas*, o que Edith Stein fez durante as férias de natal. Logo se convence de que “Husserl era o filósofo de seu tempo”<sup>35</sup> e decide se inscrever para seguir seu seminário em Gotinga. Sua família ficou um tanto perplexa, pois ela parecia muito feliz e realizada em sua universidade, a ponto de chamá-la de “alma mater”<sup>36</sup>.

Quando deixou sua cidade natal para estudar em Gotinga, Edith Stein pretendia ficar apenas um semestre, tal como havia feito seu amigo Moskiewicz, mas já pressentia que não regressaria à Universidade da Breslávia. Para se defender do próprio sentimento e acalmar o coração de sua mãe, que estava muito triste com a partida, tomou uma atitude que a “obrigaria a voltar”: foi ver o professor William Stern e lhe pediu uma sugestão de tema para uma tese em psicologia<sup>37</sup>.

Edith Stein conta em seus *Escritos autobiográficos* que quando decidiu ir para Gotinga, conhecer a fenomenologia e os fenomenólogos, seu amigo Moskiewicz lhe havia dito que quando lá chegasse deveria procurar o professor Adolf Reinach (1883-1917), pois “era ele quem se ocupava dos outros”<sup>38</sup>.

---

dedicou mais à psicologia. Gostou bastante da disciplina de filosofia, mas ainda não conseguia ver claramente em que área continuaria seus estudos depois dos exames de bacharelado. (Idem, ib., p. 140 e 141 [§1]).

<sup>35</sup> Idem, ib., p.171 [§5].

<sup>36</sup> Idem, ib., p.169.

<sup>37</sup> Idem, ib., p.173.

<sup>38</sup> Cf. STEIN, *Escritos autobiográficos*, p. 197 [Parte VII, §1]. Adolf Reinach, professor de filosofia, era muito querido pelos alunos de Husserl. Além de ter assimilado muito bem a fenomenologia das *Investigações Lógicas*, possuía uma grande capacidade para transmiti-la, ao contrário do próprio Husserl, o qual possuía pelo colega grande estima. A morte precoce de Reinach na guerra, em 1917, exerceu influência para que o grupo de fenomenólogos perdesse a coesão que sua



Ela conta que o método fenomenológico a havia atraído de imediato. Prontamente aceita por Husserl para seguir seu seminário, logo se dedica integralmente a compreendê-lo e depois a divulgá-lo, assim como fizeram outros alunos e membros da Escola de Gotinga<sup>39</sup> reunidos em torno do mestre.

O primeiro volume de *Ideias*<sup>40</sup> é publicado pouco antes do primeiro semestre em que Edith Stein começaria a seguir seu seminário na Universidade de Gotinga. Ela teve a oportunidade de ouvir, em primeira mão, explicações e comentários feitos pelo próprio Husserl, assim como observar a recepção da obra por parte de seus alunos e colegas mais próximos. Acompanha os seminários de Husserl entre 1913 a 1916, até sua defesa de tese de doutorado sob a orientação do próprio Husserl, que se dá logo após a mudança do professor para a Universidade de Friburgo.

---

influência exercia. Edith Stein, que havia se tornado grande amiga de Reinach, auxiliou na publicação póstuma de suas obras.

<sup>39</sup> Reinach e os amigos Hans Theodor Conrad (1881-1969), Moritz Geiger (1880-1937), entre outros, haviam sido, originalmente, discípulos de Theodor Lipps (1851-1914) em Munique. Por ocasião do surgimento de *Investigações Lógicas*, insistiram que Lipps comentasse a obra em um seminário. Assim que Husserl foi chamado a Gotinga, em 1905, reuniram-se em torno dele para que o mestre em pessoa os iniciasse nos mistérios da nova ciência. Foi o advento da Escola de Gotinga. Do grupo, Reinach foi o primeiro a ser professor naquela universidade, como mão direita de Husserl, encarregado principalmente do relacionamento entre ele e os alunos, pois aquele possuía um verdadeiro dom em lidar com as pessoas. Contava, naquela época, trinta e três anos. Pertenceram também à Escola outros alunos de Husserl como a própria Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius (1881-1966), que se casou com Hans Theodor Conrad e foi uma grande amiga e colaboradora de Edith Stein. Outros filósofos também participaram do grupo, tais como Dietrich von Hildebrand (1889-1977), Alexandre Koyré (1892-1964), Johannes Hering (1890-1966), Erika Goethe (1887-1966), Winthrop Pickard Bell (1884-1965) e Martin Heidegger (1889-1876). Além disso, o grupo intercambiava ideias com outros professores adeptos à fenomenologia, tais como Theodor Lipps e Max Scheler (1874-1928), que naquela época ensinavam na Universidade de Munique. Segundo Edith Stein: “a ‘Sociedade filosófica’ os convidava todo semestre durante algumas semanas para dar conferências em Gotinga. Eles não podiam falar na universidade, tampouco podíamos anunciar suas conferências no quadro de avisos, apenas comunicá-las oralmente. Tínhamos de nos reunir em algum hotel ou café.” (Idem, *ibidem*, p. 209 [Parte VII, §1]).

<sup>40</sup> *Ideias I* é publicado em 1913 em Halle com o subtítulo *Allgemeine Einführung in die reine phänomenologischen Philosophie* no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischen Forschung*.

Edith Stein afirma que, ao redigir sua tese doutoral, foi motivada a procurar compreender “esta peculiar experiência [da consciência de outros indivíduos] a que Husserl, seguindo os trabalhos de Theodor Lipps<sup>41</sup>, chamava de ‘empatia’ [*Einfühlung*]<sup>42</sup>. Entendia que a análise da essência da empatia naquele momento de fundação da fenomenologia “era uma lacuna que era preciso preencher”<sup>43</sup>.

Husserl vinha recebendo diversas críticas, e sofria o afastamento de vários de seus discípulos, que interpretavam o “idealismo transcendental” como uma recaída do mestre no idealismo kantiano e no solipcismo cartesiano. Um estudo mais aprofundado da empatia auxiliaria a mostrar que a fenomenologia de Husserl não incorria em nenhum dos dois equívocos, e essa pode ter sido a motivação inicial de Edith Stein ao escolher trabalhar esse tema em seu doutorado. Entretanto, ela afirma em seus escritos autobiográficos que, ao

---

<sup>41</sup> O psicólogo e filósofo Theodor Lipps dava aulas em Munique e, desde 1901, organizava um grupo de estudos para que seus alunos tomassem contato com o trabalho de Husserl, especialmente os dois volumes das *Investigações Lógicas*. Desde 1905, havia se instalado um intercâmbio entre as universidades de Munique e Gotinga. Edith Stein não chegou a ser aluna de Lipps, mas estudou atentamente todas as suas lições sobre o fenômeno da empatia e cita-o diversas vezes em sua tese doutoral.

<sup>42</sup> STEIN, *Escritos autobiográficos*, p. 219 [Parte VII, §1]. Husserl menciona o conceito de ato empático logo no início de *Ideias I* [p. 34, §1], mas o desenvolve mais profundamente em *Ideias II*, no qual analisa a constituição material e espiritual da pessoa.

<sup>43</sup> *Idem*, *ibidem*. Precisamos interpretar bem essa afirmação de Edith Stein para não acharmos que ela está se propondo a desenvolver um tema cuja relevância tinha passado despercebida para Husserl. Bem pelo contrário, o tema da empatia é desenvolvido por ele ao longo de toda a sua obra e ganha uma importância cada vez maior em suas obras tardias, especialmente nas *Meditações cartesianas* – esse texto foi elaborado por Husserl a partir das conferências que ele ministrou em Paris, Sorbonne, em fevereiro de 1929, e foi publicado primeiramente na França em 1931 (Trad. E. Levinás e G. Peiffer, revisão de A. Koyré. Paris: Colin, 1931). Na quinta meditação, intitulada “Descoberta da esfera transcendental do ser como intersubjetividade monádica” (§ 42 – 62), Husserl desenvolve sua interpretação fenomenológica da realização transcendental da empatia. Para ele, a experiência da intersubjetividade é constitutiva do ser humano à medida que todo *ego* transcendental põe em si, necessariamente, um *alter ego*. Desse modo, por meio da empatia, como constitutiva da essência e estrutura de todo ser humano, ele pode apresentar a fenomenologia como um idealismo transcendental que não se deixa prender às teias do solipcismo (HUSSERL, E. *Meditazioni Cartesiane - con l'aggiunta dei Discorsi Parigini*. Trad. Filippo Costa. Milão: Studi Bonpiani, 2009.)

longo da escritura de sua tese, essa motivação inicial se ampliou para um tema filosófico mais amplo:

Em uma primeira parte [da tese] havia analisado, apoiando-me em sugestões contidas nas conferências de Husserl, o ato da “empatia” como ato peculiar do conhecimento. Porém, a partir daí havia continuado em direção a algo que levava profundamente em meu coração e que continuamente seguiu me ocupando em meus trabalhos posteriores: sobre a estrutura da pessoa humana<sup>44</sup>.

No capítulo II, Veremos de que modo a compreensão do fenômeno da empatia conduziu Edith Stein a uma análise ampla, rigorosa e objetiva da natureza humana.

## **§2. Um primeiro olhar sobre a experiência religiosa**

No final do texto sobre a empatia, encontramos mais uma pista do caminho que conduzirá Edith Stein a aprofundar sua análise da alma, atingindo colorações com matizes muito mais intensos, sem perder a necessária interligação entre os diferentes âmbitos da unidade da pessoa. Edith Stein afirma que pretende, dali em diante, ampliar e aprofundar sua compreensão da natureza espiritual do homem valendo-se da análise da consciência religiosa. Encerra a tese indicando, no último subtítulo, uma importante questão que para ela ficou em aberto por meio da análise dos atos de empatia, relacionada com suas posteriores análises sobre a alma: “a questão da fundação do espírito sobre o corpo físico”<sup>45</sup>:

---

<sup>44</sup> „Ich hatte in einen ersten Teil, noch in Anlehnung an einege Andeutungen in Husserls Vorselungen, den Akt der 'Einfühlung' als einer besonderen Akt der Erkenntnis untersucht. Von da aber war ich weitergegangen zu etwas, was mir persönlich besonders am Herzen lag und mich allen späteren Arbeiten immer wieder neu beschäftigte: zum Aufbau der menschlichen Person.“ (Idem, ibidem, p. 328 [Parte X, §1]).

<sup>45</sup> No original, „Die Frage der Fundierung von Geist auf Körper“ (STEIN, *O problema da Empatia*, p. 135 [Parte IV, §9]). Nesse caso a "fundação" significa que o espírito, de certa maneira, “depende” do corpo, pois o corpo lhe dá substrato (tanto quanto o corpo humano depende do espírito para ser corpo humano). Edith Stein está buscando quais elementos permitem distinguir o espírito do corpo sem defender uma separação entre eles, pois estão vinculados na pessoa humana.

Nós chegamos à pessoa espiritual por meio do indivíduo psicofísico, e tratando da constituição desse último nos deparamos com o espírito. Nas conexões da vida espiritual nos movimentávamos livremente, sem recorrer à corporeidade vivente; uma vez introduzidos neste labirinto nos orientávamos por meio do fio condutor do “sentido”, mas até agora não conseguimos conhecer nenhum outro acesso além daquele que utilizávamos: a expressão sensivelmente perceptível em seu rosto ou similares, bem como suas ações<sup>46</sup>.

Abordando a problemática da compreensão que uma pessoa espiritual pode ter de outra pessoa espiritual, ela se pergunta se seria, ou não, “uma necessidade essencial” (*Wesensnotwendigkeit*) que o espírito só possa entrar em contato recíproco com o espírito por meio da mediação da corporeidade vivente. E acrescenta que se respondêssemos positivamente estaríamos excluindo “todas as coisas com relação às pessoas espirituais puras, cuja representação não encerra nenhuma contradição”<sup>47</sup>. Edith Stein se sente no dever de interpretar fenomenologicamente o fato de que “existem seres humanos que experimentaram subitamente uma mudança em sua pessoa e acreditam ter experimentado a ação da graça divina, assim como outros que se sentiram guiados em suas ações por um espírito protetor”<sup>48</sup>.

De sua afirmação podemos inferir que sua relação com os temas religiosos foi, durante os primeiros anos em Gotinga, teórica e fenomenológica. Teórica, porque o fato de ter abandonado há bastante tempo “sua fé da infância”<sup>49</sup>, não a impediu de observar a experiência religiosa de alguns de seus colegas e professores, inclusive Husserl, como autêntica e verdadeira.

---

<sup>46</sup> „Wir kamen zur geistigen Person durch das psychophysische Individuum, bei seiner Konstitution stießen wir auf den Geist. Im Zusammenhang des geistigen Lebens bewegten wir uns frei, ohne Rekurs auf die Leiblichkeit; einmal eingedrungen in dies Labyrinth, fanden wir uns durch den Leitfaden des 'Sinnes' zurecht, aber wir haben bisher keinen andern Zugang kennen gelernt als den von uns benützten, den sinnlich wahrnehmbaren Ausdruck in Mienen u. dgl. oder Handlungen.“ (Idem, ibidem, p. 135 [Parte IV, §9]).

<sup>47</sup> „Wie steht es nun aber mit rein geistigen Personen, deren Vorstellung ja keinen Widerspruch in sich schießt?“ (Idem, ib.)

<sup>48</sup> „Es hat Menschen gegeben, die in einen plötzlichen Wandel ihrer Person das Einwirken göttlicher Gnade zu erfahren meinten, andere, die sich in ihren Handeln von einem Schutzgeist geleitet fühlten.“ (Idem, ib., p. 135-136).

<sup>49</sup> STEIN, *Escritos autobiográficos*, p. 100 [Parte IV, §3].

Como nunca havia experimentado uma relação direta e pessoal com Deus, só poderia abordá-la nesse primeiro momento de um ponto de vista exterior e objetivo: sua atitude fenomenológica a levou a constatar a realidade da experiência religiosa no outro, buscando apreender o fenômeno tal como ele se manifesta aos olhos daquele que o vive, partindo do pressuposto de que essa experiência é, para quem a vivencia, algo verdadeiro. Sendo assim, tal experiência é passível de ser analisada em sua essência<sup>50</sup>.

Edith Stein relata em seus *Escritos autobiográficos*, ao falar dos anos universitários em Gotinga, sua postura fenomenológica com relação aos filósofos e fenomenólogos convertidos ou crentes, especialmente o fenomenólogo Max Scheler (1874-1928)<sup>51</sup>, dizendo que esse foi o seu primeiro contato com “um mundo que até então lhe era completamente desconhecido” e esclarece:

Todavia [esse primeiro contato] não me conduziu à fé, mas me abriu a uma esfera de “fenômenos” frente aos quais eu nunca mais poderia passar sem ver. Não foi em vão que nos haviam incutido que devíamos manter todas as coisas frente aos olhos sem concepções pré-estabelecidas nos despojarmos de toda visão limitada [*Scheuklappen*]<sup>52</sup>. As limitações dos preconceitos racionalistas em que me haviam educado, sem me perceber, caíram, e o mundo da fé apareceu subitamente diante de mim. Pessoas com quem eu tratava diariamente e admirava viviam nele. Tais fenômenos tinham de ser, pelo menos, dignos de serem levados a sério. Naquele momento, não passei a uma dedicação sistemática sobre as questões de fé; estava muito assoberbada com outras coisas para poder fazê-lo. Conformei-me em recolher sem resistência as incitações

---

<sup>50</sup> A questão da possibilidade de apreensão empática de uma vivência alheia que não tenha sido experimentada em si, possibilitada por meio do preenchimento “na forma da representação vazia”, sobre a qual Edith Stein se debruça no texto sobre a empatia, será tratada em detalhes no capítulo II desta dissertação.

<sup>51</sup> Embora Edith Stein não reconhecesse em Scheler a mesma objetividade e solidez de Husserl, afirma que sua influência naqueles seus primeiros anos de Gotinga “ultrapassava os limites do campo estrito da filosofia”. Ele havia se convertido ao catolicismo e naquela época “estava saturado de ideias católicas, propagando-as com todo o brilhantismo de seu espírito e força de sua palavra”. (STEIN, *Escritos autobiográficos*, p. 211 [Parte VII, §1]).

<sup>52</sup> *Scheuklappen*: viseiras colocadas nos cavalos, bois e outros animais de carga para limitar sua visão periférica, de modo que só olhem para frente.

que estavam em meu entorno e – quase sem notar – aos poucos fui sendo transformada<sup>53</sup>.

O olhar de fenomenóloga, a sua busca incansável pela verdade e a relação de amizade com muitos convertidos ao cristianismo fizeram com que Edith Stein não só constatasse, mas também deixasse por escrito no final de seu texto doutoral que “existe a possibilidade de uma experiência autêntica [*Wesensmöglichkeit*] no terreno da religião”<sup>54</sup>. Ao vislumbrar tal possibilidade, Edith Stein indica o caminho que seguirá em suas pesquisas ulteriores – o de saber se um espírito só pode ter acesso a outro espírito por meio da corporeidade –, e afirma: “de qualquer modo, me parece que o estudo da consciência religiosa seja o melhor meio para se achar a resposta par essa questão”<sup>55</sup>.

Edith Stein termina a tese registrando que, até o ponto em que conseguiu chegar na análise do fenômeno da empatia, ela se conforma em constatar que a relação entre o ser humano e o Deus-pessoa vai além, ou melhor, bem mais fundo do que a relação entre pessoas humanas espirituais, e

---

<sup>53</sup> „Das war meine erste Berührung mit dieser mir bis dahin völlig unbekanntem Welt. Sie führte mich noch nicht zum Glaube. Aber sie erschloß mir eine Bereich von ‚Phänomenen‘, an denen ich nun nicht mehr blind vorbeigehen konnte. Nicht umsonst wurde uns beständig eigeschärft, daß wir alle Dinge vorurteilsfrei ins Augen fassen, alle ‚Scheuklappen‘ abwerfen sollten. Die schrankenden rationalistischen Vorurteile, in denen ich aufgewachsen war, ohne es zu wissen, fielen, und die Welt des Glaubens stand plötzlich vor mir. Menschen, mit denen ich täglich umging, zu denen ich mit Bewunderung aufblickte, lebte darin. Sie mußte zum mindesten eines ernsthaften Nachdenkens wert sein. Vorläufig ging ich noch nicht an eine systematische Beschäftigung mit den Glaubensfragen; dazu war ich noch viel zu sehr von anderen Dingen ausgefüllt. Ich begnügte mich damit, Anregungen aus meiner Umgebung widerstandlos in mich aufzunehmen, und wurde – fast ohne es zu merken – dadurch allmählich umgebildet.“ (STEIN, *Escritos autobiográficos*, p. 211).

<sup>54</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 136 [Parte IV, §9].

<sup>55</sup> „Jedenfalls scheint mir das Studium des religiösen Bewußtseins als geeignetstes Mittel zur Beantwortung unserer Frage.“ (Idem, *ibidem*).

que tal fenômeno ainda era para ela *obscuro*<sup>56</sup>, deixando o tema para suas “investigações ulteriores”<sup>57</sup>.

### §3. A alma como o “lugar” de encontro com Deus

Em 1916, Edith Stein defende a sua tese doutoral, *O problema da empatia*, sob a direção de Husserl na Universidade de Friburgo, para onde ele havia se transferido, recebendo pontuação máxima: *suma cum laude*. Entre 1916 e 1918, ela se torna assistente de Husserl e continua auxiliando-o na transcrição e organização dos manuscritos que depois seriam publicados no segundo volume de *Ideias*<sup>58</sup>. Nele, publicado em 1952, Husserl apresenta sua pesquisa fenomenológica sobre a constituição da natureza material, animal e do mundo espiritual.

A alma, aqui identificada com a psique, será um dos pontos nos quais Edith Stein irá aprofundar suas pesquisas fenomenológicas sobre a natureza humana buscando esclarecer a questão que havia ficado em aberto no texto de sua tese, sob a qual suspeitava divergir da posição de Husserl: “a necessidade de um corpo para a empatia”<sup>59</sup>. Ela relata isso numa carta de 20 de março de

---

<sup>56</sup> No original, “*non liquet*”: “não está claro” (Idem, ib.).

<sup>57</sup> Constatamos aqui um primeiro panorama geral desse “labirinto”, mencionado no final do texto sobre a empatia, que Edith Stein vai penetrar em suas pesquisas após a defesa da tese: ela vai aprofundar sua análise da natureza humana buscando investigar com mais detalhes as “conexões espirituais” para ver como se dá a vinculação do espírito (e da alma) com o corpo, levando também em conta as experiências religiosas autênticas (Idem, ib.).

<sup>58</sup> Na última parte de seus *Escritos autobiográficos*, cuja escritura foi retomada por Edith Stein em 1939, quando já havia sido enviada para o Carmelo de Echt, na Holanda, para fugir da perseguição nazista, ela relata o quanto tinha aproveitado, para a sua análise da empatia, das intuições do próprio Husserl, que ela já vinha transcrevendo e organizando, utilizando-as para desenvolver o seu tema a ponto de não conseguir mais distinguir onde começava a sua própria análise desse fenômeno e até onde ia a análise feita pelo mestre no segundo volume de *Ideias*. Edith Stein encarava isso com naturalidade, pois se sentia colaboradora de Husserl. Esse sentimento havia se confirmado, para ela, quando ele a havia convidado para ser sua assistente. (STEIN, *Escritos autobiográficos*, p. 340 [Parte X, §4]).

<sup>59</sup> STEIN, E. *Selbstbildnis in Briefen III: Briefe an Roman Ingarden*. ESGA 4. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2006, p. 50 [Carta nº 12, de 20 de março de 1917] (*Cartas a Roman Ingarden*).

1917 a seu amigo, o filósofo Roman Ingarden (1893-1970)<sup>60</sup>, e complementa dizendo que ao tentar elucidar esse problema tinha novamente se deparado “com questões histórico-filosóficas” das quais iria se ocupar dali em diante<sup>61</sup>.

É interessante notar que essa observação foi feita no início de 1917, quando Edith Stein era a assistente de Husserl. Isso retrata bem sua relação com o mestre: reconhecê-lo como criador da fenomenologia e portador de um método rigoroso de análise filosófica não a impedia de discordar dele em alguns pontos e seguir aprofundando-os em suas próprias pesquisas<sup>62</sup>.

Edith Stein permanece assistente de Husserl por dois anos, deixando de sê-lo em fevereiro de 1918. Em outra carta a Ingarden, escrita em 19 de fevereiro de 1918, Edith Stein conta que conversou com Husserl e provavelmente não iria mais permanecer como sua assistente, dando a entender que preferia ficar mais livre para voltar a se dedicar às suas próprias investigações<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> Roman Ingarden, filósofo católico polonês, foi um dos amigos com quem Edith Stein manteve durante muitos anos um longo intercâmbio de cartas, nas quais tratavam principalmente de temas filosóficos. Ele, como outros fenomenólogos do grupo reunido em torno de Husserl, compartilhava da fé cristã.

<sup>61</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>62</sup> Edith Stein sempre procurou deixar claro que essas diferenças com Husserl não se referiam ao método fenomenológico criado por ele, mas à sua aplicação em problemas filosóficos específicos que ela queria aprofundar, especialmente no que diziam respeito à estrutura da pessoa. Ela sentia-se colaboradora de Husserl e não apenas uma discípula. Por ter compreendido o método fenomenológico com certa facilidade, logo se propôs, assim como Conrad-Martius, a aplicar o método a problemas que Husserl ainda não tinha tido tempo para aprofundar. Sobre as particularidades do pensamento das duas filósofas, ver ALES BELLO, A. *A fenomenologia do ser humano: Traços de uma filosofia no feminino*. Trad. Antonio Angonese. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

<sup>63</sup> “No fundo, não posso suportar a ideia de me colocar à disposição de alguém. Posso me colocar à disposição de um *tema*, e posso fazer qualquer coisa por amor a uma pessoa, mas estar a serviço de outrem, dizendo, em poucas palavras, obedecer, isso eu não posso. E se Husserl não consegue se acostumar com isso, a me ver como colaboradora – tal como sempre vi nossa relação, também com relação à teoria – nós teremos, pois, de nos separar. Sentiria muito porque acredito que a partir de então haverá pouca esperança de acordo entre Husserl e a ‘juventude’”. Aqui, Edith Stein se refere aos jovens fenomenólogos que permaneciam unidos a Husserl e que tinham-na, por vezes, como mediadora entre eles e o mestre. (STEIN, *Cartas a Roman Ingarden*, p. 72 [Carta 28, de 19/02/1918]).



Nessa mesma carta, Edith Stein comenta sua preocupação com os acontecimentos atuais daquele momento histórico e se questiona sobre a responsabilidade dos atos e o papel em que julgamos os seres humanos na história do mundo. Afirma que se sentiu atraída por uma passagem do Evangelho: “O Filho do homem parte, tal como foi determinado. Mas ai do homem por quem ele é entregue”<sup>64</sup>. Como entender a liberdade e a responsabilidade dos homens frente ao mundo e na história? Ela segue dizendo que isso não é fácil mas, a seu modo de ver, existem outras fontes que ela pretendia utilizar para a sua pesquisa:

A propósito, para mim religião e história se aproximam cada vez mais, e me parece que os cronistas medievais, que fixaram a história do mundo entre o pecado original e o juízo final, eram mais sagazes que os especialistas modernos, para quem, a partir de fatos cientificamente comprovados, o sentido da história se perdeu<sup>65</sup>.

Nesta carta, constatamos que Edith Stein já se interessava, em 1918, pela concepção de homem, de mundo e de história na tradição cristã. Mas naquele momento de sua vida as apreciações dos cronistas medievais não lhe pareciam “reivindicar nenhuma cientificidade”<sup>66</sup>. Sua postura com relação ao cristianismo vai se modificando à medida que ela começa a incorporar em sua análise da alma conteúdos provindos da leitura que fazia da Bíblia, especialmente dos Evangelhos, assim como de vários filósofos e teólogos cristãos, indicados por seus colegas fenomenólogos<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> Lucas 22, 22: „Zwar der Menschenson geht dahin, wie es beschlossen ist. Aber wehe dem Menschen, der ihn verraten wird“. (Apud STEIN, *Cartas a Roman Ingarden*, p. 72 [Carta 28, de 19/02/1918]).

<sup>65</sup> „Übrigens rücken Religion und Geschichte für mich immer näher zusammen, und es will mir scheinen, daß die mittelalterlichen Chronisten, die die Weltgeschichte zwischen Sündenfall und Weltgericht einspannten, kündiger waren als die modernen Spezialisten, denen über wissenschaftlich einwandfrei festgestellten Tatsachen der Sinn für Geschichte abhanden gekommen ist.“ STEIN, *Cartas a Roman Ingarden*, p. 72 [Carta 28, de 19/02/1918].

<sup>66</sup> „Auf Wissenschaftlichkeit erheben dieses Aperçus natürlich keinen Anspruch.“ (Idem, *ibidem*).

<sup>67</sup> Por meio da análise da experiência religiosa, Edith Stein vai abandonando os preconceitos racionalistas que afirmavam uma dualidade entre o campo da fé e o

Confirmando mais uma vez seu interesse pela natureza humana e pela alma, Edith Stein escreve a Roman Ingarden alguns meses mais tarde, em 10 de dezembro de 1918, rebatendo a acusação de idealismo, feita por ele, a Husserl e a ela, justificando que não se considerava idealista por que “amava a realidade, mas não de um modo equivocado, e sim a realidade em geral e sim uma realidade bem muito determinada: a alma humana, a do indivíduo e a dos povos”<sup>68</sup>.

Esses temas vinculados à natureza humana, tanto no âmbito individual quanto no intersubjetivo, na relação das pessoas entre si e na relação do ser humano com Deus, vão sendo desenvolvidos por Edith Stein ao longo de toda a sua vida, sempre se mantendo fiel ao método fenomenológico que aprendeu de Husserl. No entanto, suas pesquisas aos poucos vão sofrendo uma transformação, pois à medida que percebe a experiência religiosa nos outros e se interessa por entender a possibilidade do ato empático entre um ser humano e Deus, começa a se abrir para essa experiência, percebendo-se, ela mesma, aos poucos transformada<sup>69</sup>. De uma visão exterior e puramente objetiva da

---

da razão. O contato com os autores da tradição cristã a levam a descobrir a fé como ato da inteligência: é pela razão, em unidade com a vontade, que o ser humano adere ao mistério de Deus, aceitando que esse mistério ultrapassa a razão em sua capacidade demonstrativa. Edith Stein elaborará mais tarde uma grande síntese entre a fenomenologia e a metafísica cristã na forma de uma “ontologia fundamental” e a apresentará em sua grande obra, *Ser finito e ser eterno: Ensaio de uma ascensão ao sentido do ser*. (STEIN, E. *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins*. ESGA 11/12. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2013). Sobre o tema, ainda consultar o capítulo 3 de SAVIAN FILHO, J. *Fé e Razão: Sentido e possibilidade de uma filosofia cristã segundo Edith Stein*. São Paulo: Loyola, 2005.

<sup>68</sup> „Gewiß, ich liebe die Realität, aber nicht schlechtweg, sondern, eine ganz bestimmte: die menschliche Seele, die der einzelnen und der Völker.“ (STEIN, *Cartas a Roman Ingarden*, p. 118 [Carta 62]). A realidade que interessa ao fenomenólogo deve ser abordada de modo eidético, em sua essência, o que para Husserl e Edith Stein não configura um tipo de “idealismo”, pois o real não é negado, apenas colocado entre parênteses. De seu interesse eidético pela realidade surgirão os dois textos, já mencionados: *Causalidade psíquica e Indivíduo e comunidade*, ambos escritos entre 1918-1920 e publicados conjuntamente em 1922 no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, sob o título “*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*” (*Contribuições à fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito* ou, simplesmente, *Contribuições*). ESGA 6. Friburg–Basen–Wien: Herder, 2010.

<sup>69</sup> Ver nota 48.

consciência religiosa ela passa, paulatinamente, a vivenciar este fenômeno em sua própria vida, assumindo uma postura existencial<sup>70</sup>.

#### §4. Edith Stein, discípula e colaboradora de Husserl

Apesar de ter deixado de ser assistente de Husserl em fevereiro de 1918, Edith Stein nunca deixa de empregar o método fenomenológico e com frequência inicia suas obras fazendo referências explícitas a Husserl, citando especialmente o segundo volume de *Investigações Lógicas*<sup>71</sup> e o primeiro volume de *Ideias*<sup>72</sup>. Na tese sobre a empatia (1916), ao apresentar o método que utiliza para a investigação dos atos empáticos<sup>73</sup>, ela faz referência explícita a *Ideias I*. Em nota, pressupõe que o leitor “esteja familiarizado com a fenomenologia, com os seus objetivos e com o método adotado por ela”<sup>74</sup>. Tal referência era de se esperar, pois Edith Stein defendeu sua tese sob orientação do próprio Husserl. Mas, além disso, ela continuará se reportando à obra dele em seus trabalhos posteriores, especialmente quando especifica o método utilizado em sua própria análise filosófica.

Nas lições dadas no semestre de 1932-1933 sobre *A estrutura da pessoa humana*, Edith Stein cita o método fenomenológico a ser utilizado remetendo-se às *Investigações Lógicas*<sup>75</sup>. Ao falar desta escolha para a análise sistemática da estrutura da pessoa<sup>76</sup>, ela justifica a utilização do método fenomenológico de Edmund Husserl por meio de dois argumentos: (1) Primeiro,

---

<sup>70</sup> A incorporação de elementos da tradição cristã sem se afastar do método de Husserl será uma marca constante do pensamento fenomenológico de Edith. Ao passar da observar à relação do ser humano com Deus em primeira pessoa, vivenciando-a, ela aprofunda e desenvolve ainda mais sua análise da pessoa humana.

<sup>71</sup> HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Husserliana XIX*. Halle: 1901; ed. rev. 1922. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984. (*Investigações Lógicas II: Investigações sobre a fenomenologia e a teoria do conhecimento*).

<sup>72</sup> Op. cit.

<sup>73</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 11-14 [Parte II, Capítulo II, §1].

<sup>74</sup> Idem, p. 12 [Parte II, Capítulo II, §1, nota 2].

<sup>75</sup> STEIN, *A estrutura da pessoa humana* p. 28 [Parte II, Capítulo II, §2, nota 43].

<sup>76</sup> Idem, *ibidem*.

um método apropriado para uma antropologia filosófica que não analisa apenas o homem e sua relação com os outros e o mundo, mas inclui também sua relação com Deus, deve ser filosófico e não teológico<sup>77</sup>. Apesar de utilizar conteúdos oriundos da tradição cristã, Edith Stein afirma categoricamente que tal análise permanece sempre filosófica, e entre os métodos filosóficos, ela privilegia um método sistemático, que vá direto às coisas nelas mesmas – no caso, “à ideia de homem”<sup>78</sup>. Tal método é desenvolvido pela fenomenologia. (2) O segundo motivo é a convicção de que tal método fenomenológico “já foi aplicado pelos grandes filósofos de todos os tempos, se bem que de modo não exclusivo, nem acompanhado de uma reflexão clara sobre o próprio modo de proceder”<sup>79</sup>, tal como se encontra em Husserl. Essa convicção concede a Edith Stein a liberdade para buscar nesses “grandes filósofos” elementos que possam complementar e aprofundar a análise filosófica da pessoa humana.

Na terceira obra que analisaremos aqui, *Ciência da cruz*, embora trate de um tema da mística cristã (portanto, centrado eminentemente num contexto religioso), Edith Stein utiliza como pano de fundo sua compreensão da pessoa obtida por meio do método fenomenológico. Embora não faça uma alusão direta ao método empregado, refere-se a ele implicitamente ao tratar do tema da alma, apontando a necessidade de “esclarecer de maneira puramente espiritual e abstrata aquilo que até então havia colocado por meio de figuras espaciais que, apesar de imprescindíveis, são equívocas e sujeitas a mal-

---

<sup>77</sup> Edith Stein cita aqui o prólogo da *Summa theologiae* de Santo Tomás, na qual se esclarece a diferença entre o saber filosófico e o saber teológico e justifica a independência de ambos com perfeita clareza, distinguindo-os tanto pelo seu objeto quanto pelo seu método. “O objeto da teologia é Deus, e quando ela trata do mundo enquanto o modo de ser próprio de Deus, como criador e redentor, é necessário incluir em sua exposição a origem das coisas em Deus e o retorno delas a ele. O objeto da filosofia é o mundo criado, e quando trata de Deus, o faz apenas enquanto detecta que as criaturas a ele se remetem [*Hinweise auf Gott vorfindet*]”. (STEIN, *Idem*, *ib.*, p. 27 [§1]).

<sup>78</sup> *Idem*, *ib.*

<sup>79</sup> „Die Methode, mit der ich eine Lösung der Probleme suche, ist die phänomenologische, d. h. die Methode, wie sie E. Husserl ausgebildet und im II. Band seiner Logischen Untersuchungen zuerst angewendet hat, die aber nach meiner Überzeugung von den großen Philosophen aller Zeiten bereits angewendet wurde, wenn auch nicht ausschließlich und nicht mit reflektiver Klarheit über das eigene Verfahren.“ (*Idem*, *ib.*, p. 28 [§2]).

entendidos”<sup>80</sup>. Ela propõe uma abordagem fenomenológica das categorias antropológicas implicadas na linguagem mística, identificando um exterior e um interior da alma e aprofundando a análise desse interior<sup>81</sup>.

Além dessa indicação indireta na obra *Ciência da cruz*, outro forte indício de que Edith Stein permaneceu fiel ao método de Husserl nesse último período de sua vida, quando já se encontra na ordem das Carmelitas Descalças, é o fato de citar Husserl no início do prefácio de sua obra mais importante, *Ser finito e ser eterno*<sup>82</sup>. Ela diz (referindo-se a si mesma em terceira pessoa) que a autora daquela obra “havia sido formada na escola de Husserl e escrito uma série de trabalhos segundo o método fenomenológico”<sup>83</sup>. A formação recebida havia deixado nela “uma marca indelével, impossível de ser negada”<sup>84</sup>. Acrescenta que é assim que surge seu interesse em confrontar o mundo filosófico que lhe serviu de formação – a fenomenologia de Husserl – com aquele mundo que ela havia encontrado – o caminho de Cristo e da Igreja –, partindo de Santo Tomás<sup>85</sup>, mas sem se restringir a ele<sup>86</sup>. Desse encontro com

---

<sup>80</sup> „Es ist wichtig, sich möglichst rein geistig und unbildlich klarzumachen, was hier in räumlichen Bildern ausgesprochen ist. Diese Bilder sind kaum zu entbehren. Aber sie sind vieldeutig und mißverständlich.“ (STEIN, *Ciência da cruz*, p. 132 [Parte II, Capítulo 2, §3.b]).

<sup>81</sup> Idem, *ibidem*. Como vimos na Introdução, esse percurso rumo ao interior da própria alma foi empreendido por Edith Stein: teoricamente, a partir da obra sobre a empatia e atingindo sua maturidade nas lições sobre a estrutura da pessoa humana; existencialmente, por meio de sua adesão pessoal à fé cristã. Por sua vivência pessoal e pela relação empática com amigos e vários autores cristãos, libertou-se. Libertou-se do dualismo racionalista de fé e razão, complementando e enriquecendo com elementos da tradição cristã sua análise fenomenológica da pessoa humana, tanto individual quanto comunitariamente.

<sup>82</sup> STEIN, E. *Endliches und ewiges Sein*. ESGA 11/12. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

<sup>83</sup> „Sie war in der Schule Edmund Husserls herangebildet und hatte eine Reihe von Arbeiten nach phänomenologischer Methode geschrieben.“ (STEIN, *Ser finito e ser eterno*. Prefácio).

<sup>84</sup> „[...] er hatte schon eine sehr feste Prägung, die sich nicht verleugnen konnte.“ (Idem, *ibidem*).

<sup>85</sup> Edith Stein também cita neste prefácio o texto em que ela confronta as filosofias de Husserl e de São Tomás: *A fenomenologia de Husserl e a filosofia de São Tomás*, publicado no *Festschrift* pela comemoração dos 70 anos de Husserl. (STEIN, E. *Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*. ESGA 23. Halle: Niemeyer, 1929, p. 315 e seg.). Este texto foi traduzido para o português: STEIN,

a tradição filosófica cristã resulta um aprofundamento do tema que lhe era caro desde seus estudos na Breslávia: a análise da natureza humana e, junto com ela, a essência da alma e de seu núcleo profundo como “lugar” onde “mora” a liberdade do Eu<sup>87</sup>.

## §5. A fenomenologia como ciência rigorosa e a importância do método

Falaremos dos principais aspectos e pressupostos do método fenomenológico que conduziu a análise da alma nas três obras de Edith Stein estudadas nesta dissertação. Utilizaremos também a obra *Introdução à filosofia*<sup>88</sup>. Ela foi escrita provavelmente entre 1917 e 1918, logo após a publicação da tese doutoral sobre a empatia, no período em que Edith Stein era assistente de Husserl. Esse texto foi revisado e utilizado por ela em 1920, quando não trabalhava mais com o seu professor, para ministrar aulas de introdução à filosofia em sua casa<sup>89</sup>. Nesse período, esteve empenhada em divulgar o método fenomenológico de Husserl de um modo rigoroso, mas ao mesmo tempo didático<sup>90</sup>. Também iremos nos reportar a *Ideias* e às três obras indicadas na Introdução, nas partes em que Edith Stein trata do método.

---

"O que é filosofia? Um diálogo entre Edmund Husserl e Tomás de Aquino". In: *Scintilla: Revista de filosofia e mística medieval*. Curitiba, v. 2, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 2005.

<sup>86</sup> Além de traduzir as *Quaestiones disputatae de veritate* de São Tomás, Edith Stein leu outras obras (sobretudo *De ente et essentia* e partes da *Summa theologiae*). Sua formação na literatura cristã não se limitou, porém, ao estudo de São Tomás; prova disso é ela ter escrito sobre tantos autores cristãos, tais como Santo Agostinho, Duns Escoto, São João da Cruz, Santa Teresa D'Ávila, entre outros.

<sup>87</sup> Valendo-se dos escritos místicos de São João da Cruz e santa Teresa d'Ávila, Edith Stein trata do interior da alma como uma “morada” onde o homem se encontra consigo mesmo, em liberdade, e com Deus. STEIN, *Ciência da cruz*, p. 132-139 [Parte II, Capítulo 2, §3.b: „Seele, Ich und Freiheit“].

<sup>88</sup> STEIN, E. *Einführung in die Philosophie*. ESGA 8. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

<sup>89</sup> Em carta a Ingarden, de 30 de abril de 1920, Edith Stein escreve contando que está cansada de tentar aceder a uma cátedra universitária e pretende empregar de um modo melhor suas forças e seu tempo. Tinha começado a dar aulas em sua casa, de introdução à filosofia do ponto de vista da fenomenologia e mesmo sem ter feito nenhum tipo de divulgação já estava com trinta alunos. (STEIN, *Cartas a Roman Ingarden*. ESGA 4. Carta 68, de 30 de abril de 1920).

<sup>90</sup> Lembramos que, nesse período, Adolf Reinach, que muitas vezes atuava como mediador entre Husserl e seus alunos, havia falecido e Edith Stein estava

Desde o primeiro contato com a fenomenologia, Edith Stein percebeu estar diante de uma nova proposta: ela não indica apenas uma nova metodologia para “a clarificação e a fundamentação última de todo conhecimento”<sup>91</sup>, mas a fenomenologia se identifica com seu próprio método, nos conduzindo a “um campo infinito aberto à investigação pura”<sup>92</sup>. Como podemos chegar a tal campo? Para se atingir a certeza e o rigor investigativo que a fenomenologia se propõe é preciso “excluir de suas considerações tudo o que se pode duvidar”<sup>93</sup>, ou seja, tudo que não pertence ao que a coisa é em si mesma, à sua essência ou a seu sentido. A fenomenologia de Husserl parte da constatação da capacidade do ser humano de captar a essência das coisas mesmas tal como se apresentam para nós<sup>94</sup>, abstraídas de suas particularidades.

Nas lições sobre a estrutura da pessoa humana, Edith Stein define a intuição como a capacidade que temos de captarmos as essências das coisas:

---

preocupada em continuar a divulgação da fenomenologia, ciente da pouca capacidade comunicativa e didática de Husserl.

<sup>91</sup> „Ziel der Phänomenologie ist Klärung und damit letzte Begründung aller Erkenntnis.“ (STEIN, *O problema da Empatia*, p. 11 [Parte II, §1]).

<sup>92</sup> „In Wahrheit bleibt noch ein unendliches Feld reiner Forschung übrig.“ (Idem, *ibidem*).

<sup>93</sup> „[...] schaltet sie aus ihren Betrachtungen alles aus, was irgendwie 'bezweifelbar' ist, was sich irgend beseitigen läßt.“ (Idem, *ib.*).

<sup>94</sup> A palavra essência usada por Husserl vem da palavra grega: *eidos* cujo sentido específico para a fenomenologia não entra na discussão se é possível para o ser humano apreender as coisas em si mesmas, tal como disputam o empirismo e o idealismo. A fenomenologia parte de um pressuposto que, segundo Husserl, é anterior a essa discussão: A essência das coisas é captada de modo intuitivo por nós, mas pode ser apreendida de modo reflexivo pela redução eidética. Ao operar a redução dos fenômenos às suas essências o método fenomenológico nos permite analisar o que cada fenômeno tem como atribuições ou predicados essenciais, sem os quais ele não seria aquilo que é. Tal redução só é possível pelo fato de o ser humano ser naturalmente capaz de captar o sentido, a essência das coisas. Husserl trata desse tema no primeiro capítulo da primeira seção de *Ideias I*. Para um maior esclarecimento vide verbete “essência” em ALFIERI, F. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein*. Org. e trad. Clío F. Tricarico. Pref. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Perspectiva, 2014. p.127-129.

A intuição não é somente a percepção sensível de uma coisa determinada e particular, tal como essa coisa está aqui e agora. Há uma intuição do que a coisa é em essência e isso pode ter um duplo significado: pode significar aquilo que a coisa é por seu *ser próprio*, como também aquilo que ela é por sua *essência universal*. [...] O ato no qual se capta a essência é uma *percepção espiritual*, que Husserl denominou *intuição*. A intuição reside em cada experiência singular como fator indispensável, pois não poderíamos falar de seres humanos, animais e plantas, se em cada “isto” que percebemos aqui e agora não colhêssemos um universal que indicamos com um nome universal. Mas a intuição pode se separar dessa experiência particular e ser considerada por si mesma<sup>95</sup>.

A capacidade que temos de captar as essências das coisas nos permite separar no mundo o fenômeno das coisas tal como se apresentam, isolando nelas o que permanece inalterado, seu sentido. Resta nesse campo de investigação pura “o fenômeno do mundo em sua totalidade”<sup>96</sup>, assim como também o sujeito enquanto capaz de apreender em suas vivências a essência do fenômeno e, ao mesmo tempo, apreender-se como “sujeito de vivências”<sup>97</sup>.

Edith Stein explica em seu curso introdutório de fenomenologia que o método fenomenológico não pode se fundamentar sobre os resultados de alguma ciência positiva, pois cada ciência positiva aborda um campo restrito do conhecimento e utiliza métodos específicos para seu campo.

A fenomenologia se propõe a não utilizar os resultados obtidos pelas ciências particulares, tanto as ciências naturais (física, química, biológica –

---

<sup>95</sup> „Anschauung ist nicht nur sinnliche Wahrnehmung eines bestimmten, einzelnen Dinges, wie es hier und jetzt ist; es gibt eine Anschauung dessen, was es seinem Wesen nach ist, und das kann wiederum ein Doppeltes heißen: was es seinem *eigentlichen Sein* nach ist und was es *seinem allgemeinen Wesen* nach ist. [...] Der Akt, in den das Wesen erfaßt wird, ist eine *geistig Anschauung*, die Husserl *Intuition* genannt hat. Sie steckt in jeder Einzelerfahrung als ein unentbehrlicher Faktor – wir könnten nicht von Menschen, Tieren, Pflanzen sprechen, wenn wir nicht in jedem Dies, das wir hier und jetzt wahrnehmen, ein Allgemeines erfassen würden, das wir mit dem allgemeinen Namen bezeichnen –, kann aber davon losgelöst und für sich vollzogen werden.“ (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 28 [Parte II, Capítulo II, §2]).

<sup>96</sup> „So bleibt das ganze ‚Weltphänomen‘“. (STEIN, *O problema da Empatia*, p.12. [Parte II, §1: “O método de investigação”]).

<sup>97</sup> Idem, *ibidem*. Veremos adiante como a fenomenologia define o sujeito de vivências e no quê consistem.



incluindo a psicologia empírica) como as humanas (ou as ciências do espírito), pois elas descrevem seus objetos buscando esclarecer de modo causal a sua gênese real, partindo de interpretações prévias não fundamentadas. A filosofia também precisa, como conhecimento rigoroso, colocar entre parênteses tudo o que consideramos em geral como resultado da experiência, analogamente ao que fez Descartes em sua dúvida metódica<sup>98</sup>.

Tampouco pode se valer de um método baseado na experiência natural e pré-científica, pois a filosofia não se fundamenta nas características particulares e variáveis que podem ser associadas aos objetos individuais, objeto de estudo das ciências empíricas e positivas que, por sua vez, fundamentam-se em verdades essenciais que elas pressupõem como evidentes. Chega-se a este campo da investigação pura passando-se pelos dois tipos de redução fenomenológica. Tais reduções se referem a dois campos do nosso conhecimento, que estão intimamente interligados entre si: no campo objetivo temos a redução eidética, que busca o sentido dos fenômenos tais como aparecem para a consciência, e no campo subjetivo, da consciência, temos a redução transcendental, que trata do sujeito que é capaz de compreender o sentido das coisas à sua volta.

## **§6. A redução eidética**

O tema da redução fenomenológica é exposto por Husserl na segunda seção de *Ideias I*, intitulada: “A consideração fenomenológica fundamental”. A redução fenomenológica (*phänomenologische Reduktion*) também é chamada de *Ausschaltung*, que pode ser traduzida por “colocar entre parênteses” ou “colocar fora do circuito”. Este termo técnico é empregado por Husserl não no sentido de exclusão ou eliminação, pois o que é “reduzido” não é anulado, mas apenas não é levado em consideração como objeto de análise no âmbito da fenomenologia pura. Trata-se da operação que Husserl, servindo-se do termo grego clássico, chama de *epoché*.

---

<sup>98</sup> STEIN, Adiante, no §6, explicaremos a expressão “colocar entre parênteses”.

Husserl define a fenomenologia como “uma nova maneira de se orientar, inteiramente diferente da orientação natural na experiência e no pensar”<sup>99</sup>. Esse novo modo de pensar é alcançado por meio das reduções fenomenológicas, “em conformidade com o qual poderemos remover as barreiras cognitivas inerentes à essência de todo modo natural de investigar”<sup>100</sup>. O modo natural de conhecer é caracterizado por Husserl como “conhecimento de fato” e distingue-se do “conhecimento de essência”.

A fenomenologia é “ciência de essências” e serve de fundamento para todas as outras ciências empíricas, que são “ciências de fato”<sup>101</sup>. Essa distinção não é percebida no modo natural de conhecer, onde fato e essência se manifestam numa unidade. Da mesma forma que as ciências de fato estão vinculadas intimamente às ciências de essência, embora cada uma siga um princípio diferente, todo fato possui uma essência em sua base, e toda essência se manifesta por meio de um fato individual que lhe corresponde. Por exemplo, falamos que Sócrates é homem, e que ser homem é a sua essência. Essa mesma essência se encontra em Platão. Entendemos o que significa “ser homem” de modo essencial, mas toda vez que quisermos representar essa essência teremos de olhar para algo individual que lhe corresponde: Sócrates, Platão ou qualquer outro ser humano. Por meio da intuição somos capazes de separar a essência de suas características acidentais, assim como de vinculá-la a outras características. Também podemos falar dessas essências puras indo numa direção oposta à do conhecimento natural, aplicando as reduções propostas pela fenomenologia.

Por meio da redução eidética, a *epoché*, abstermo-nos de fazer considerações sobre os fatos com seus conteúdos concretos<sup>102</sup>. Deste modo, a

---

<sup>99</sup> HUSSERL, *Ideias I*, p. 27 [Introdução].

<sup>100</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>101</sup> Idem, *ib.*, p. 33-57 [Seção I, Capítulo I].

<sup>102</sup> Segundo Husserl “não se deve confundir a *epoché* [εποχή] em questão aqui com aquela exigida pelo positivismo, contra a qual ele mesmo peca, como tivemos de nos convencer. Não se trata agora de tirar de circuito todos os preconceitos que turvam a pura objetividade da investigação, não se trata da constituição de uma ciência ‘livre de teoria’, ‘livre de metafísica’, pela redução de toda fundação àquilo que se encontra de modo imediato, nem tampouco de meios de atingir fins cujo

fenomenologia parte de *determinações de princípios*, entendidas em sentido concreto. São amostragens de princípios, exprimindo diferenças que nos são diretamente dadas pela *intuição*, sem interpretações e sem ser fundamentadas em conceitos filosóficos.

Na obra *O problema da empatia*, ao falar sobre o método utilizado para a análise dos atos empáticos<sup>103</sup>, Edith Stein retoma as reduções propostas por Husserl, sustentando que a fenomenologia, para atingir o objetivo de olhar para as coisas nelas mesmas, em suas essências, deve excluir de suas considerações tudo o de que se pode duvidar.

Se a filosofia deve ser um âmbito de conhecimento rigoroso, não podendo se fundamentar nos resultados das ciências positivas, visto que são variáveis e sujeitos a erros, também precisa colocar entre parênteses tudo o que sabemos pela experiência. O que nos resta? Edith Stein escreve que para Descartes restava a dúvida, mas com a fenomenologia de Husserl percebemos que, além da dúvida, resta também a percepção cuja fiabilidade é colocada em dúvida<sup>104</sup>. Essa percepção é o conhecimento do sujeito que duvida e com este permanece “toda vivência em geral, todo o âmbito da *consciência*”<sup>105</sup>.

---

valor não está em questão. Aquilo que *exigimos* está em outro plano. O mundo inteiro posto na orientação natural, encontrado realmente na experiência e tomado inteiramente ‘sem nenhuma teoria’, tal como é efetivamente experimentado e claramente comprovado no nexos das experiências, não tem agora valor algum para nós, ele deve ser posto entre parênteses sem nenhum exame, mas também sem nenhuma constatação. Da mesma forma não importa quão boas elas sejam, não importa se são fundadas positivamente ou de algum outro modo: todas as teorias e ciências que se referem a este mundo devem sucumbir ao mesmo destino”. (Idem, ib., p. 81 [§32]).

<sup>103</sup> STEIN, *O Problema da Empatia*, p. 11-14 [Parte II, §1].

<sup>104</sup> Edith Stein indica que se por um lado a dúvida metodológica de Husserl é ainda mais radical do que a de Descartes, visto que também propõe colocar em dúvida o sujeito que duvida em suas particularidades, por outro lado Husserl não reduz, como Descartes, a consciência à atividade cognitiva, mas a amplia para todas as vivências do sujeito. (STEIN, E. *Einführung in die Philosophie*. ESGA 8. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010. p. 16-17. *Introdução à filosofia*).

<sup>105</sup> “E não resta apenas a dúvida, mas também a percepção cuja fiabilidade se põe em dúvida, enquanto tal percepção é vivência do sujeito que duvida, e resta, portanto, toda vivência em geral, todo o âmbito da consciência”. No original: „*Und nicht nur der Zweifel [Rest bestehen] sondern auch die Wahrnehmung, deren Zuverlässigkeit angezweifelt wird, als Erlebnis des zweifelnden Subjekts, und so*”.

## §7. A redução ao sujeito transcendental e o Eu puro: *noesis e noema*

No texto sobre a empatia, Edith Stein argumentará que, após a redução fenomenológica, a própria experiência vivida da coisa não pode ser posta fora de circuito, tampouco o seu correlato, ou seja, “o fenômeno da coisa em sua plenitude”<sup>106</sup>, restando assim o âmbito do Eu puro. Mas ela própria reconhece que “é difícil entender como se pode suspender o ato de por a existência e ao mesmo tempo conservar o caráter da percepção em sua plenitude”<sup>107</sup>.

Para entendermos de um modo mais claro a redução ao sujeito transcendental, usaremos um exemplo que a própria Edith Stein dá no texto da *Introdução à filosofia*, que nos permite compreender como no âmbito da consciência já reduzido podemos obter conhecimentos absolutos: vemos, ao longe, um objeto voando que julgamos ser um pássaro, mas, ao fixar mais atentamente nossa atenção, percebemos que era apenas uma folha caindo. Percebemos que a afirmação de que era um pássaro, quando se tratava apenas de uma folha, é errônea, mas a percepção em si não é enganosa: não podemos suprimir o fato de que tivemos a impressão de ter visto um pássaro voando, mesmo após nos darmos conta de que não era um pássaro, mas uma folha<sup>108</sup>. Tudo o que pertence ao *fenômeno* – a percepção do voo de um pássaro – pode ser descrito e essa descrição segue verdadeira, mesmo que a percepção tenha se mostrado “enganosa”. Eis o campo da vivência no *âmbito*

---

*jedes Erlebnis überhaupt, die ganze Domäne des Bewußtseins.*“ Grifo da autora. A radicalização da dúvida inclui colocar entre parênteses o próprio sujeito que se questiona em suas particularidades, o que Husserl chamará de redução ao sujeito transcendental. (STEIN, E. *Einführung in die Philosophie*. Edith Steins Werke [ESW]. v. VIII. Louvain–Freiburg–Basel–Wein: Herder, 1994. p. 17. OC II, p. 681).

<sup>106</sup> „[...] dem vollen Dingphänomen“. (STEIN, *O problema da Empatia*, p. 11. [Parte II, §1: “O método de investigação”]).

<sup>107</sup> Es bereitet Schwierigkeiten einzusehen, wie es möglich ist, daß die Existenzsetzung aufgehoben sein und doch der volle Wahrnehmungscharakter erhalten bleiben soll. (Idem, *ibidem*, p. 12).

<sup>108</sup> O erro reside no juízo que foi feito a partir da vivência perceptiva que, como tal, não pode ser “errada” em sua essência, visto que se efetivou uma percepção do sujeito.

da consciência<sup>109</sup> que nunca se dá de modo isolado, mas aponta necessariamente para o seu objeto.

Visto que toda consciência é sempre “consciência de algo”<sup>110</sup>, encontramos nela dois âmbitos distintos, que Husserl chamará de *noesis* e *noema*: (1) no dado subjetivo da vivência – *noesis* –, que chamamos de *intenção*, temos o ato do sujeito que percebe um objeto individual existente, com um conteúdo determinado, e dirige-se a ele; (2) no dado objetivo – *noema* – temos o objeto a que se refere a vivência, aquilo que está em oposição ao sujeito e em relação com ele, ou seja, um objeto que se manifesta, de tal ou tal modo, ao sujeito; em outras palavras, o âmbito do fenômeno.

No dado objetivo, temos de levar em conta um detalhe muito importante:

Quando eu, na atitude frente à vivência – a atitude fenomenológica –, descrevo um pássaro que voa, não estou descrevendo nenhuma coisa da natureza, não dou expressão a nenhuma experiência natural, não faço nada mais do que refletir fielmente o que foi incluído na vivência da percepção. A percepção é percepção de um objeto que se manifesta de um modo determinado. E isso continua sendo verdadeiro mesmo que a percepção tenha se mostrado enganosa e o objeto percebido não exista ou seja uma coisa diferente do que se pensava enquanto durava a vivência da percepção<sup>111</sup>.

Edith Stein afirma que, como consequência dessa simples constatação, o mundo dos objetos, ameaçado de desaparecer para nós pela eliminação da experiência natural [tal como ocorre na filosofia racionalista] agora se integra

---

<sup>109</sup> STEIN, *Introdução à filosofia*, p. 18.

<sup>110</sup> HUSSERL, *Ideias*, p. 201 [§87].

<sup>111</sup> „[...] wenn ich in der Einstellung auf das Erlebnis – der *phänomenologischen Einstellung* - den fliegenden Vogel beschreibe, so beschreibe ich kein Naturding, gebe keiner natürlichen Erfahrung Ausdruck, sondern gebe nur getreu wieder, was im Wahrnehmungserlebnis beschlossen liegt. Die Wahrnehmung ist Wahrnehmung eines so uns so erscheinenden Gegenstandes, und das bleibt wahr, auch wenn die Wahrnehmung sich als Täuschung herausstellt und der wahrgenommene Gegenstand nicht existiert oder noch etwas Anderes ist, als man meinte, solange das Wahrnehmungserlebnis dauert.“ (STEIN, *Introdução à filosofia*, p. 2018-19).

com um sentido diferente na reflexão fenomenológica<sup>112</sup>: não mais como mundo existente independentemente da consciência, tal qual e como a experiência natural o situa, mas como mundo/objeto correlato à vivência da consciência.

Edith Stein conclui dizendo que, ao operar a redução fenomenológica, nós não negamos a existência do mundo porque não fazemos uso da experiência natural, mas procedemos apenas a uma suspensão do juízo ou *epoché* dos conhecimentos da experiência natural. Por meio da *epoché*, deparamo-nos com um campo de conhecimentos absolutos: o terreno que fundamenta os fenômenos, o terreno das vivências puras, com tudo o que a elas pertence.

No dado subjetivo, após a redução, deparamo-nos com o sujeito e suas vivências:

“Eu”, o sujeito da vivência, que considero o mundo e a minha pessoa como fenômenos, “eu” estou na vivência e somente nela permaneço, pois não é possível cancelar ou colocar em dúvida, nem eu, nem a própria vivência<sup>113</sup>

As vivências são os atos em que captamos unidades de sentido dos mais variados tipos: sensível, afetiva, racional, física, psíquica, espiritual. Nessas vivências em sentido geral podemos distinguir as vivências intencionais, nas quais o sujeito se volta de modo consciente para o objeto, ou ainda, nas quais percebemos claramente que a consciência é “consciência de

---

<sup>112</sup> Idem, ibidem. Com essa observação, retomando o exemplo do pássaro/folha caindo, Edith Stein nos permite compreender de que modo o método de reduções fenomenológicas reintegram o mundo natural, sem que corramos o risco de se cair em um novo idealismo. Tampouco cedemos à sedução do empirismo que propõe a aplicação irrestrita do método das ciências naturais para a análise filosófica. Husserl trata longamente dessas duas atitudes em que pode recair a filosofia no segundo capítulo da primeira seção de *Ideias*, denominado “*mal-entendidos naturalistas*”. (Idem, ib., p. 59-72 [Capítulo II da Segunda Seção, §18-26])

<sup>113</sup> „[...] ‚ich‘, das erlebende Subjekt, das die Welt und die eigene Person als Phänomen betrachtet, ‚ich‘ bin im Erleben und nur in ihm und ebenso unbezweifelbar und unstreitbar wie es selbst.“ (STEIN, *O problema da Empatia*, p. 12 [Parte II, §1]).

algo”<sup>114</sup>. Existem diferentes tipos de vivências intencionais: as sensoriais, em que o sujeito percebe diante de si um ente corporal e existente em si mesmo, as da vontade, em que ele se dirige a um dever ser que ainda não é efetivamente, as simbólicas, em que ele se dirige a um ente por meio de outra coisa, um signo, as da fantasia e da memória, nas quais a corporeidade do objeto contemplado se dá por meio de imagens fabricadas ou reais etc. Edith Stein analisa essas vivências na tese sobre a empatia.

Também podemos falar de vivências puras. Chegamos a elas quando, de um lado, analisamos os fenômenos do ponto de vista das essências que eles revelam e, de outro, quando analisamos a vida do Eu desligada das contingências do seu aparecer (quando colocamos as particularidades de sua existência “entre parênteses”). Edith Stein dirá no seu curso de Introdução à filosofia que tais vivências puras são ponto de partida da fenomenologia<sup>115</sup>, pois nos permitem chegar ao Eu puro<sup>116</sup>. Logo, tais vivências não são estados psíquicos de um sujeito (os meus ou os de outra pessoa), campo este que é investigado pela psicologia. Nem são estados psíquicos do indivíduo humano em geral, pois os homens, juntamente com todos os seus estados físicos e psíquicos, pertencem ao mundo real, empírico, e por isso são descartados mediante redução fenomenológica ou suspensão do juízo. O sujeito, na fenomenologia, não é considerado em suas características psíquicas e corpóreas individuais, tampouco em sua posição no mundo social.

Como não posso sequer garantir ser a mesma pessoa com quem me deparo em meus sonhos, a dúvida fenomenológica de Husserl é ainda mais

---

<sup>114</sup> Husserl distingue o que chamamos de vivência em sentido amplo, como tudo o que se encontra no fluxo das vivências, e as vivências intencionais, que ele define como possuindo a “forma do *cogito*”, em que o sujeito se dirige para um objeto intencional. Entre as vivências em sentido amplo que não são intencionais encontramos todos os dados das sensações. Veremos as diferentes vivências em mais detalhes adiante, no capítulo II, sobre a análise da alma no texto da empatia. (HUSSERL, *Ideias I*, p. 190-197 [§84-86]).

<sup>115</sup> STEIN, *Introdução à filosofia*, p. 21.

<sup>116</sup> Ao chegar a uma primeira definição da empatia como experiência da consciência alheia, Edith Stein recorda mais uma vez que sua investigação se deu apenas no campo do “Eu puro, do sujeito do vivenciar, interpretando-o ora visto pelo lado do sujeito, ora pelo lado do objeto, sem levar em conta mais nada”. (Idem, *ibidem*).

radical do que a dúvida cartesiana. O que resta depois das dúvidas da percepção, do sonho, etc., não é o indivíduo real com seus estados psíquicos, mas o Eu puro como sujeito de vivências contraposto ao mundo<sup>117</sup>. O Eu puro não é outro Eu, contraposto ao Eu empírico, mas é esse mesmo Eu percebido de modo fenomenológico, por meio das reduções, visto no campo da investigação pura como sujeito de vivências que se manifesta contraposto ao mundo<sup>118</sup>. Sendo assim, o Eu puro, sujeito do simples vivenciar, pode ser apreendido fenomenologicamente ora na dimensão do sujeito (*noesis*), ora na do objeto (*noema*).

Edith Stein conclui as observações sobre o método em seu curso de Introdução afirmando que se o caráter da filosofia como ciência da essência foi compreendido, então se entenderá também que o método fenomenológico, como o método filosófico em geral, reclame para si ser o caminho para a solução dos problemas filosóficos fundamentais. Considerando que, de modo geral e inevitável, a cada “noesis” corresponde um “noema” – que a cada percepção pertence necessariamente uma coisa percebida; a cada querer, um objeto da vontade etc. – entenderemos que a *consciência* se contrapõe, necessariamente, a um *mundo*. Então, uma descrição essencial da consciência só pode efetuar-se quando se realiza conjuntamente a descrição da estrutura do mundo, da constituição essencial de todas as classes de objetos<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> Idem, ib., p. 24.

<sup>118</sup> Em *Ser finito e ser eterno*, Edith Stein explicita: “Husserl, ao se referir ao eu puro como este consciente imediato, disse que não tinha conteúdo e que não podia ser descrito: é um *Eu puro* e nada mais. Isto quer dizer que se trata do eu presente em cada atividade: *eu* percebo, *eu* penso, *eu* concluo, *eu* me alegro, *eu* desejo. O eu está orientado de tal ou qual maneira sobre o que é percebido, pensado, desejado etc.” („*Husserl sagt vom ihm, es habe keinen Inhalt und sei an sich unbeschreiblich: ‚reines Ich und nichts weiter‘. Das heißt, es sei das das in jedem, ich nehme wahr‘, ‚ich denke‘, ‚ich ziehe Schlüsse‘, ‚ich freue mich‘, ‚ich wünsche‘ usw. lebt und in dieser oder jeder besonderen Weise auf das Wahrgenommene, Gedachte, Gewünschte usw. gerichtet ist.*“) (STEIN, *Ser finito e ser eterno*, p. 51 [Parte II, §6]).

<sup>119</sup> A impossibilidade de se dissociar no campo das essências o dado objetivo (*noema*) do subjetivo (*noesis*), visto que a consciência sempre é “consciência de algo”, distingue a fenomenologia de Husserl do idealismo transcendental kantiano.



Na análise dos atos empáticos, Edith Stein fará essa descrição essencial das vivências da consciência e da estrutura do mundo correlato a ela, especialmente na sua relação com os outros sujeitos que ali se encontram<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> A intersubjetividade analisada por Edith Stein no âmbito da investigação pura por meio do ato empático impedirá que a fenomenologia seja interpretada como um tipo de solipcismo, pois a possibilidade do ato empático é garantida pela independência dos objetos com relação às vivências individuais.

## CAPÍTULO II – A ALMA NO ESTUDO SOBRE A EMPATIA

Em *O problema da empatia*, Edith Stein constata a possibilidade da experiência da vivência alheia pelo ser humano, a qual define por empatia, e se propõe a analisar como se dá tal experiência no campo da consciência pura. Ela relata em sua obra *Escritos autobiográficos* que havia procurado, em sua primeira parte (a qual não chegou até nós)<sup>121</sup>, “tornar compreensível a distinção entre as conexões espirituais (*geistiger Zusammenhänge*) e a simples percepção dos estados anímicos” (*seelischer Zustände*)<sup>122</sup>. Nessa mesma passagem, a autora salienta a utilização de um conceito amplo de alma (*Seele*), visto como vida anímica, e que se identifica quase que totalmente à psique<sup>123</sup>, assinalando uma distinção entre a vida psíquica e a vida espiritual.

---

<sup>121</sup> Infelizmente a primeira parte da tese apresentada em 1916 para a obtenção do doutorado não chegou até nós. Acredita-se que os manuscritos foram perdidos durante a perseguição nazista. A primeira parte não foi impressa com o restante da tese, pois, além de ter ficado demasiado extensa, Edith Stein temia que nela tivesse colocado ideias que o próprio Husserl ainda estava organizando para a publicação do segundo volume de *Ideias*, em cuja transcrição e organização ela vinha ajudando. Sua postura demonstra o quanto estava segura de ter aprendido com Husserl o método fenomenológico e que sentia-se capacitada a primeiramente aplicá-lo na análise dos atos de empatia e depois na constituição do ser humano como indivíduo psicofísico e sujeito espiritual. Na primeira parte do texto de *O Problema da Empatia*, Edith Stein faz um apanhado histórico e uma pesquisa bibliográfica da literatura a respeito do fenômeno da empatia desenvolvida até então, confrontando a sua própria análise, desenvolvida a partir da fenomenologia transcendental de Husserl com a posição dos fenomenólogos Theodor Lipps e Max Scheler, entre outros, assim como a do filósofo Wilhelm Dilthey (1833-1911). Wilhelm Dilthey (1833-1911) foi filósofo, teólogo, psicólogo, sociólogo e historiador alemão. Tratou de questões que interessaram a Husserl e Edith Stein, especialmente sobre a diferença entre as ciências naturais e as ciências do espírito. Em algumas partes do texto sobre a empatia, Edith Stein apresenta e confronta suas teorias, citando especialmente as seguintes obras: *Einleitung in die Geisteswissenschaften (Introdução às ciências do espírito)*, Leipzig, 1883; „*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*“ (“Conceitos sobre uma sociologia descritiva e analítica”) em *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1894; „*Beiträge zum Studium der Individualität*“ (“Contribuições para o estudo da individualidade”) em *Akten der Berliner Akademie*, 1896; e *Die Einbildungskraft des Dichters (A imaginação do poeta)*, Leipzig, 1905.

<sup>122</sup> „[...] um begreiflich zu machen, wie sich das Verstehen geistiger Zusammenhänge vom einfachen Wahrnehmen seelischer Zustände unterscheidet.“ (STEIN, *Escritos autobiográficos*, p. 28 [Parte X]).

<sup>123</sup> Nas lições que ministrou em 1920, sobre a fenomenologia, Edith Stein define a psique como aquele campo da alma que está em estreita relação com a realidade

Seu intuito era dialogar com as diferentes correntes da psicologia da época e apresentar o método fenomenológico como mais adequado para a análise do fenômeno empático. Esse conceito amplo de alma vai sendo aprofundado à medida que analisa o ato empático.

Na segunda parte da obra, intitulada de “A essência dos atos de empatia”<sup>124</sup>, Edith Stein percebe que, para se apreender a essência da vivência alheia e não apenas sua manifestação no campo dos fenômenos, é preciso entender “onde” se fundamenta na estrutura do indivíduo. Percebe que a vida anímica humana não pode ser compreendida se nos restringirmos aos limites da corporeidade física e da vida psíquica, vistas como dois âmbitos separados. O conceito de alma, junto com o da corporeidade e da vida psíquica, precisariam ser mais explorados.

Na terceira parte, “A constituição do indivíduo psicofísico”<sup>125</sup>, Edith Stein passa a analisar o indivíduo em sua estrutura constitutiva e em suas relações com os outros indivíduos, tornadas possíveis pelo ato empático. A alma se reveste de uma nova coloração, agora como um princípio que não apenas manifesta a vida específica do ser humano, sua “substância”, mas também integra os diferentes âmbitos ou estratos em uma unidade. Habitado por esse princípio único substancial, não é possível separar o físico, ou puramente corpóreo, do psíquico em cada indivíduo. A alma é apreendida como “unidade

---

material do corpo animal ou humano. Ela se contrapõe à consciência, pois insere-se necessariamente nas categorias supremas da realidade, ao passo que a consciência pode ser concebida, em sua pureza, subtraída e contraposta à conexão com o que há de existente. Psique é “uma *substância*, uma unidade concreta de condições ou propriedades interiores (*accidentes*), que ao longo da duração de seu ser atravessa por uma série de estados (*modi*). Ela e suas propriedades estão submetidas de modo determinado a mudanças regulares com dependência das circunstâncias reais nas quais se encontram: estão submetidas à categoria da *causalidade*” No original, „*Sie ist eine Substanz, eine konkrete Einheit innerer Beschaffenheiten oder Eigenschaften (Accidentien), und macht während der Dauer ihres Seins eine Reihe wechselnder Zuständlichkeiten (modi) durch. Sie und ihre Eigenschaften unterliegen bestimmt geregelten Veränderungen in Abhängigkeit von den realen Umständen, in denen sie sich befinden: sie unterstehen der Kategorie der Kausalität*“. (STEIN, *Introdução à filosofia*. ESGA 8., p. 124).

<sup>124</sup> “„Das Wesen der Einfühlungsakte”. “. In: STEIN, *O problema da empatia*.(Idem, ibidem).

<sup>125</sup> „Die Konstitution des psychophysischen Individuums“. (Idem, ib.).

substancial”<sup>126</sup>, conceito que possibilitará a compreensão do modo de ser das relações intersubjetivas, apontando, de um lado, para a existência de uma estrutura comum a todos os seres humanos – o fato de que todos eles possuem a mesma “substância” ou alma –, e de outro, que essa substância comum não nega a individualidade de cada um, sua “unidade”, que permanece soberana. No final da terceira parte, ela mostra que a compreensão do indivíduo como psicofísico é insuficiente, tanto para explicitar a essência do fenômeno da empatia quanto para assegurar que cada indivíduo não deve ser tomado apenas como “parte” integrante de um todo maior, afirmando as particularidades da alma de cada um.

Na quarta e última parte, "A empatia como compreensão das pessoas espirituais"<sup>127</sup>, Edith Stein aprofunda a análise dos atos empáticos e percebe que para explicitá-los é preciso analisar o ser humano como sujeito espiritual<sup>128</sup>. À medida que desenvolve a análise do fenômeno do ato empático no âmbito espiritual, o conceito de alma se manifesta com uma nova coloração sem, contudo, perder sua identidade, nem negar os elementos conceituais que apareceram até aqui. A alma, no âmbito do espírito, passa a ser vista como princípio integrador que também dá forma à personalidade<sup>129</sup>.

Como se dá essa relação entre a empatia e as colorações da alma? Ao procurar analisar a vivência da empatia, Edith Stein parte daquilo que primeiro

---

<sup>126</sup> Idem, ib.

<sup>127</sup> „Einfühlung als Verstehen geistiger Personen“. (Idem, ib.).

<sup>128</sup> Edith Stein utiliza aqui o termo “espírito” como o faz Husserl, especialmente na terceira seção do volume II de *Ideias*, na qual trata da constituição do mundo espiritual, identificando o sujeito espiritual com a pessoa. Em *O problema da empatia*, Edith Stein define o sujeito espiritual como “um Eu em cujos atos não apenas se constitui um mundo de objetos, mas ele próprio cria objetos por força de sua vontade” No original, „Wir fanden es al sein Ich, in dessen Akten sich eine Objektwelt konstituiert und das selbst kraft seines Willens Objekte schafft“. (STEIN, *O problema da empatia*, p. 114 [Parte IV, § 2]). Por participar do mundo espiritual, cada sujeito cria esses objetos de um modo único, de acordo com a sua peculiar “visão de mundo”, relacionando-se com esses objetos por meio de suas motivações e seus valores próprios.

<sup>129</sup> Personalidade aqui indica a totalidade do sujeito apreendido como pessoa, e não apenas algumas características suas, como damos a entender quando usamos a palavra “personalidade”, diferenciando do caráter, do temperamento etc. Personalidade é o “ser pessoa” de todo ser humano.

se manifesta como fenômeno, o indivíduo, e os componentes que identificamos na estrutura de seu ser: corpo vivente próprio, psique e espírito. Este, ao atingir sua forma mais plena, manifesta-se e reconhece-se como pessoa, conseguindo integrar numa unidade harmônica seus âmbitos, distinguindo-os. Edith Stein dará pistas para um desenvolvimento futuro do modo como se dá essa relação entre esses vários âmbitos do ser humano, que ela chamará de “causalidade psíquica”<sup>130</sup>.

Ao analisar os atos da empatia, penetrando no âmbito do espírito, Edith Stein percebe que existe uma relação íntima entre o reconhecimento do indivíduo por ele mesmo e a capacidade de reconhecer o outro como semelhante. Esse reconhecimento de si e do outro não se dá apenas no plano teórico, do *cogito*, mas é essencialmente existencial<sup>131</sup>.

Apesar dessa íntima ligação do Eu<sup>132</sup> com o Tu, a intersubjetividade apreendida por meio do ato empático preserva a individualidade de cada indivíduo, pois não é possível afirmar uma “fusão” de tipo físico entre duas pessoas. A individualidade é garantida pelo reconhecimento de si e do outro como semelhantes em sua estrutura essencial, mas diferentes em suas particularidades, ou seja, no modo como cada indivíduo “preenche”<sup>133</sup>, ao longo de sua vida, a sua estrutura e lhe confere um sentido.

---

<sup>130</sup> Ver nota 17.

<sup>131</sup> Edith Stein constata que o aprofundamento na consciência do outro por meio da vivência da empatia conduz o indivíduo a um aprofundamento da própria consciência de si.

<sup>132</sup> Edith Stein diferencia o uso do Eu (*Ich*) na forma substantivada do eu (*ich*) como pronome pessoal. Encontramos também a letra maiúscula no Eu quando o eu está substantivado e seguido de alguma qualificação, tal como: Eu puro („*reine Ich*“), Eu individual („*individuellen Ich*“), Eu anímico („*seelisches Ich*“) etc. Isso fica evidente na língua alemã, pois nela todo substantivo é escrito em maiúscula. Como não é assim no português, optamos por reservar a maiúscula apenas para o “eu” substantivado.

<sup>133</sup> Edith Stein, seguindo Husserl, fala desse “preenchimento” das vivências operado de um modo único por cada indivíduo ao longo de sua vida. Tal preenchimento é qualitativo, e a ele não se aplicam relações de causalidade do tipo físico-material, como se cada pessoa reagisse sempre da mesma forma aos mesmos estímulos. Esse modo de pensar a psique humana foi proposto pela psicologia empírica. Como consequência, poderíamos afirmar que todo ser humano age de modo determinado e, por isso, não é livre. Edith Stein vai tratar desse tema no texto da

A conexão entre autoconhecimento e reconhecimento é analisada por Edith Stein de forma sistemática e progressiva pela análise do fenômeno da empatia. Essa análise, por sua vez, a conduz a um maior aprofundamento da estrutura da pessoa humana em todos os seus âmbitos: corpóreo vivente próprio, psíquico e espiritual. A complexidade e densidade de argumentação sobre a empatia devem-se muito ao fato da autora cotejar as vivências do sujeito no âmbito individual com as do âmbito intersubjetivo, do qual vão surgindo os traços fundamentais de uma fenomenologia da pessoa humana em sua estrutura essencial. Por entre os fios dessa trama, o conceito de alma se organiza do exterior para o interior, de seu sentido mais amplo a seu sentido próprio<sup>134</sup>, até atingir o ponto mais profundo, ao se identificar com o núcleo da pessoa humana. Veremos como vão surgindo e se desenvolvendo, no texto sobre a empatia, essas diferentes colorações da alma à medida que avançamos na compreensão de seu conceito.

## §1. O fenômeno da empatia para Husserl e Edith Stein

Logo no início da análise da essência dos atos de empatia<sup>135</sup> encontramos um primeiro conceito geral de alma, quando Edith Stein chama a atenção para as reduções que foram operadas para que ela possa abordar tal fenômeno em sua essência:

---

empatia e aprofundá-lo no seu ensaio sobre *Causalidade psíquica*, depois publicado em *Contribuições*.

<sup>134</sup> Edith Stein se refere várias vezes ao sentido amplo e ao sentido próprio de um termo („*im prägnanten Sinne*“). (Idem, ib., p. 71 [Parte III, §4.d]). No caso, a alma é entendida primeiro em sentido amplo como vida anímica ou psíquica e à medida que a análise de sua essência é aprofundada ela revela o seu modo de ser em sentido próprio, que será primeiro como unidade substancial e depois como forma do espírito.

<sup>135</sup> STEIN, *O problema da empatia*, Parte II. Como o texto da empatia chegou até nós a partir da segunda parte, foi mantida a numeração original na edição crítica e nas traduções. Edith Stein divide seu texto enumerando-o em parágrafos ou seções (§).

[...] todo o mundo circundante está colocado fora de circuito ou sujeito à redução, tanto o mundo físico quanto o mundo psíquico, tanto os corpos materiais quanto as almas dos seres humanos e dos animais, assim como a própria pessoa psicofísica daquele que procede a investigação<sup>136</sup>.

Esse primeiro conceito geral de alma corresponde ao que entendemos por vida psíquica, concebida também na sua forma mais geral. Após as reduções operadas, a vida anímica ou psíquica se mantém como um princípio vital que se manifesta tanto nos seres humanos quanto nos animais e que não pode ser explicado apenas em termos físicos ou corpóreos, mas que depende de uma conceituação da psique.

Além disso, a vida da alma humana se diferencia da vida psíquica animal à medida que se manifesta de um modo peculiar no âmbito da intersubjetividade, apreendido pela ação da consciência. O ser humano, ao olhar com mais atenção para os fenômenos do mundo, é capaz de reconhecer que não é povoado apenas pelo próprio Eu, como sujeito das vivências, mas também por “um mundo de sujeitos alheios, fora de mim, de modo que sou consciente dessa vivência”<sup>137</sup>. Edith Stein conclui: partindo da vivência dos sujeitos que se relacionam no mundo, “o fenômeno da vida anímica alheia existe e é indubitável”<sup>138</sup>. E é esse fenômeno, que já havia sido definido como empatia por Husserl, que ela “pretende olhar mais de perto”<sup>139</sup>. Vejamos sua definição, também utilizando o conceito geral de vida anímica.

---

<sup>136</sup> „So verfällt denn der Ausschaltung oder Reduktion die gesamte uns umgebende Welt, die physische wie die psychophysische, die Körper wie die Menschen und Tierseelen (einschließlich der psychophysischen Person des Forschers selbst).“ (Idem, ibidem, p.11 [Parte II, §1]).

<sup>137</sup> „Die Welt, in der ich lebe, ist nicht nur reine Welt physischer Körper, es gibt darin auch außer mir erlebende Sujekte, und ich weiß von diesem Erleben.“ (Idem, ib., p. 12).

<sup>138</sup> „[...] aber das Phänomen des fremden Seelenlebens ist da und unbezweifelbar.“ (Idem, ib., p. 13 [Parte II, §1]). Edith Stein utiliza aqui o termo “*Seelenleben*”, vida anímica, no sentido da vida psíquica em geral.

<sup>139</sup> „[...] und dieses wollen wir uns nun etwas *näher betrachten*.“ (Idem, ib., p. 13, grifo da autora).

Husserl fala do fenômeno da empatia logo no primeiro capítulo de *Ideias I*, quando trata do conhecimento natural e da experiência<sup>140</sup>. Como vimos no capítulo anterior, a princípio, obtemos: experiências externas, das coisas físicas, por meio da percepção do que é externo (percepção externa); experiências originárias, a partir de nós mesmos e de nossos estados de consciência por meio da percepção de si (percepção interna). Além disso somos capazes de perceber estados de consciência e vivências de outros seres humanos com os quais interagimos, mas tal percepção não é mais originária, ou seja, ela não é apreendida da mesma forma com que apreendemos externamente as coisas físicas ou as que se apresentam em nosso interior. A essa percepção não originária do outro Husserl chamará de empatia:

Essa observação por empatia é, por certo, um ato intuente, doador, porém não mais *originariamente* doador. O outro e sua vida anímica [*Seelenleben*] são trazidos à consciência como estando “eles mesmos ali”, e junto com o corpo vivente próprio [*Leib*], mas, diferentemente desse, não como originariamente dados<sup>141</sup>.

Husserl não se estende muito no que entende por empatia em *Ideias I*<sup>142</sup>, mas afirma que “'enxergamos [*ansehen*] as vivências dos outros' fundamentados na percepção de suas exteriorizações corporais próprias” (*leiblichen Äußerungen*)<sup>143</sup>.

Edith Stein parte do argumento de Husserl, buscando aprofundar de que modo o fenômeno da empatia está vinculado à percepção que um sujeito tem de outro por meio de suas expressões corporais. Como se dá, no campo das essências, a percepção do outro? E nessa percepção do outro, como identificamos e distinguimos a vida espiritual da simples vida anímica?

---

<sup>140</sup> HUSSERL, *Ideias I*, p. 33 [§1].

<sup>141</sup> Idem, *ibidem*, p. 34 [§1].

<sup>142</sup> Husserl aprofunda o tema da empatia no segundo volume de *Ideias*.

<sup>143</sup> HUSSERL, *Ideias I*, p. 34 [§1]. Tradução nossa. Aqui o “corporal” refere-se ao corpo vivente próprio (*Leib*), habitado por uma alma, e não a um corpo puramente material (*Körper*).



Seguindo o método fenomenológico, Edith Stein parte da observação do que se manifesta primeiro a nós e constata que são as coisas físicas, os objetos que estão fora de nós. Na vivência da percepção, vemos que identificar imediatamente um objeto físico, dotado de um corpo puramente material, é diferente de estar diante de um sujeito psicofísico, como nós, dotado de um corpo vivente próprio (*Leib*), que é:

[...] um corpo dotado de sensibilidade, ao qual pertence um Eu, um Eu que sente (tem sensações), pensa, sente (tem sentimentos), quer, e cujo corpo vivente próprio não está incorporado apenas no meu mundo fenomenal, mas é o centro de orientação de tal mundo fenomenal; está frente a ele e estabelece relação comigo<sup>144</sup>.

A primeira camada ou estrato do ser humano de que parte a análise de Edith Stein surge quando nos damos conta de que ele é um indivíduo psicofísico que possui um corpo que não é puramente físico (*Körper*), mas vivente próprio (*Leib*). Desse primeiro âmbito ela seguirá pelos diferentes estratos que irão manifestando de modo eidético ou essencial uma estrutura comum a todo ser humano: o âmbito das sensações sensíveis, da percepção, dos *sentimentos*<sup>145</sup>, do intelecto e da vontade. Esses âmbitos serão analisados pela autora no campo da individualidade e, concomitantemente, no campo da intersubjetividade, por meio da análise do fenômeno da percepção que um indivíduo pode ter a partir da vivência de outro indivíduo diante dele.

---

<sup>144</sup> „[...] es gibt sich nicht als physischer Körper, sondern als empfindender Leib, dem ein Ich zugehört, ein Ich, das empfindet, denkt, fühlt, will, dessen Leib nicht nur eingereicht ist in meine phänomenalen Welt, sondern das selbst Orientierungszentrum einer solcher phänomenalen Welt ist, ihr gegenübersteht und mit mir in Wechselverkehr tritt.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 13 [Parte II, §1]).

<sup>145</sup> “Sentimento” aqui não deve ser lido pelo que entendemos, de modo geral, em língua portuguesa, pois se refere a toda apropriação consciente de uma sensação que passa a ser identificada como tal. Refere-se, por exemplo, aos nossos sentimentos de tristeza e de alegria. Eles não incluem apenas algo que é “sentido” de modo sensível, semelhante ao que ocorre com as sensações, mas o Eu que o acolhe vai além e lhe dá um “sentido”, uma essência. No exemplo citado, as essências de tristeza e de alegria.

Edith Stein inicia a análise eidética do ato empático em geral<sup>146</sup> buscando primeiro descrevê-lo por meio da comparação com outros atos vivenciais e concluirá que a empatia é “um tipo *sui generis* de atos experienciais”<sup>147</sup>. Os atos experienciais, ou simplesmente vivências (*Erlebnisse*), apontam para uma estrutura que não se esgota na compreensão do sujeito como indivíduo psicofísico, mas requerem que se fale também de um sujeito espiritual. Deparamo-nos com o conceito de alma na análise eidética de dois estratos do ser humano, em cada qual ela se manifesta dotada de uma “coloração” específica. O conceito de alma, propriamente dito, é abordado na terceira parte do texto de Edith Stein, que trata da constituição do indivíduo psicofísico<sup>148</sup>. Na quarta parte, ela retoma o conceito de alma, dando-lhe uma nova coloração, ao falar da empatia como compreensão das pessoas espirituais<sup>149</sup>.

## §2. Empatia e vida anímica: primeira coloração da alma

O conceito de alma tratado na terceira e quarta partes do texto sobre a empatia apresenta sua origem em outro conceito, mais amplo, que já aparece na segunda parte do texto, no §2, “Descrição da empatia comparada com outros atos”<sup>150</sup>, o de vida anímica (*Seelenleben*)<sup>151</sup>. Este nos indica uma

---

<sup>146</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 14-20 [Parte II, §2].

<sup>147</sup> „So haben wir in der Einfühlung eine Art erfahrender Akte *sui generis* (sic).“ (Idem, *ibidem*, p. 20).

<sup>148</sup> Idem, *ib.* Teremos duas abordagens da alma na Parte III: §3 (p. 55-56): “A alma” („*Die Seele*“); e, no §4 (p. 56-74): “Alma e corpo vivente próprio, causalidade psicofísica” („*Seele und Leib, psychophysische Kausalität*“).

<sup>149</sup> A alma aparece na parte IV, §5: “Alma e pessoa” („*Seele und Person*“). (Idem, *ib.*, p. 127-130)

<sup>150</sup> Idem, *ib.*, Parte II, §2.

<sup>151</sup> A tradução italiana e, por vezes, a espanhola de *O problema da empatia*, traduzem “vida anímica” (*Seelenleben*) por “vida psíquica” e “anímico” (*seelischen*) por “psíquico”. Tal escolha não seria de todo inapropriada, sobretudo no início da análise da empatia, pois Edith Stein aborda a estrutura eidética do ser humano a partir do que aparece primeiro no “exterior”, isto é, ao percebê-lo inicialmente como indivíduo “psicofísico”. Nessa primeira dimensão da análise temos um conceito geral de alma e as suas categorias podem ser vistas como categorias psíquicas. Apesar da semelhança aparente entre os dois conceitos, Edith Stein poderia ter empregado apenas o termo “psíquico” (*psychische*), mas não o fez. Manter-nos-emos fiéis ao original alemão, distinguindo alma (*Seele*) e psique

primeira coloração da alma como praticamente idêntica à condição da vida psíquica em geral, identificada por “substância” e será o ponto de partida de Edith Stein.

Se a alma é algo substancial para o ser humano, um princípio que lhe concede a vida, não podemos separar um corpo puramente físico de sua alma, como entidades distintas. Todo o nosso corpo é “habitado” pela alma, e a nossa alma necessita do corpo para se manifestar. Essa compreensão permitirá dizer que a minha capacidade de apreender a experiência alheia pelo ato empático não se dá pela mera observação do corpo externo de outrem; tampouco existe a possibilidade de se “penetrar” noutra alma substancial, de modo a captar o que se passa em seu íntimo. Mas isso não nos impede de afirmar que o ato empático é evidente e, por isso, existe. Edith Stein buscará seu fundamento na união entre o âmbito corpóreo e o da psique, que será analisado na parte seguinte dessa dissertação.

## **2.1 Da percepção externa do outro à cooriginariedade do ato empático**

Edith Stein inicia a análise da empatia comparando-a com outros atos do sujeito que poderiam estar na base do ato empático. A descrição da empatia comparada com outros atos é dividida em três partes: (a) a comparação do ato de empatia com a percepção externa; (b) se é possível ou não atribuir a originariedade aos atos da empatia; (c) a comparação do ato de empatia com a lembrança, a presentificação e a fantasia<sup>152</sup>.

De início, descreve a essência do ato empático em seu sentido mais geral, tal como se manifesta para a consciência, contrapondo-o ao ato de perceber algo fora de si. Entretanto, nossa primeira tendência é identificar a percepção que temos da vivência alheia com a percepção que fazemos das

---

(*Psyche*), distinção esta que, mais adiante, ao aprofundar a análise, a própria autora apresentará, buscando o sentido específico, e não apenas genérico, de alma.

<sup>152</sup> A partir dessas comparações, Edith Stein afirma que, na empatia, diferentemente do que ocorre durante a recordação, a espera e a fantasia, o sujeito da vivência empatizada não é o mesmo que realiza a empatia. (STEIN, *O problema da empatia*, p. 16-20 [Parte II, §2.c]).

coisas externas<sup>153</sup>, como se a capacidade de apreender o estado de ânimo<sup>154</sup> de outrem se desse pelos traços do rosto, pela voz etc. Mas, para problematizar essa primeira compreensão, Edith Stein apresenta um caso: se um amigo me contasse que perdeu seu irmão, não identificaria sua dor por meio de seu semblante pálido ou de sua voz embargada, pois a dor não é algo que se pode localizar temporal e espacialmente, muito embora assim ela se manifeste<sup>155</sup>.

Como poderia captar a dor desse amigo? Em um sentido mais geral, podemos dizer que capto de modo não originário a dor de meu amigo uma vez que já experimentei originariamente o sentido da dor em minha própria vivência. Mas, contrariamente ao que somos levados a deduzir, isso não se dá por uma analogia entre a minha vivência e a do outro: quando empatizo a vivência de outra consciência o faço na mesma proporção com que identifico o conteúdo dessa vivência com algo que já experimentei, originariamente, em primeira pessoa. Eu não capto a vivência propriamente dita do outro, pois essa só pode ser experimentada de modo originário por ele mesmo. Dessa primeira diferenciação entre empatia e percepção externa Edith Stein afirma que os atos empáticos nunca são originários<sup>156</sup>, pois para isso teríamos de admitir que um indivíduo pudesse penetrar no interior de outro ou viver precisamente a vivência de outrem<sup>157</sup>.

---

<sup>153</sup> Idem, ibidem, p. 14-15 [Parte II, §2.a].

<sup>154</sup> Nesse primeiro momento da análise do sujeito a alma é vista como idêntica à vida psíquica, e é isso que entendemos quando falamos dos estados de ânimo de uma pessoa, tais como a tristeza, a alegria, a melancolia etc. (Idem, ib).

<sup>155</sup> Idem, ib. p. 14.

<sup>156</sup> Idem, ib., §2.b, p. 15-16.

<sup>157</sup> Essa dimensão interior será analisada e aprofundada por ela à medida que aborda os âmbitos psíquico e espiritual do ser humano (partes III e IV). Mas aqui, na análise da essência dos atos de empatia, em confronto com outras teorias, já se fala de uma interioridade e de uma exterioridade do indivíduo, que se apresentam em uma unidade por meio da conexão experiencial (*Erfahrungszusammenhang*). Por conta da interligação interior-exterior, não podemos fundamentar a empatia em uma teoria de simples associação entre o que penso apreender da vivência alheia e uma vivência minha que considero semelhante à de outrem. (Idem, ib., p. 37-40 [Parte II, §5.c]).

Em nossas próprias vivências podemos encontrar algum tipo de ato não originário: embora o conteúdo de minhas vivências atuais seja originário<sup>158</sup>, existem conteúdos de vivências que se oferecem a meu fluxo de vivências de modo não originário, tal como ocorre na recordação, na espera e na livre fantasia<sup>159</sup> (*Phantasie*)<sup>160</sup>.

Quando vivo o conteúdo de uma vivência de modo não originário, tal conteúdo aparece sob a forma de um objeto, e nesses casos podemos falar de uma cooriginariedade de vivências atuais, tanto no âmbito de minhas próprias vivências quanto na apreensão empática da vivência alheia. No exemplo citado acima, o conteúdo da vivência é a dor da perda de um irmão. Tal conteúdo pode ser experimentado de diferentes formas por outras pessoas por meio da empatia, sendo apreendido não mais de modo originário e sim cooriginário<sup>161</sup>. Assim, a dor pela perda do irmão de meu amigo é originária em meu amigo, mas é cooriginária em mim.

No âmbito das próprias vivências a cooriginariedade pode se dar em uma mesma consciência por meio da recordação, quando uma vivência do seu

---

<sup>158</sup> Esse ponto será explicitado quando comentarmos como Edith Stein tratará da teoria da empatia em Scheler.

<sup>159</sup> Por exemplo, quando recordo, espero ou imagino um momento de alegria ou de tristeza, a recordação, espera ou imaginação é uma vivência atual, mas seu conteúdo não é dado de modo atual, originário. Posso me lembrar da alegria ou da tristeza que senti em um determinado momento, mas não posso senti-la exatamente como quando tal conteúdo era atual para mim. Posso esperar e imaginar tal alegria ou tristeza, mas não tenho como saber como a experimentarei naquele dado momento.

<sup>160</sup> A fantasia (*Phantasie*) é a vivência que temos quando imaginamos livremente coisas que não são reais. O conceito de imaginação será utilizado para outro tipo de vivência.

<sup>161</sup> Edith Stein usará o termo “cooriginariedade” (*Kon-originarität*) em *O problema da empatia*, apenas no §5 da Parte III (p. 75), ao tratar do âmbito espiritual, mas quando o cita, coloca em nota que já explicou o que ele significa, embora não tenha empregado esse termo na parte que estamos analisando aqui, o §2 da Parte II (p. 14): “Descrição da empatia comparada com outros atos”. A cooriginariedade é vista no âmbito psicofísico como uma contraposição entre a originariedade do que vivo, em primeira pessoa, e a *não originariedade* do que apreendo da vivência alheia. Só quando penetro no âmbito espiritual percebo que as duas vivências não se contrapõem, mas são cooriginárias.

fluxo se torna atual pelo “ato unitário de presentificação”<sup>162</sup> do que se vivenciou de modo originário em um outro dado momento. Com relação à recordação, temos que, no fluxo de vivências, cada instante é concomitante com todos os outros, mesmo quando já se passaram, e não segue uma ordem de tipo causal-associativo, tampouco por associação ou analogia<sup>163</sup>. A recordação de uma vivência que já ocorreu de modo originário no meu fluxo se dá por meio de uma presentificação:

A não-originariedade do agora remete à originalidade de então; o então tem o caráter de um “agora” que passou e com isso a recordação tem o caráter de posição, enquanto que aquilo que é recordado tem o caráter de ser<sup>164</sup>.

Sendo assim, pela recordação, o sujeito originário que realiza o ato de recordar revive o que vivenciou no passado. No final do processo de rememoração se dá uma nova objetivação, e o que foi vivenciado originariamente no passado volta ao fluxo presente, recomposto por meio de uma “apreensão aperceptiva” (*apperzeptive Griff*)<sup>165</sup>. Ou seja, *atualizo*, dou um

---

<sup>162</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 17 [Parte II, §2.c]. A presentificação se dá, por exemplo, na recordação. Quando algo que já não está mais presente em meu fluxo de vivências retorna à cena, emergindo agora como objeto, conscientizamo-nos daquilo que recordamos. Embora seja o mesmo eu que vivenciou tal experiência, a vivência presente não se dá mais originariamente. São recuperados traços do que foi vivido sem que, no entanto, seja possível vivê-lo novamente, do mesmo modo que o foi originariamente.

<sup>163</sup> A afirmação pode ser explicada a partir do §5, onde Edith Stein confronta a teoria da empatia com outras teorias genéticas sobre a apreensão da consciência alheia. Nos itens c e d, mostra que nem a teoria da associação, nem a teoria da inferência por analogia, são capazes de explicar a essência dos atos de empatia. No máximo, apresentam uma gênese da apreensão da consciência alheia que permanece no campo do fenômeno e não no campo eidético. Esse tema é retomado e aprofundado em *Contribuições*. (Idem, *ib.*, p.35-40 [Parte II, §5]).

<sup>164</sup> „Die Nichtoriginarität von jetzt weist zurück auf die Originarität von damals, das Damals hat den Charakter eines einstigen ‚jetzt‘”, die Erinnerung hat somit Setzungscharakter, das Erinnerte Seinscharakter.“ (Idem, *ib.*, p. 16 [Parte II, §2.c]).

<sup>165</sup> Idem, *ibidem*, p. 17 [Parte II, § 2.c]. A palavra que traduzimos aqui por apreensão vem do verbo alemão *greifen*, cujo sentido é de pegar, apanhar, abarcar. Dele também se origina a palavra *Begriff*, conceito. Também traduzimos o verbo *erfassen* por apreensão, mas é possível estabelecer uma distinção entre os dois tipos de apreensão. Enquanto *Erfassen* se refere a um apreender que semelhante a “dar-se conta”, em termos gerais, amplo, sem grande rigor, aquela vivência que

novo sentido ao que vivenciei no passado, podendo ser mais ou menos semelhante ao sentido atribuído à experiência original. Por isso, a recordação pode assumir o caráter de dúvida, de conjectura, de semelhança, mas nunca de ser no modo atual, visto que por meio dela não sou capaz de trazer para o presente aquilo que vivenciei no passado exatamente como o vivenciei. O mesmo tipo de processo ocorre na vivência da espera de um amigo querido, por exemplo, em que o esperado é vivenciado por meio de uma recordação.

Edith Stein amplia a análise da cooriginariedade dentro do fluxo de uma mesma consciência para a compreensão, além da recordação e da espera, da fantasia, sempre tentando captar melhor o dinamismo do ato empático. Na vivência da fantasia, existem algumas diferenças com relação à rememoração e a espera, dado que a criação de um mundo fantástico por um Eu é, nesse instante, originária, ao passo que o conteúdo da fantasia não nasce de uma vivência originária<sup>166</sup>. Além disso, os atos vividos pela espera e pela recordação são presentificações de vivências concretas, ao passo que os atos imaginados pela fantasia se dão pela forma não originária de conteúdos não calcados na realidade<sup>167</sup>.

Na análise dessas outras vivências Edith Stein traz à luz uma particularidade importante do ato empático que depois nos ajudará a compreender mais uma coloração na análise da alma: “trata-se de um ato que é originário enquanto vivência presente, mas não originário pelo seu

---

captamos em um primeiro momento, sem que reflitamos muito sobre ela. Já o verbo *Griff* implica numa captação do sentido da coisa apreendida. Além disso, no caso da recordação, uma *apreensão aperceptiva* ocorre quando rememoro, interiormente, uma vivência que já fez sentido para mim no passado, e que volta à superfície de meu fluxo de vivências, tornando-se mais uma vez presente. Mas, nesse ato de se tornar presente, uma vivência se origina no ato da recordação; o sujeito originário, que recorda, remete-se ao não-originário que vivenciou o ato passado. No final do processo, ocorre uma nova objetivação na qual recomponho a vivência passada por meio da apreensão aperceptiva.

<sup>166</sup> Por exemplo, para que eu seja capaz de imaginar um unicórnio, não preciso ter encontrado no mundo (vivenciado) um unicórnio.

<sup>167</sup> Idem, *ib.*, p. 18 [Parte II, §2.c]. Ao contrário do que vemos na lembrança, o Eu que vive a fantasia não se encontra a uma distância temporal passível de ser preenchida pela continuidade da vivência, pois o Eu fantástico e o Eu que faz a fantasia não estão ligados pela vivência – a não ser no caso de uma lembrança da fantasia vivenciada, ou da espera apenas imaginada, fantástica, operada pelo Eu.

conteúdo”<sup>168</sup>. O conteúdo de um ato ou experiência pode ser vivenciado de diversas formas, tal como vimos na recordação, na espera e na fantasia. Mas na empatia, diferentemente do que ocorre nos demais casos, o conteúdo é o daquela vivência que o Eu identifica como pertencendo a outro Eu. Como é possível apreender tal conteúdo, diante da impossibilidade de penetrarmos no interior de um outro Eu? Esse conteúdo sempre aparecerá sob a forma de algo transcendente, fora do Eu, na forma de um objeto.

Com esses elementos, Edith Stein apresenta três graus ou momentos que podemos identificar na análise eidética da estrutura do ato empático: (1) No primeiro momento do ato empático apreendo a vivência de outrem por alguns sinais, do mesmo modo que percebo um objeto externo a mim. Percebo um determinado estado de ânimo que “leio” no rosto de alguém (por exemplo, de tristeza). Nesse primeiro grau do ato empático, dá-se a “aparição da vivência alheia” (*das Auftauchen des Erlebnisses*)<sup>169</sup>, que pode parar por aí ou progredir para outro grau; (2) à medida que procuro apreender de modo mais claro o estado de ânimo daquele Eu, a vivência deixa de estar para mim como objeto, pois ela é transferida para o meu interior, enquanto sujeito. Edith Stein define esse segundo momento como “explicação preenchedora” (*die erfüllende Explikation*)<sup>170</sup>: apesar de ter identificado o que acredito estar captando do outro, no exemplo, sua tristeza, não estou vivendo a tristeza dele, mas vivo, em primeira pessoa, originariamente, o que vejo que o outro está vivendo<sup>171</sup>; (3) pode-se acrescentar ainda um terceiro grau do ato empático, quando eu, tendo conseguido abarcar o sentido de tal vivência, passo a ter uma “objetivação compreensiva da vivência explicitada” (*die zusammenfassende Vergegenständlichung des explizierten Erlebnisses*)<sup>172</sup>, e ela torna-se mais uma

---

<sup>168</sup> „Auch hier handelt es sich um einen Akt, der originär ist als gegenwärtiges Erlebnis, aber nicht-originär seinem Gehalt nach [...]“ (Idem, ib.).

<sup>169</sup> Idem, ib., p. 19 [Parte II, §2.c].

<sup>170</sup> Idem, ib.

<sup>171</sup> Daí termos a originalidade apenas na vivência presente do sujeito da experiência do ato empático e não no seu conteúdo: por mais que eu consiga apreender o que o outro está vivenciando, eu nunca o vivo do mesmo modo que ele, mas apenas de modo cooriginário.

<sup>172</sup> Idem, ib.



vez um objeto para mim: compreendo, sei e experimento o que outro está vivendo, não da mesma forma como ele o vive, mas apenas compreendo o conteúdo daquilo que ele vive. Edith Stein esclarece que o ato empático completo possui esses três momentos, mas nem sempre, nos casos concretos, ele ocorre nesses três graus. Muitas vezes temos apenas um ou dois dos graus inferiores. Segundo ela, o primeiro e terceiro graus correspondem à dimensão da percepção, ao passo que o segundo grau corresponde à atuação presente da vivência. Embora exista aqui a originalidade, há uma característica diversa, que torna a empatia um tipo *sui generis* de ato experiencial:

O sujeito da vivência empatizada não é o mesmo que realiza a empatia, mas outro – e essa é a novidade fundamental diante da recordação, da espera e da fantasia – pois os dois sujeitos estão reciprocamente separados, não ligados como nos outros casos por meio de uma consciência de identidade, uma continuidade na vivência<sup>173</sup>.

Por meio da empatia, a consciência consegue apreender a essência ou o sentido do que está sendo vivenciado por uma consciência alheia, apesar de nunca conseguir penetrar no interior dessa consciência a ponto de vivenciar, em primeira pessoa, o que ela está sentindo. Por exemplo, sabemos por sua expressão fisionômica se está triste, cansada ou alegre, embora não saibamos de que modo vive, em primeira pessoa, essa tristeza, cansaço ou alegria. Tal capacidade nos revela que podemos apreender, ainda que de modo limitado, e não originário, o conteúdo da vivência de outra consciência.

Assim, Edith Stein consegue fundamentar dois importantes aspectos da intersubjetividade humana: (1) somos capazes de apreender o conteúdo de vivências alheias, e isso estabelece a possibilidade da comunicação, visto que dois sujeitos podem reconhecer que falam sobre a mesma coisa; (2) essa apreensão da vivência do outro é sempre cooriginária em mim, pois apesar de ser capaz de perceber o que o outro está sentindo, eu a vivencio à minha maneira. Ela conclui que cada indivíduo se relaciona com suas próprias

---

<sup>173</sup> „Das Subjekt des eingefühlten Erlebnisses aber – und das ist das fundamental Neue gegenüber der Erinnerung, Erwartung, Phantasie eigener Erlebnisse – ist nicht dasselb, das die Einfühlung vollzieht, sondern ein anderes, beide sind getrennt nicht wie dort durch ein Bewußtsein der Selbigkeit, einer Erlebniskontinuität verbunden.“ (Idem, ib., p. 20 [Parte II, §2.c]).

vivências de um modo único e pessoal, mas esse modo não é tão individual a ponto de impedir que um outro Eu empatize com o primeiro, muito embora o faça de modo não originário<sup>174</sup>.

Portanto, define-se empatia, de modo geral, como “a experiência que um Eu em geral pode ter de outro Eu em geral”<sup>175</sup>. Edith Stein chega a essa definição permanecendo sempre no âmbito do Eu puro, e acaba por constatar que, nesse âmbito do Eu puro, a empatia não se refere apenas à apreensão que um ser humano tem da vida anímica de outrem, mas também poderia ser aplicada à relação de um crente com Deus:

É desse modo [pela empatia] que o ser humano apreende a vida anímica de seu próximo, mas também apreende, como crente, o amor, a cólera, o mandamento de seu Deus; e não diversamente pode Deus apreender a vida do ser humano. Deus, como possuidor de um conhecimento perfeito, nunca se enganaria a respeito das vivências humanas, tal como ocorre com os seres humanos, que se enganam entre si sobre o conhecimento de suas recíprocas vivências<sup>176</sup>.

Com essa observação, Edith Stein indica, logo no início, que a análise da empatia nos conduzirá a um horizonte de intersubjetividade que ultrapassa o âmbito da vida psíquica, apontando também para o campo das pessoas espirituais, o que será tratado apenas na Parte IV de seu texto.

---

<sup>174</sup> Apesar de não originária, o simples fato de toda consciência poder apreender a vida anímica de uma consciência externa livra a fenomenologia de Husserl de uma possível acusação de solipcismo. Edith Stein, ao aprofundar o estudo da empatia, mostra que a fenomenologia transcendental pressupõe a intersubjetividade dos sujeitos no mundo que, por sua vez, é garantida pela independência dos objetos com relação às vivências individuais – assim, de uma só vez, fundamenta a intersubjetividade e garante a individualidade de todo ser humano.

<sup>175</sup> „So sieht die Erfahrung aus, die ein Ich überhaupt von einem anderen Ich überhaupt hat.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 20 [Parte II, §2.c])

<sup>176</sup> „So erfaßt der Mensch das Seelenleben seines Mitmenschen, so erfaßt er aber auch als Gläubiger die Liebe, den Zorn, das Gebot seines Gottes, und nicht anders vermag Gott sein Leben zu erfassen. Gott als im Besitze vollkommener Erkenntnis wird sich über die Erlebnisse der Menschen nicht täuschen, wie sich die Menschen untereinander über die Erlebnisse täuschen.“ (Idem, *ib.*) Refere-se aqui àquela constatação que faz em seus escritos autobiográficos a respeito de seus amigos e colegas convertidos.

Mas, para entendermos por que Edith Stein parte da empatia como possibilidade da apreensão da vida anímica do outro e sugere uma aplicação desta ao modo como o crente apreende o amor, a cólera e o mandamento de Deus, precisamos seguir a argumentação desenvolvida por ela nos itens seguintes, nos quais confrontará sua primeira definição geral de empatia com outras descrições do ato empático feitas por outros filósofos e psicólogos.

Cabe agora ver se essa definição geral de empatia se mantém ao ser confrontada com outras teorias. Encontraremos ainda outras recorrências do termo vida anímica nos subtítulos que seguem até o final da Parte II de *O problema da empatia*, que nos permitirão apreender com maior clareza os graus ou momentos do ato empático, tal como foram expostos acima, e aprofundar ainda mais a análise que Edith Stein faz na Parte III de seu texto sobre o Eu puro e sobre a alma.

## 2.2 O Eu puro e a percepção interna

Edith Stein passa para o §3 da segunda parte dessa obra, na qual confronta sua primeira definição geral da empatia com outras descrições, especialmente com a de Theodor Lipps<sup>177</sup> e, no §4, com a de Moritz Geiger. No §5, justificará tal confrontação, chamando mais uma vez a atenção de que a análise da essência dos atos da empatia, feita por meio de uma análise genético-psicológica<sup>178</sup> do fenômeno, tal como pretendem esses autores, fica aquém de uma análise fenomenológica, que visa apreender o verdadeiro objeto da *Proté Philosophia*<sup>179</sup>: “o fenômeno, em sua essência pura, livre de todo o

---

<sup>177</sup> Como já foi dito na Introdução, um dos objetivos da tese de Edith Stein era confrontar a vivência da empatia tal como ela é vista por Husserl – que apesar de utilizá-la em sua obra não a define com precisão – com outros conceitos de empatia usados por outros fenomenólogos, especialmente por Lipps.

<sup>178</sup> Em nota Edith Stein explicita que a investigação genético-psicológica pretende identificar as fases de desenvolvimento do indivíduo psíquico por meio de descrições de estados de desenvolvimento psíquicos (como, por exemplo, os vários tipos de crianças, de jovens etc.). A psicologia é dita genética quando busca identificar os nexos causais dos fenômenos que descreve, mas tende a fazê-lo baseando-se no ponto de vista das ciências naturais. Essa psicologia também é chamada por Edith Stein de “psicologia empírica” ou “psicologia descritiva”.

<sup>179</sup> "Filosofia primeira". Em grego, no original. (STEIN, *O problema da empatia*, p. 34, [Parte II, §5.a]).

acaso do aparecer”<sup>180</sup>. Essa observação será esclarecida e aprofundada no §6, no qual Edith Stein lembrará que uma análise rigorosa da empatia não pode se dar na esfera da simples manifestação dos fenômenos – que é a abordada pela psicologia – mas sim na esfera das essências, onde se dá a relação da consciência pura com suas vivências puras, e que abarca todo o mundo que nos circunda.

Sobre o tema da empatia, Edith Stein mostrará que muitos dos equívocos que aparecem nas análises de Lipps e Geiger e, mais adiante, de Scheler, devem-se a uma confusão ou contraposição entre a esfera do fenômeno e a das essências, o que é possível evitar quando se faz uma aplicação rigorosa do método fenomenológico. A proposta da fenomenologia é pensar o que está na base, no fundamento, do fenômeno da empatia. Pela aplicação do método fenomenológico, sobretudo a partir das duas reduções já mencionadas, Edith Stein analisa a essência do fenômeno empático colocando entre parênteses os elementos empíricos de sua manifestação fenomenal, que variam de indivíduo para indivíduo.

No §6, o penúltimo da parte II, ela abordará a teoria de Scheler sobre a consciência alheia, afirmando que não criaria polêmica entre a teoria de Scheler e a teoria da empatia, visto não considerar que ambas as teorias tratassem do mesmo tipo de vivência e por isso não seria o caso de confrontá-las. Então cabe a pergunta: por que Edith Stein aborda, na análise da essência dos atos da empatia, a teoria de Scheler? Pretende reforçar a constatação, feita por Husserl, de que não podemos ter uma vivência empática originária de um Eu alheio. Se isso fosse possível, teríamos dificuldades em afirmar a permanência de uma unidade do Eu, de sua alma, nas suas relações

---

<sup>180</sup> „Das Phänomen in seinem reinen Wesen, losgelöst von allen Zufälligkeiten des Erscheinens zu erfassen.“ (Idem, *ibidem*). Edith Stein explicita a diferença entre a abordagem da psicologia, que constata diferentes vivências psíquicas no ser humano e busca entender como elas funcionam nas suas particularidades, e a abordagem da fenomenologia, que analisa a essência dos atos de empatia tal como eles são vividos pela consciência na sua forma pura, colocando entre parênteses todas as particularidades, tanto das vivências quanto da consciência.

intersubjetivas e, conseqüentemente, não poderíamos identificar onde começa e onde termina a liberdade e a responsabilidade de cada indivíduo<sup>181</sup>.

Edith Stein entende que existe um problema na teoria de Scheler que é o identificar o Eu com o indivíduo anímico, entendido aqui como indivíduo psicofísico, prescindindo da esfera do Eu puro<sup>182</sup>, ou seja, tratando o que é fenomenal no ser humano como se fosse eidético:

É somente pelo fato de que Scheler não conhece o Eu puro – e quando diz “Eu” entende sempre por “indivíduo anímico” – que ele poderá falar de uma vivência que antecede a constituição dos “Eus”. Obviamente ele não consegue demonstrar uma tal vivência enquanto privada de um Eu. Todos os casos que ele traz pressupõem tanto o Eu puro próprio quanto o alheio e de modo algum servem para justificar a sua teoria. Esses casos só possuem algum bom sentido se se prescinde da esfera fenomenal<sup>183</sup>.

Por causa dessa confusão entre o indivíduo anímico e o Eu puro, Scheler pôde afirmar que, quando vivencio um pensamento, não tenho como saber se ele tem sua origem em mim, em um Eu alheio, ou em nenhum dos dois; para ele “existe originariamente um ‘fluxo indiferenciado do vivenciar’

---

<sup>181</sup> Esses temas serão explicitados mais adiante, de acordo com o texto da empatia.

<sup>182</sup> Edith Stein acrescentará aqui uma nota em um manuscrito desse texto da empatia, encadernado por ela própria com algumas folhas em branco em que escreveu uma série de observações a lápis, além de ter sublinhado várias partes do seu texto original e feito pequenas correções. A edição crítica alemã (*Edith Stein Gesamtausgabe*) coloca essas observações logo acima das notas de rodapé, indicadas por letras, e a edição espanhola das *Obras Completas* as coloca em um apêndice e dá um pouco mais de explicações sobre esses adendos. Nesse ponto do texto, Edith Stein sublinhou a palavra “anímico” e escreveu ao lado, para esclarecer o que entendia por essa confusão de Scheler entre “Eu puro” e “indivíduo anímico”: “isto é, qualitativamente uma única estrutura de vivência [comum ao Eu puro e ao indivíduo psicofísico]”. E acrescentou uma nota: “Este é tanto o seu ‘Eu’ como também sua ‘pessoa’.” (STEIN, O problema da empatia, p. 44, [Parte II, §6, n. 34]).

<sup>183</sup> „Nur weil Scheler kein reines Ich kennt und unter ‚Ich‘ immer ‚seelisches Individuum‘ versteht, kann er von einem Erleben sprechen, das vor der Konstitution der Iche liegt. Ein solches ichloses Erleben aufzuzeigen, gelingt ihm natürlich nicht. Alle Fälle, die er anführt, setzen das eigene wie das fremde reine Ich voraus und dienen keineswegs als Belege seiner Theorie. Sie ergeben erst dann einen guten Sinn, wenn man die phänomenale Sphäre verläßt.“ (Idem, ibidem, p. 44 [Parte II, §6]) Apoiamo-nos na versão com modificações, tal como indicado na edição crítica ESGA.

[*einen indifferenten Strom des Erlebens*] de onde, gradualmente, exteriorizam-se e cristalizam-se vivências ‘próprias’ e ‘alheias’”<sup>184</sup>. Segundo Scheler, pelo fato de não vivermos isolados, mas em um mundo constituído por inúmeras vivências psíquicas inter-relacionadas, muitas vezes vivenciamos menos nossas próprias vivências do que as que estão a nossa volta e, conseqüentemente, “só percebemos em nossas próprias vivências o que se move sobre trilhos pré-desenhados [*vorgezeichneten Bahnen beweg*], especialmente onde uma expressão corrente específica já foi dada”<sup>185</sup>.

Para justificar sua crítica, Edith Stein analisará os conceitos de Scheler, começando pelo de percepção interna<sup>186</sup>. Segundo ela, para Scheler, a percepção interna não é a percepção de si mesmo, pois podemos ter uma percepção de nós mesmos por meio do nosso corpo a partir do exterior, mas é “aquela espécie de ato que leva à *datidade* o anímico”<sup>187</sup>, ou seja, o ato pelo qual o Eu apreende o que se dá em seu interior. Da diferença entre esses dois tipos de percepção, Scheler constata a diferenciação no ser humano entre físico – pelo qual ele experimenta as diferentes sensações por meio do seu corpo – e o psíquico – pelo qual ele é capaz de tomar consciência do que está vivenciando, levando o que experimentou no exterior para o interior do próprio Eu, sob a forma de uma datidade, que pode ser objeto de reflexão.

---

<sup>184</sup> Idem, ib., p. 42-43 [Parte II, §6].

<sup>185</sup> „[...] schließlich daß wir von unseren eigenen Erlebnissen nur wahrnehmen, was sich in vorgezeichneten Bahnen beweg, speziell wofür er bereits einen gangbaren Aunsdruck gibt.“ (Idem, ib., p. 43 [Parte II, §6]). Edith Stein indica em nota como referência os textos de Scheler, „*Sympathiegeföhlee Idole der Selbsterkenntnis*.“ Se aceitássemos a teoria de Scheler, como poderíamos falar da liberdade e da responsabilidade de cada indivíduo por seus atos? Aqui surge, embora não de modo explícito, o tema da liberdade.

<sup>186</sup> Demora-se nessa questão pois, de certa forma, já intuía que o fato de a interioridade do Eu pertencer só a ele mesmo e não poder ser acessada por outrem é o que o torna um indivíduo, ou seja, “um sujeito anímico substancial qualitativamente formado” (Idem, ib.).

<sup>187</sup> „[...] es ist die jenige Art von Akten, in denen uns Seelisches zur Gegebenheit kommt.“ (Idem, ib., p. 43 [Parte II, §6]). *Datidade (Gegebenheit)* é o estado de algo dado para a consciência. Em outras palavras, a consciência simplesmente constata; dá-se conta desse “dado” que se torna presente sem nenhuma mediação conceitual. Ele é “simplesmente dado”: oferece-se à consciência, que o apreende como tal.

Edith Stein está de acordo com essa diferenciação, mas não concorda com Scheler, à medida que ele baseia a distinção entre físico e psíquico na diferença inerente aos objetos dados em ambas as percepções em vez de, o que seria correto em uma análise eidética, fundamentá-la “pelo modo, diferente por princípio, pelo qual os objetos dados chegam à datidade”<sup>188</sup>. Como consequência, a diferença entre físico e psíquico em Scheler pode ser interpretada como uma separação de objetos de tipo diverso, como se pudessem coexistir dentro da percepção interna do Eu percepções próprias e percepções alheias, com o mesmo tipo de intensidade. Edith Stein afirma que, se levarmos essa afirmação a sério, nunca poderemos distinguir e separar, nesse fluxo interno indiferenciado, as percepções que nos são próprias daquelas que nos são alheias.

Como alternativa a Scheler, Edith Stein afirma a existência de um fluxo de vivência próprio a cada Eu, que só pode ser vivenciado por ele. Segundo ela, isso pode ser facilmente constatado pela análise eidética da percepção interna, na qual foram excluídos do campo de investigações o mundo da percepção interna, nosso indivíduo e todos os demais, assim como o mundo exterior. Percebemos que um sentimento vivenciado no interior do Eu é vivenciado por ele, independentemente se proveniente de sentimentos próprios ou infundidos a partir de outro indivíduo:

Mas naquela esfera [do dado absoluto e da consciência pura] o “Eu” tem outro significado. É tão somente o sujeito do vivenciar que vive esse vivenciar. Assim, torna-se sem sentido a dúvida a respeito de quem é a vivência. O que sinto – o que sinto originariamente – sou eu quem sente, precisamente, e é indiferente qual papel desempenha esse sentimento no conjunto do vivenciar individual e como foi originado (isto é, se por contágio de sentimento ou não)<sup>189</sup>.

---

<sup>188</sup> „[...] durch die prinzipiell verschiedene Art, wie sie zur Gegebenheit kommen.“ (Idem, ib., p. 43 [Parte II, §6]).

<sup>189</sup> „In jener Sphäre aber hat das ‘Ich’ eine andere Bedeutung, es ist nichts als das im erleben lebende Subjekt des Erlebens. So verstanden, wird die Frage, ob ein Erlebnis ‘meins’ oder das eines andern sei, sinnlos. Was ich fühle – originar fühle – das fühle eben ich, gleichgültig, welche Rolle dieses Gefühl in der Gesamtheit meines individuellen Erlebens spielt und wie es entstanden ist (ob durch Gefühlsansteckung z. B. Oder nicht).“ (Idem, ib., p. 44 [Parte II, §6]).

Com essas observações, Edith Stein esclarece mais uma vez que o seu campo de análise é o campo da consciência pura, do dado absoluto que resta depois de efetuada a *epoché*, tanto do mundo circundante quanto do sujeito das vivências desse mundo. Nesse campo é impossível falar de percepções internas e reflexões do Eu que antecedem à sua própria constituição<sup>190</sup>. Quando oriento a minha consciência de modo fenomenológico e digo que estou vivenciando algo, estou afirmando que “essas vivências próprias – as vivências puras do Eu puro – me são dadas na reflexão, no retornar a si em que o Eu, afastando-se do objeto, dirige-se para a vivência desse objeto”<sup>191</sup>. Ou seja, os atos de vivências do Eu puro me são dados tão somente pela reflexão, em que o Eu direciona o seu olhar para si e para a experiência vivida do objeto diante dele. Desse modo, é impossível pensar em um ato de vivência do Eu puro que não pertença a ele.

Ao analisar o que Scheler entende por percepção, em contraposição ao que acredita ser a reflexão para a fenomenologia, Edith Stein já intuía que, justamente porque a interioridade de um Eu pertence só a ele e não pode ser acessada diretamente por nenhum outro, é que ele pode ser considerado um indivíduo, ou seja, “um sujeito anímico substancial configurado qualitativamente”<sup>192</sup>. Aqui, a coloração da alma como “vida anímica” em geral adquire um matiz específico: ela não é apenas princípio vital, vida anímica, mas é princípio substancial, inerente a todo Eu, que lhe dá uma forma única e qualitativamente determinada. A terceira parte do texto sobre a empatia será toda dedicada a essa questão.

Retomando a análise eidética, Edith apresenta alguns conceitos que abrirão para nós o reino dos *valores*. Os valores são examinados de modo mais específico quando Edith Stein trata do âmbito espiritual, mas aqui já

---

<sup>190</sup> Veremos mais adiante que essa originariedade do Eu em sua esfera de constituição justificará sua singularidade específica, característica de sua alma única e espiritual.

<sup>191</sup> „Diese eigenen Erlebnisse – die reinen Erlebnisse des reinen Ich – sind mir gegeben in der Reflexion, der Rückwendung, in der das Ich vom Objekt sich abwendend auf das Erleben dieses Objekts hinblickt.“ (Idem, ib., p. 45 [Parte II, §6]).

<sup>192</sup> „[...] substantiellen, qualitativ ausgestalteten seelischen Subjekten.“ (Idem, ib., p. 44 [Parte II, §6]).



aparecem sob uma forma mais geral, sem um peso moral, como aquilo para que a consciência se volta quando apreende um fenômeno; o fato dele lhe chamar a atenção<sup>193</sup>.

Essa concepção mais geral de valor, que aparece no âmbito do indivíduo psicofísico, manifesta que tudo o que vem à datidade no interior do Eu só passa a ser objeto de reflexão quando é visto pelo Eu como dotado de valor para si. Esse valor, próprio de cada Eu, condiciona a apreensão das vivências por parte dele. Para exemplificar, Edith Stein cita o caso de um jovem que acredita estar perdidamente apaixonado. Mais tarde, até poderá reconhecer que não estava tão apaixonado assim, ou que a pessoa amada não era como ele pensava, mas até essa reflexão dependerá de uma “valoração originária fundante”<sup>194</sup> e que não perde sua valoração original ao constatar um engano no campo dos fenômenos. A compreensão tardia, por parte do jovem, de que seu sentimento não era assim tão intenso, não invalida o fato de que ele realmente vivenciou tal paixão, visto que acreditava nela. Tudo o que não recebe valoração por parte do Eu se torna ato inexistente para ele, não faz parte de seu fluxo de vivências e por isso não é objeto da análise fenomenológica<sup>195</sup>.

Edith Stein cita outros exemplos para explicar sua afirmação, mas preferimos citar aqui o exemplo presente em seu curso *Introdução à filosofia*, quando introduz os conceitos husserlianos de *noesis* e *noema*: o da pessoa que vê um objeto caindo de uma árvore que avista à certa distância<sup>196</sup>. Se acredito ver um pássaro caindo, tanto faz para a análise eidética de minha percepção se essa crença surgiu porque: enxerguei mal uma folha e acreditei ser um pássaro; se fiz uma associação a partir de uma lembrança de um fato

---

<sup>193</sup> Assim como a percepção, existem diferentes estágios no campo dos valores, que serão abordados mais adiante no texto, quando Edith Stein fará referência a Scheler e sua obra *Der Formalismus in der Ethik (O formalismo na ética)*, citado em nota no texto sobre a empatia. (Idem, ib., p. 119 [Parte III, §3]).

<sup>194</sup> „[...] eines fundierenden originären Wertnehmens.“ (Idem, ib., p. 48 [Parte II, §6]).

<sup>195</sup> Edith Stein reforça, nesta passagem, o que já afirmou no início da Parte II, quando descreve o método de pesquisa empregado, circunscrevendo o campo da análise fenomenológica ao campo de “minha vivência” (Idem, ib.).

<sup>196</sup> Ver nota 104.

passado; ou se alguém que estava presente afirmou — “Olha! Um pássaro ferido.” O que interessa para a análise fenomenológica é o modo como se dá a percepção no interior do Eu puro. Em outras palavras, percebo algo caindo e acredito ver um pássaro. Essa visão terá um valor originário *fundante* para mim.

O que precisamos reter dessa crítica de Edith Stein a Scheler para nossa análise é: (1) a análise fenomenológica da empatia deve se restringir ao campo eidético, isto é, ao campo do dado absoluto (faceta objetiva, ou *noema*), que tem como contrapartida o campo da consciência pura (faceta subjetiva, ou *noesis*); (2) no campo em que analisamos o Eu puro, constatamos a existência de uma vida anímica que inicialmente se confunde com o que se entende por vida psíquica do eu; (3) com a empatia percebemos que o Eu possui a capacidade de apreender, ainda que de maneira limitada, a vida anímica de outro Eu; (4) também percebemos, de modo geral, que o crente parece ter a capacidade de, pela empatia, apreender o amor, a cólera e os mandamentos de Deus, de um modo cooriginário; (5) essa vida anímica remete para um “interior” do Eu puro, que é próprio de cada Eu e só dele; (6) a vida anímica substancial é individual para cada Eu; assim, e só assim, esse Eu pode ser chamado de um “indivíduo” psicofísico.

A partir daí, Edith Stein aprofundará a análise da constituição eidética no âmbito do indivíduo psicofísico, na dimensão do Eu puro, de modo a compreender como se manifesta nele a capacidade de apreensão da vivência de um Eu alheio. Nesse âmbito aparece um conceito de alma em sentido mais estrito que não se contraporá ao de vida anímica substancial, mas o complementar, definindo-o de modo mais preciso<sup>197</sup>.

---

<sup>197</sup> Partindo do que foi constatado, Edith Stein procurará responder de que modo podemos afirmar que cada indivíduo possui, em si mesmo ou como substância, uma vida anímica dotada de uma forma particular, que pertence só a ele.

### **§3. A alma na constituição do indivíduo psicofísico como unidade substancial: segunda coloração**

Edith Stein inicia a terceira parte<sup>198</sup> de sua análise do fenômeno da empatia lembrando que cabe à filosofia “garantir a justificação última e chegar ao esclarecimento último” na descrição da essência desse fenômeno como “problema da constituição”<sup>199</sup>. Isso significa que ela deve mostrar de que modo se constituem para a consciência pura o indivíduo psicofísico, a personalidade e outras objetividades que são pressupostas pelas teorias que versam sobre a empatia. Ou, ainda, como apreendemos de modo eidético o sujeito psicofísico no âmbito de suas vivências individuais e no âmbito da intersubjetividade.

Edith Stein afirma que, no escopo da fenomenologia, não é possível aceitar respostas ambíguas e gerais, tal como as formuladas por Lipps, que procurou fundamentar o ato da empatia, segundo ela, numa “inexplicável atitude de nosso espírito ou em um instinto natural”<sup>200</sup>, associados a uma vida consciente. Sem invalidar o estudo de Lipps e sua importância para a psicologia, Edith Stein diz que é preciso enfrentar o problema da análise da constituição do indivíduo em sua forma pura.

#### **3.1 A alma na constituição da individualidade**

O ponto de partida é o Eu puro, sujeito das vivências privado de qualidades, apreendido de modo geral como uma *ipseidade* (*Selbstheit*)<sup>201</sup> vivenciada que constitui a base de tudo o que é “meu”. Além de sua

---

<sup>198</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 53-107 [Parte III].

<sup>199</sup> No original, „*als Konstitutionsproblem*“ (Idem, ib., p. 53 [Parte III]). A constituição do indivíduo psicofísico não é sua “construção”, pois não estamos analisando o que ele é “em sua verdade”, pois ninguém é capaz de fazê-lo, nem com relação a si mesmo, muito menos em relação a outrem. A constituição se dá no campo eidético (da *noesis* e do *noema*); é o modo como o sujeito se constitui objeto, como aparece para mim e como manifesta sua essência no campo do Eu puro.

<sup>200</sup> LIPPS, T. *Leitfaden der Psychologie: Dritte, teilweise umgearbeitet Auflage* (Leipzig: s.n., 1909, p. 36) apud STEIN, *O problema da empatia*, p. 53, nota 28 [Parte III].

<sup>201</sup> No léxico da língua portuguesa, podemos contar com o vocábulo “ipseidade”, termo consagrado no meio filosófico. Por isso, optamos por utilizá-lo, conscientes, todavia, de que o termo equivalente em alemão, utilizado por Edith Stein, *Selbstheit*, não se originou do latim.

constituição como indivíduo, percebemos também que ele sofre influências quando se confronta com outro Eu que, por sua vez, também é apreendido como uma *ipseidade*, independentemente de suas qualidades, ou seja, ele não é reconhecido apenas como um “Tu”, mas igualmente como outro “Eu puro”, semelhante ao primeiro. No confronto com esse Eu alheio, a *ipseidade* de todo Eu puro se evidencia.

Partindo da definição geral do Eu puro como *ipseidade*, Edith Stein mostra que é possível definir sua essência de um modo mais específico: em um segundo sentido podemos considerar o Eu como “unidade de um fluxo de consciência” (*die Einheit eines Bewußtseinsstrom*)<sup>202</sup>. A ênfase aqui é colocada na unidade desse fluxo, que não se rompe em nenhum ponto. Apesar de constatar que, diante do fluxo de um Eu, outros fluxos de consciência se apresentam – sob a forma de um “Tu” e de um “Ele” – o Eu sempre reconhece o fluxo que pertence à sua *ipseidade* e o diferencia por meio da *alteridade*<sup>203</sup>.

Além disso, Edith Stein percebe que, nesse fluxo, cada vivência singular da consciência é caracterizada pela posição que ocupa no fluxo total das vivências, e assume um valor qualitativo de acordo com sua "pessoalidade", isto é, se esta ou aquela vivência é deste Eu e só dele<sup>204</sup>. Logo, para atingirmos um sentido pleno do que entendemos por um “Eu” como indivíduo precisamos levar em conta dois fatores, conjuntamente: a sua *ipseidade* (sentido mais geral da individualidade do Eu) e a diversidade qualitativa que é dada sob uma estrutura peculiar, específica dessa unidade psicofísica e só dela (segundo sentido da individualidade):

---

<sup>202</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 54 [Parte III, §2].

<sup>203</sup> Na margem do exemplar encadernado pela própria Edith Stein, ela anotou: “Se falta a continuidade do fluxo de vivências, então fica excluída a possibilidade de identificação do Eu puro”. No original, „*Fehlt die Kontinuität des Erlebnisstroms, so die Möglichkeit der Identifizierung des reinen Ich ausgeschlossen.*“ (Idem, ibidem, p. 55. OC II, p. 941, n. 62).

<sup>204</sup> Idem, ib., p. 55 [Parte III, §2].

[...] juntas, ambas constituem um grau ulterior em direção ao “Eu individual” entendido pela linguagem comum: ele é uma unidade psicofísica que possui uma “estrutura peculiar”<sup>205</sup>.

### 3.2 A alma como unidade substancial

Partindo dessa definição de Eu puro que abrange em si, ao mesmo tempo, a unidade e a diversidade qualitativa, Edith Stein apontará no §3 um primeiro conceito de alma em sentido próprio, tal como se constitui para nós<sup>206</sup>. Essa coloração da alma lhe servirá como fio condutor para apreender, em uma primeira dimensão da análise, como se dá essa “estrutura própria” do Eu, que vivencia a diversidade de qualidades em uma unidade, tanto sua – originariamente – quanto a de outro Eu – não originariamente, ou cooriginariamente<sup>207</sup> –, pela empatia.

A alma (*die Seele*) aparece pela primeira vez na terceira parte do texto sobre a empatia quando Edith Stein analisa o Eu puro “considerando a unidade individual da psique como tal, prescindindo do corpo vivente próprio [*Leib*] e das relações psicofísicas”<sup>208</sup>. Por meio desse processo artificial, de abstração, aprofundamo-nos na análise eidética do Eu e vislumbramos o conceito de alma substancial (*substanzelle Seele*)<sup>209</sup>. Constatamos inicialmente que ela não é idêntica à unidade do nosso fluxo de consciência, mas é o que está na base

---

<sup>205</sup> Sinne also – konstituieren eine weitere Stufe im Fortschreiten zum ‚individuellen Ich‘ der gewöhnlichen Redeweise: das ist eine psychophysische Einheit von eigentümlicher Struktur. (Idem, ib).

<sup>206</sup> Idem, ib., p. 56 [§3].

<sup>207</sup> O fenômeno da empatia conduzirá a análise do indivíduo a uma ampliação do campo psicofísico ao campo espiritual. Como vimos acima, a não originariedade captada no campo psicofísico será reinterpretada no campo espiritual como cooriginariedade, assinalando não apenas a diferença entre essas vivências, mas também a semelhança que permite que o Eu reconheça o sentido da vida anímica de outro Eu fora dele como semelhante.

<sup>208</sup> Wir können zunächst unter Absehung vom Leibe und den psychophysischen Beziehungen die individuelle Einheit der Psyche als solcher betrachten. (STEIN, O *problema da empatia*, p. 55 [Parte III, §3]). Percebemos aqui que o conceito de alma adquire características próprias que vão além daquela dimensão geral em que ela praticamente se confundia com a vida psíquica.

<sup>209</sup> Idem, ibidem, p. 56 [Parte III, §3].

das nossas vivências e se manifesta a si mesma e às suas propriedades constantes como seu idêntico portador (*als ihr identischer, Träger*)<sup>210</sup>.

A alma substancial é algo que conseguimos identificar em uma dimensão mais profunda do Eu, no modo como cada indivíduo, por meio de suas características psicofísicas, experimenta suas vivências: tanto as suas próprias quanto as daqueles influxos que ele exerce ou padece em suas relações com outras unidades, sejam psíquicas ou físicas. Como exemplo das características da alma, Edith Stein fala da acuidade de nossos sentidos, que se manifesta em nossas percepções do mundo, a energia que se manifesta em nossas ações; a vivacidade, força ou fraqueza de nossa vontade, que se manifesta por meio da tensão ou da fraqueza de nossos atos volitivos; assim como a nossa tenacidade se persistimos nesses atos; a passionalidade que demonstra o modo como vivemos nossos sentimentos etc.

Vemos que as propriedades da alma, assim como as vivências do Eu, se manifestam em diferentes campos do sujeito psicofísico: percepção externa, ação, vontade, sentimento, entre outros. Nesse primeiro modo de constituição da alma como unidade substancial, já transparece um modo particular de relação entre as propriedades da alma e o modo como o Eu vivencia suas vivências<sup>211</sup>:

A estrutura peculiar da unidade anímica depende do conteúdo peculiar do fluxo de vivências que, por sua vez, depende da estrutura da alma – tal como, devemos dizer, depois que a alma se constituiu para nós.<sup>212</sup>

---

<sup>210</sup> Idem, ib. A alma substancial apresenta os dois elementos que já foram identificados no Eu puro como unidade de um fluxo de consciência: a *ipseidade* – afinal, experimento essa alma como “minha” e não como de nenhum outro – e a diversidade qualitativa de seus elementos categoriais, que se dão sob uma estrutura peculiar e individualizada em cada Eu.

<sup>211</sup> Idem, ib., p. 56 [Parte III, §3]. Dessa relação podemos afirmar que “essa unidade substancial é ‘minha’ alma quando as vivências em que se manifesta são ‘minhas’ vivências, atos em que vive o meu Eu puro”.

<sup>212</sup> „Die eigentümliche Struktur der seelischen Einheit hängt von dem eigentümlichen Gehalt des Erlebnisstroms ab und umgekehrt – wie wir sagen müssen, nachdem sich uns die Seele konstituiert hat – der Gehalt des Erlebnisstroms hängt von der Struktur der Seele ab.“ (Idem, ib.). Edith Stein deixa claro que está falando do

Se por um lado posso traçar um paralelo entre minhas vivências e as propriedades de minha alma, tal como nos exemplos acima, precisamos atentar para o fato de que a alma não se confunde com a unidade de nosso fluxo de vivências: quando falamos da alma, analisamos algo mais profundo que está na base delas como seu portador (*Träger*) e que nos permite identificar a existência de uma estrutura peculiar comum (individual e ao mesmo tempo com diferentes propriedades anímicas). Devido à peculiaridade dessa estrutura, da mesma forma que não podemos conceber fluxos de consciência com um mesmo conteúdo, também é impossível conceber duas almas idênticas: a cada Eu corresponde sua alma, pois possui uma estrutura individual que relaciona de modo único e particular as vivências de seu próprio fluxo.

### **3.3 Eu puro e corpo vivente próprio (*Leib*): o passo do psíquico ao psicofísico**

Edith Stein finaliza a sua primeira análise da alma como unidade substancial lembrando que chegamos até esse conceito abstraindo-se da dimensão da psique, como separada do corpo vivente próprio e das relações psicofísicas, e que desse modo não temos o fenômeno completo do psíquico (*das volle Phänomen des Psychischen*)<sup>213</sup>. É preciso agora ver se essa definição de alma se mantém quando a analisamos em relação com o corpo vivente próprio. Para isso, é preciso, segundo Edith Stein, “dar um passo do psíquico ao psicofísico”<sup>214</sup>, e ver de que modo se dá a relação entre o Eu (puro) e o corpo vivente próprio (*Leib*):

A separação que fizemos era artificial, pois a alma sempre é, necessariamente, alma em um corpo vivente próprio. O que é o corpo vivente próprio? Como e de que maneira se dá [a conhecer] para nós?<sup>215</sup>

---

modo de constituição da alma “para nós”, e não de estratos ou camadas que a alma possuiria em si mesma.

<sup>213</sup> Idem, ib., p. 56 [Parte III, §3].

<sup>214</sup> „[...] den Schritt vom Psychischen zum Psychophysischen.“ (Idem, ib., p. 56 [Parte III, §4]).

<sup>215</sup> „Die Trennung, die wir vorgenommen haben, war eine künstliche, denn Seele ist uns gegeben als Seele in einem Leibe. Was ist der Leib? Wie und als war gibt er sich uns?“ (Idem, ib.).

Permanecendo na esfera da consciência pura, podemos compreender como se manifesta para a minha consciência meu corpo vivente próprio<sup>216</sup>. Temos, a princípio, consciência do próprio corpo físico (*Körper*) por meio dos atos de nossa percepção externa. Mas essa percepção do próprio corpo não se dá do mesmo modo com que percebemos os objetos exteriores. Meu corpo me é dado em uma sequência de aparições que podem variar dentro de limites muito estreitos: ele se encontra sempre à mesma distância, sempre aqui, comigo, não posso dele me desfazer, nem fechando os olhos, tampouco estendendo as mãos para longe dele a fim de não tocar nenhum de meus membros. Ele está inevitavelmente em plena “corporeidade própria” (*Leibhaftigkeit*)<sup>217</sup>.

Ao constatarmos que a consciência de meu corpo vivente próprio não pode ser constituída para mim apenas pela percepção externa, devemos examinar se ele não se constitui também pelo modo como é apreendido pela consciência<sup>218</sup>. Como se dá essa percepção? A consciência percebe o corpo vivente próprio de um modo bem peculiar: ele lhe aparece, ao mesmo tempo, como uma unidade e constituído de diversas partes. De fato, apesar de perceber externamente apenas algumas partes de meu corpo, eu o apreendo sempre como uma unidade<sup>219</sup>. Existe ainda outra peculiaridade: quando digo

---

<sup>216</sup> A questão do corpo vivente próprio e o modo de sua relação com a alma é um tema muito caro, tanto para Husserl quanto para Edith Stein. Para aquele a experiência empática se dá por meio das exteriorizações corporais próprias. Esta, por sua vez, ao final do texto da empatia, questionará a possibilidade, ou não, de se ter acesso a outro espírito sem a mediação da corporeidade vivente própria (*Leiblichkeit*). (Idem, ib. [Parte IV, §9]).

<sup>217</sup> Idem, ib., p. 57 [Parte IV, §4.a]: “A datidade do corpo vivente próprio” („Die Gegebenheit des Leibes“). Utilizaremos aqui a expressão “corporeidade própria” para traduzir a palavra *Leibhaftigkeit*, obtida pela justaposição das palavras *Leib* (corpo vivente próprio) e *Haftigkeit*, substantivo oriundo do verbo *haften*, aderir, “estar unido a”. Privilegiamos o termo “próprio” e suprimimos “vivente” para dar maior ênfase ao fato dessa corporeidade estar “aderida” ao Eu.

<sup>218</sup> A consciência não aparece nesse ponto da análise fenomenológico como uma entidade existente “dentro do ser humano”, mas é definida como aquele “campo do ser humano impossível de ser eliminado”, visto que acompanha todas as vivências puras do sujeito (Idem, ib., p. 58). Aparece aqui o sentido mais geral de consciência, como um “dar-se conta” que ainda não é refletido, mas que é condição necessária para o passo seguinte, a reflexão.

<sup>219</sup> Essa faculdade, tipicamente humana, já desvela, ainda que de forma embrionária, a capacidade que o sujeito tem de praticar atos livres, o que será explicitado mais



“eu”, esse Eu se encontra em um “ponto zero de orientação”<sup>220</sup> do meu próprio corpo, a partir do qual se relaciona com todas as coisas fora dele, no espaço. Esse ponto zero não é localizável em um ponto específico de meu corpo, pois varia de acordo com os sentidos utilizados na apreensão. Por exemplo, para a visão ele está na cabeça, para o tato, em alguma parte do corpo. Percebemos também que não identificamos nenhuma distância entre o ponto zero e o Eu. Também percebemos que todas as coisas exteriores são vistas como estando fora desse ponto próprio de orientação.

Outra observação importante sobre o corpo vivo próprio é que ele “se constitui de modo duplo – como corpo vivo próprio que sente (percebido como corpo vivo próprio) e como corpo físico do mundo exterior percebido exteriormente – e nesta dupla datidade ele é vivido como o mesmo corpo, ocupa um lugar no espaço externo e preenche uma parte desse espaço”<sup>221</sup>.

O corpo vivo próprio se constitui: (1) pela percepção externa, de acordo com o modo como é dado à consciência e (2) pelas sensações<sup>222</sup> do corpo vivo próprio que são vivenciadas por meio do Eu puro<sup>223</sup>. Logo, ele é a visão consciente que temos de nós mesmos como indivíduos psicofísicos.

---

adiante no texto quando falarmos do exemplo dado por Edith Stein de como posso “sair” de meu corpo próprio vivo por meio da fantasia.

<sup>220</sup> „[...] am Nullpunkt der Orientierung.“ (Idem, ib., p. 59).

<sup>221</sup> „Indem sich aber mein Leib in zwiefacher Weise konstituiert – als empfindender (leibwahrgenommener) Leib und äußerlich wahrgenommener Körper der Außenwelt – und die doppelte Gegebenheit als derselbe erlebt wird, erhält er eine Stelle im Außenraum, füllt einen Teil dieses Raumes.“ (Idem, ib.).

<sup>222</sup> *Empfindung, sensação*, remete ao campo relativo ao corpo físico e ao mundo psicofísico animal. Ela é a reação física ao mundo físico, uma vivência simples produzida pela ação de um estímulo externo ou interno sobre um órgão sensorial, transmitida ao cérebro por meio do sistema nervoso. Ela pode ser visual, auditiva, tátil, gustativa ou olfativa.

<sup>223</sup> A característica anímica da unidade aparece em todas as dimensões de análise do corpo vivo próprio e do seu modo de se relacionar com os objetos externos a ele, sempre em união com a consciência interna desse corpo, que se dá inicialmente por meio das sensações. Quando as sensações não são apenas sentidas, mas também vivenciadas pelo Eu puro, elas remetem aos sentimentos (*Gefühlen*). Eles também têm conotação de sentir, mas é um sentir qualificado, tipicamente humano, pois envolve consciência e objetivação. O sentimento remete não apenas ao campo corpóreo e psíquico, mas também ao campo espiritual, visto que podemos falar de sentimentos não sensíveis, que nos despertam para o campo dos valores éticos, estéticos e até religiosos.

Quando prestamos atenção à nossa estrutura essencial, percebemo-nos como indivíduos psicofísicos, possuidores de um corpo vivente próprio e não apenas físico. Mas quando chegamos a essa constatação sobre nós mesmos, que é uma consideração de ordem fenomenológica, já estamos adentrando no âmbito espiritual.

Ainda nessa mesma seção, encontramos uma observação feita por Edith Stein que nos interessa na análise da alma. A impossibilidade de nos desvencilharmos de nosso corpo vivente próprio nos aponta para uma particular datidade: posso mudar a minha posição em relação aos objetos que estão fora de mim, aproximando-me ou afastando-me deles, mas não posso mudar minha posição em relação a meu corpo vivente próprio, que sempre está comigo. No entanto, ainda posso “me permitir algum tipo de liberdade”<sup>224</sup>: posso, por meio do meu pensamento, pela fantasia, “sair” do lugar onde estou. Por exemplo, na escrivaninha trabalhando, e me “colocar” em outro lugar. Mas não faço isso levando comigo o meu corpo vivente próprio. Levo comigo apenas a “fantasia do corpo vivente próprio” (*Leibphantasie*), sem a “materialidade do corpo vivente próprio” (*Leibkörper*)<sup>225</sup> perto da escrivaninha e me dou conta de ser um Eu capaz de olhar para a minha própria corporeidade, imaginando-me fora dela.

Para demonstrar essa constatação de uma “autonomia” do Eu, que aqui também pode ser equiparada à alma, em relação ao corpo vivente próprio, Edith Stein afirma que “subsiste a possibilidade de um Eu sem corpo vivente próprio”<sup>226</sup>, mas um corpo vivente próprio sem um Eu é absolutamente impossível. Se pudéssemos imaginar, por meio da fantasia, meu corpo vivente próprio abandonado pelo Eu, ou seja, um corpo sem alma, ele não seria mais do que um cadáver. Cita também como exemplo da impossibilidade de se pensar um corpo vivente próprio separado do Eu pela experiência que tenho

---

<sup>224</sup> „Immerhin wird uns gewisse Freiheit gestattet.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 63 [§4. a]).

<sup>225</sup> Idem, ib.

<sup>226</sup> „Es besteht die Möglichkeit eines Ich ohne Leib.“ (Idem, ib., p. 64).

quando um membro meu “adormece”<sup>227</sup>: percebo-o como um corpo alheio, mesmo sabendo que não pode ser separado de mim, porque não o sinto. Infere daí que as sensações, como componentes reais da consciência, não só pertencem à constituição eidética do meu corpo vivente próprio, mas constituem para nós a unidade do Eu e do corpo vivente próprio. Como se dá essa unidade? Edith Stein se propõe a analisar mais profundamente essa relação do corpo vivente próprio com o Eu por meio das sensações, visto que nesse terreno já aparece a “relação causal entre o físico e o psíquico”<sup>228</sup>:

Processos puramente físicos, como aqueles de um corpo físico estranho que penetra na minha pele, ou como um portador de certa quantidade de calor que toca a minha superfície corpórea, se tornam causas fenomenais de sensações (sensações de dor, de temperatura) e se mostram como um “estímulo”<sup>229</sup>.

A possibilidade de me afastar do meu corpo vivente próprio por meio da fantasia nos leva a tecer algumas considerações: não temos um corpo que possui uma alma; ela não é uma entidade que está “dentro” do nosso corpo, mas é uma alma que se manifesta por meio de um corpo, que por isso é apreendido por nós como corpo vivente próprio. O exemplo da saída do próprio corpo pela fantasia nos leva a pensar se as possibilidades da alma não são mais numerosas e mais complexas do que as do corpo, visto que é a alma que dá unidade e identidade ao ser humano.

---

<sup>227</sup> Idem, ib.

<sup>228</sup> Edith Stein usa aqui o termo “relação causal”, mas em todo o seu texto falará que está tratando de um tipo de causalidade diferente da encontrada nas coisas físicas. Não existe aqui o determinismo das leis do movimento da natureza, por exemplo, que constatamos quando assistimos a bola de bilhar batendo numa outra e induzindo-a a um movimento. No entanto, o fato de não existir essa relação causal completamente determinada não invalida a constatação de que existe uma relação necessária entre o físico e o psíquico, uma causalidade; mas ela se manifesta com “uma certa liberdade”. Como já assinalamos antes, a causalidade psíquica será o primeiro tema aprofundado por Edith Stein após a defesa de sua tese.

<sup>229</sup> „Rein physische Vorgänge: daß ein Fremdkörper in meine Haut eindringt, daß der Träger einer gewissen Wärmemenge meine Körperoberfläche berührt, wird phänomenale Ursache von Empfindungen (Schmerz-, Temperaturempfindungen), erweist sich als ‚Reiz‘.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 65 [§4.b]).

A alma, por sua vez, não pode ser entendida como coisa, entidade no sentido cartesiano, mas é o que está no fundamento de meu fluxo interior de vivências, perpassando todas elas e possibilitando que esse fluxo seja concebido numa unidade só minha, com suas características próprias e dadas sob uma estrutura específica de minha individualidade<sup>230</sup>.

Apesar dessa separação possível pela fantasia, alma e corpo vivente próprio estão sempre interligados, visto que a estrutura específica de minha individualidade se manifesta necessariamente por meio do corpo vivente próprio. Como se dá essa conexão? Cabe agora investigar, analisando inicialmente a relação entre o corpo vivente próprio e os sentimentos<sup>231</sup>, como se dá essa relação entre a alma e o corpo vivente próprio.

### **3.4 Alma, corpo vivente próprio (*Leib*), sensações (*Empfindungen*) e sentimentos (*Gefühle*)**

Edith Stein parte da constatação de que não é possível separar as sensações emotivas (*Gefühlsempfindungen*)<sup>232</sup> ou sentimentos de caráter

---

<sup>230</sup> Poderíamos associar a alma a um princípio ou movimento, que integra os componentes do meu Eu, dando-lhe uma forma que é só minha.

<sup>231</sup> No campo dos sentimentos Edith Stein tratará daqueles de caráter sensível (*sinnliche Gefühle*), originados pelas sensações, e dirá que algo semelhante ocorre nos sentimentos comuns ou estados de ânimo, que já remetem à dimensão espiritual do ser humano. Para isso precisamos diferenciar o que se entende por sensações (*Empfindungen*) e por sentimentos (*Gefühlen*). As sensações se originam no campo anímico sensitivo, e são comuns aos homens e aos animais, que reagem a elas de modo “automático”, acolhendo-as ou rejeitando-as. Mas como nos seres humanos, diferentemente do que ocorre nos animais, as sensações atuam sobre o corpo vivente próprio (*Leib*) e não apenas sobre um corpo físico (*Körper*), por isso se constituem como algo que é possuído tanto pelo corpo quanto pela alma (psique). Por causa dessa característica as sensações podem ser aprofundadas de modo intencional (pelo entendimento e pela vontade) gerando assim os sentimentos (*Gefühlen*). Nos sentimentos encontramos traços do âmbito espiritual humano, visto que neles a aceitação e a reação ocorre por meio da percepção consciente, gerando atos mais ou menos livres, que possuem raízes na vontade. Nesse âmbito alcançamos o conceito propriamente dito de sentimento e não apenas em sentido geral. No campo dos sentimentos se dá um movimento não apenas reativo, vindo do exterior, mas também um movimento interior, espiritual. Veremos mais adiante que Edith Stein falará de sentimentos espirituais, acentuando que eles se originam na interioridade do Eu e são os meios pelos quais sua vida interior se expressa como tal.

<sup>232</sup> As sensações emotivas diferem das emoções (*Afekt*), que também podem ser traduzidas por afetos ou paixões. As emoções estão ligadas ao campo psicofísico, ao passo que os sentimentos estão ligados ao campo espiritual.

sensível (*sinnliche Gefühle*) das sensações (*Empfindungen*) sobre as quais esses sentimentos se baseiam. Por exemplo, a sensação de prazer que sentimos não pode ser separada do ato de comer algo gostoso que ocasionou o sentimento sensível de prazer. Aqui observo o mesmo fenômeno visto com relação à percepção do corpo vivente próprio: os sentimentos de caráter sensível não se localizam em alguma parte determinada do corpo vivente próprio, mas estão “em mim” e, ao mesmo tempo, “brotam do meu Eu”<sup>233</sup>.

Essa mesma “posição ambígua” (*Zwitterstellung*)<sup>234</sup> ocorre nos sentimentos comuns (*Gemeingefühle*), que se manifestam em todos os membros de meu corpo vivente próprio como em uma unidade e não apenas em uma parte dele. Edith Stein cita como exemplo que, quando “eu”<sup>235</sup> me sinto fraco e abatido, não só os atos espirituais, tais como a alegria, aflição, atividade de pensamento etc., mas também toda ação corpórea e todo movimento que executo se manifestam “fracos e sem cor”<sup>236</sup>, ou seja, “comigo fica

---

<sup>233</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 65 [Parte III, §4.b]: "O corpo vivente próprio e os sentimentos". Edith Stein nos mostra que os elementos corpóreos, psíquicos e espirituais no ser humano não podem ser dissociados uns dos outros, mas também não podem ser confundidos. O fato de uma sensação originar um sentimento não significa que não podemos identificar claramente as diferenças eidéticas e ou essenciais entre eles. Daí podermos falar de um tipo de “causalidade” que integra os âmbitos corpóreo, psíquico e espiritual do ser humano, ou ainda, que faz com que eles se interpenetrem, sem perderem a identidade própria. A língua alemã é muito propícia para exemplificar essa teoria, à medida que podemos associar várias palavras originando um novo conceito que continua mostrando as suas partes componentes. Assim faz Edith Stein para mostrar uma interligação entre a sensação (*Empfindung*) e o sentimento (*Gefühl*). Ela fala de algo “híbrido”, que se dá entre esses dois âmbitos: o das sensações emotivas (*Gefühlsempfindungen*) ou o dos sentimentos de caráter sensível (*sinnliche Gefühle*). Esse caráter “híbrido”, que ela também identificará como um “fenômeno de fusão”, manifesta a unidade em que nosso corpo vivente próprio é vivenciado, unidade esta que nos permitirá identificar o ser humano como um indivíduo psicofísico que possui em si uma abertura essencial para o campo espiritual.

<sup>234</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>235</sup> Idem, *ib.* Edith Stein coloca aqui “eu” entre aspas para por em relevo a unidade desse eu, que não identifica o abatimento em apenas uma parte de seu corpo e de seu espírito, mas o sente na totalidade do seu Eu. Veremos mais adiante que esse “eu”, entre aspas, será identificado como uma nova coloração da alma.

<sup>236</sup> Edith Stein utiliza aqui a metáfora da cor para falar da intensidade dos sentimentos vivenciados pelo Eu. Ela sublinha aqui a unidade desses sentimentos e logo após falará de “fusão”. No § seguinte mais uma vez apontará a alma como “unidade substancial”. Essa é a segunda coloração que identificamos na análise da alma no

enfraquecido meu corpo vivente próprio e cada uma de suas partes”<sup>237</sup>. Ela afirma que aqui parece surgir novamente aquele “fenômeno da fusão” (*Phänomen der Verschmelzung*)<sup>238</sup> já mencionado por ela<sup>239</sup>, mas agora aplicado ao interior do próprio Eu e das relações que se dão entre os sentimentos, tanto os sensíveis quanto os comuns, “também quando tais sentimentos comuns apresentam uma coincidência com um ‘sentimento espiritual’ [*geistiges Gefühl*]”<sup>240</sup>.

---

texto da empatia: não mais semelhante à vida psíquica, como se essa pudesse ser apreendida como uma conjunção de inúmeros elementos aleatórios, mas como um “portador” ou um “onde” que congrega toda a vida psíquica e espiritual do Eu numa unidade.

<sup>237</sup> „Wenn ‚ich‘ mich matt fühle, sondern auch jede körperliche Handlung, jede Bewegung, die ich ausführe. Mit mir ist mein Leib matt und jeder seiner Teile.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 65 [§4.b]).

<sup>238</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>239</sup> Edith Stein cita inicialmente o fenômeno de fusão quando analisa, na Parte II, §5, a gênese da empatia confrontando-a com outras teorias genéticas sobre a apreensão da consciência alheia. Ela apresenta a teoria da inferência por analogia, no item d, como sendo a teoria mais aceita para explicar o fenômeno da empatia antes que tivesse sido impugnada por T. Lipps. No caso, o fenômeno de fusão era aplicado para explicar a percepção do corpo físico alheio („*fremden Körper*“) e suas modificações por uma analogia com a percepção que tenho do meu corpo próprio físico („*eigenen Körper*“) e suas modificações. Como a percepção de meu corpo físico é uma condição geral de minhas vivências, poder-se-ia afirmar que pessoas diferentes compartilham as mesmas vivências. Além disso, pressupõe-se que “em torno de nós não vemos outra coisa do que corpos físicos sem alma e sem vida” (“*physische seelen- und leblose Körper*”). (STEIN, *O problema da empatia*, p. 40 [Parte II, §5.d: “A teoria da analogia”]). Edith Stein chama a atenção que a teoria da inferência por analogia não pode ser tratada como uma teoria genética da empatia, visto que não podemos considerar o corpo de um ser humano como apenas material, mas ele sempre é um corpo com vida, estruturado de um modo individual e próprio para cada ser humano. A partir da constatação da inferência por analogia, Edith Stein a determinará de modo mais específico como um “fenômeno de fusão”, mas que se fundamenta no interior do Eu puro, visto agora como sujeito psicofísico (Idem, *ib.*, p. 65 [Parte III, §4]), que unifica suas próprias vivências, estruturando-as segundo uma individualidade que é só sua, pois depende de sua escala de valores. No §5.b dessa mesma parte III: “As condições da possibilidade da empatia de sensação”, Edith Stein cita novamente o fenômeno de fusão, agora em nota, ao tratar da compreensão dos corpos viventes próprios alheios: “Talvez seja possível chegar a uma explicação genética da empatia a partir do fenômeno da fusão. Mas nós só devemos nos remeter às vivências próprias (do Eu), sem falar de uma fusão entre a exterioridade alheia e o vivenciar próprio” (Idem, *ib.*, p. 76, nota 69 [Parte III, §5.b]).

<sup>240</sup> „[...] selbst dann, wenn diese Gemeingefühle im Anschluß an ein ‚Geistiges Gefühl‘ auftreten.“ (Idem, *ib.*, p. 65 [Parte III, §4.b]). As aspas são colocadas no texto pela autora quando fala dos sentimentos espirituais para nos apontar essa dimensão

A alusão ao ser humano como espírito traz à tona, na análise dos sentimentos espirituais, a presença da alma: “sentimentos comuns’ de natureza não corpórea são os estados de ânimo [*Stimmungen*] e por isso mesmo os distinguimos dos sentimentos comuns como um gênero próprio”<sup>241</sup>. Os estados de ânimo tais como a alegria, a tristeza, a melancolia etc. podem ser considerados como uma manifestação inicial e geral da alma no campo das sensações e dos sentimentos, que Edith Stein chamará de “sentimentos comuns anímicos” (*seelischen Gemeingsgefühle*)<sup>242</sup>. Estes não preenchem o corpo vivente próprio, tampouco podem ser localizados por mim em algum ponto de meu do corpo vivente próprio, visto que “um ser puramente espiritual também poderia estar submetido aos estados de ânimo”<sup>243</sup>.

Ao distinguir sentimentos comuns do corpo vivente próprio (*leiblichen Gemeingsgefühle*) dos sentimentos comuns anímicos (*seelischen Gemeingsgefühle*) que se traduzem nos nossos estados de ânimo, Edith Stein logo acrescenta que essa distinção não é uma separação, como se pudessem existir dois fluxos distintos dentro da consciência que nunca se tocam, mas, pelo contrário, “sinto que existe entre eles um influxo recíproco”<sup>244</sup>. Esse influxo recíproco remete ao fenômeno do mútuo operar entre as vivências anímicas e

---

espiritual que já começa a se manifestar sub-repticiamente no âmbito do Eu como indivíduo psicofísico. Ou seja, se o Eu não é apenas dotado de um corpo material, mas de um corpo vivente próprio, que se estrutura de modo singular em uma unidade, ele já se manifesta como “espírito”. O conceito de espírito aparece aqui na sua conotação mais geral como contraposto, em um primeiro momento, ao que é puramente material. São sentimentos espirituais os sentimentos éticos, estéticos e religiosos. Veremos logo a seguir que essa unidade é identificada com a alma.

<sup>241</sup> „Gemeingsgefühle’ nicht leiblicher Natur sind die Stimmungen, und ebendarum trennen wir sie von den eigentlichen Gemeingsgefühlen als einige Gattung ab.“ (Idem, ib.).

<sup>242</sup> Idem, ib.

<sup>243</sup> Edith Stein dirá aqui que se aplicássemos o conceito de causalidade para a relação da alma e do corpo vivente próprio como uma causalidade do tipo física, nós teríamos de pressupor que um ser puramente espiritual, tal como Deus, ao sentir alegria por causa de um pecador arrependido também experimentaria sensações orgânicas. E acrescenta que essa consideração sobre os espíritos é possível independentemente da fé na existência de Deus, ou seja, chega-se a ela pela análise eidética da relação entre a alma e o corpo vivente próprio, que é ao mesmo tempo físico, psíquico e espiritual. (Idem, ib.).

<sup>244</sup> „[...] vielmehr verspüre ich einen gegenseitigen ‚Einfluß‘ “ (Idem. ib).

as vivências de nosso corpo vivente próprio. Segundo Edith Stein essa é uma característica essencial do que é anímico (*das Seelischen*)<sup>245</sup>, que ela identificará como sendo um tipo específico de dependência entre alma e corpo próprio, a causalidade psicofísica:

A alma, como unidade substancial que se manifesta nas vivências psíquicas singulares, está consolidada – como mostram o fenômeno descrito da “causalidade psicofísica” e a essência das sensações [*das Wesen der Empfindungen*] – no corpo vivente próprio e constitui com ele o indivíduo psicofísico<sup>246</sup>.

Edith Stein chega a essa coloração da alma como unidade substancial consolidada no corpo vivente próprio por meio da análise do ser humano como possuidor de um corpo que não é apenas material, mas também vivenciado como sendo próprio, cujas sensações apontam, na análise de sua essência, para os sentimentos sensíveis, os sentimentos comuns e também para os sentimentos espirituais. A “passagem” possível de análise dos sentimentos sensíveis aos espirituais e a constatação de uma relação *sui generis* entre eles manifestam a existência de um influxo recíproco entre as vivências da alma e as do corpo vivente próprio. Esse influxo, por sua vez, mostra a relação essencial que existe entre a alma e o corpo vivente próprio.

Essa dependência das vivências com relação aos influxos do corpo vivente próprio é uma característica essencial da alma. Todo o psíquico é uma consciência ligada ao corpo vivente próprio e, nesse âmbito, se diferenciam as vivências essencialmente psíquicas (as sensações ligadas ao corpo vivente próprio etc.) das vivências que apresentam um caráter acidentalmente físico, das realizações da vida espiritual<sup>247</sup>.

---

<sup>245</sup> Idem. ib., p. 66 [Parte III, §4.c]. Alma e corpo vivente próprio, causalidade psicofísica. Aqui aparece mais uma vez o conceito de alma de modo explícito no texto sobre a empatia.

<sup>246</sup> „Die Seele als die sich in den einzelnen psychischen Erlebnissen bekundende substanzielle Einheit ist – wie das geschilderte Phänomen der ‚psychophysischen Kausalität‘ und das Wesen der Empfindungen zeigt – auf Leib fundiert, bildet mit ihm das ‚psychophysische Individuum‘. (Idem, ib., p. 66 [Parte III, §4.c]).

<sup>247</sup> „Diese Abhängigkeit der Erlebnisse von Einflüssen des Leibes ist ein wesentliches Charakteristikum des Seelischen. Alles Psychische ist leibgebundenes Bewußtsein, und innerhalb dieses Bereichs scheiden sich in den wesentlich



Com essa afirmação Edith Stein antecipa de que modo é possível identificar, no âmbito da análise fenomenológica, uma diferente coloração da alma que se estende para além da vida puramente psíquica. Seguindo a proposta do método fenomenológico, analisa aquilo que se manifesta primeiramente na manifestação da vida espiritual, que são os sentimentos “assim chamados sentimentos espirituais” (*der sogenannten “geistigen Gefühle”*). Por sua vez, a análise de tais sentimentos espirituais lhe permitirá avançar na compreensão da causalidade psicofísica.

### **3.5 Causalidade psicofísica e sentimentos espirituais<sup>248</sup>**

Os sentimentos espirituais são considerados em sua essência como para além do âmbito psicofísico por não se fundarem no corpo vivente próprio<sup>249</sup>. Mas, por outro lado, é inegável que existe uma relação entre eles, pois apesar de não se fundamentarem no corpo vivente próprio tais sentimentos sofrem influência deste, assim como também o influenciam. Por exemplo, dizemos que na alegria o nosso coração se dilata e na dor ele se fecha. Inegavelmente existe aqui algum tipo de causalidade que não é puramente física, visto que podemos conceber na esfera eidética que um espírito desprovido de um corpo vivente próprio é capaz de experimentar tais sentimentos de alegria e de dor.

Para Edith Stein essa causalidade, que podemos definir em um sentido amplo como psicofísica, pode ser encontrada em outras vivências do Eu. É

---

psychischen Erlebnissen (die leibgebundenen Empfindungen usw) von denen, die den psychischen Charakter außerwesentlich an sich tragen, den ‘Realisationen’ geistiges Lebens.“ (Idem, ib.).

<sup>248</sup> Este tema da causalidade psicofísica foi amplamente trabalhado por Edith Stein no seu ensaio escrito após a tese sobre a empatia.

<sup>249</sup> Edith Stein se posicionará, fundamentada na análise da essência dos sentimentos espirituais, contra a posição de muitos psicólogos que consideram o ser humano apenas “um complexo de sensações orgânicas” (Idem, ib.). Ela cita um argumento a favor dessa constatação dizendo que ninguém que busque apreender a essência de tais sentimentos afirmará que um sujeito privado de corpo vivente próprio não poderá vivenciar uma alegria, uma dor ou um valor estético. Com essa observação ela compõe um “pano de fundo” que lhe permitirá, no final da obra sobre a empatia, afirmar que o estudo da consciência religiosa poderá trazer luz para o entendimento de como é possível uma relação entre dois sujeitos espirituais, ainda que não por meio da corporeidade.

possível encontrá-la também na relação entre as minhas vivências e as capacidades e propriedades da alma. Deduz dessa afirmação, que ela diz ter sido obtida “observando-se a si própria”<sup>250</sup>, uma certa “plasticidade” da alma<sup>251</sup>, cujas capacidades podem ser aperfeiçoadas mediante sua própria atividade, mas também podem enfraquecer. Com essas observações, Edith Stein chega a concluir que somos capazes de “verificar no plano fenomenal uma influência do psíquico sobre o psíquico”<sup>252</sup>. Cabe agora passar para o plano eidético e tentar descobrir que tipo de influência é esta, deixando de lado a proposta da psicologia exata causal-genética, que trata dessa causalidade partindo do modelo da ciência moderna de natureza física.

Buscando apreender o que seria essa causalidade psicofísica, Edith Stein identifica um fenômeno encontrado na manifestação dos sentimentos espirituais, o fenômeno da “expressão dos sentimentos” (*Ausdruck der Gefühle*)<sup>253</sup>. A expressão dos sentimentos é típica do âmbito psicofísico no sentido próprio do termo, como puramente humana. As colorações da alma detectadas até aqui, inicialmente como vida anímica ou psíquica, depois como unidade fundamental, permitem falar dessa possível “fusão” do campo psíquico com o espiritual, mas uma fusão em que ambos os âmbitos permaneçam com

---

<sup>250</sup> „Mich selbst ‚beobachtend‘ [...]“. Idem, ib., p. 67 [Parte III, §4.c]. Essa observação reflexiva “em primeira pessoa” é uma atitude típica do método fenomenológico.

<sup>251</sup> Essa constatação será fundamental para Edith Stein, especialmente para sua abordagem sobre a estrutura da pessoa humana. Se a alma possui tal “plasticidade” – esse termo não é empregado por ela, mas acreditamos que retrata bem o que ela quer dizer – suas capacidades podem ser aperfeiçoadas pelo “*training*” – como ela registra textualmente. Logo, torna-se função essencial do pedagogo conhecer bem a estrutura geral do ser humano, assim como as capacidades da alma específicas de cada aluno, buscando catalisar seu desenvolvimento. Esse tema será explorado e apresentado detalhadamente em *A estrutura da pessoa humana*, especialmente nas Partes I e II, nas quais tratará da “Concepção antropológica como fundamento da obra educativa” (I) e da “Antropologia como fundamento da pedagogia” (II).

<sup>252</sup> „In allen diesen Fällen liegt phänomenal ein Wirken von Psychischem auf Psychisches vor.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 67 [Parte III, §4.c]).

<sup>253</sup> Idem, ibidem, p. 68 [Parte III, §4.d]: “O fenômeno da expressão”. A expressão é o que aparece por primeiro quando nos deparamos com os sentimentos nossos e dos outros. Esse fenômeno é condição para que a empatia seja vivenciada pelos seres humanos em suas relações, mas disso não podemos inferir que o ato empático nos permite captar, de modo originário, o sentimento profundo que está por trás da expressão do outro.

sua identidade própria. Essa fusão ou transição de âmbitos aparece primeiramente no fenômeno dos sentimentos e suas expressões. Dessa constatação decorre outra:

O sentimento, em sua essência pura, não é algo fechado em si mesmo, mas é, se assim podemos afirmar, um sentimento carregado de energia que deve se descarregar. Essa descarga é possível de diferentes maneiras<sup>254</sup>.

Apesar dessas diversas maneiras possíveis, a expressão do sentimento não é algo aleatório, mas tampouco algo totalmente determinado. Constatamos que existe um tipo de influência mútua e recíproca. Esse novo fenômeno, em sua “abertura” característica, manifesta uma nova vivência, a motivação, que direcionará a análise do ser humano para o campo da vontade.

O sentimento interno prescreve qual a forma de expressão a ser adotada, e para isso é necessário uma motivação que se vincule a um ato da vontade, pois um mesmo sentimento pode se manifestar de diferentes formas. Nesse âmbito dos sentimentos e suas expressões aparece o conceito, ainda geral e amplo, de motivação<sup>255</sup>, que aos poucos será aprofundado até chegarmos à motivação propriamente dita, que se dá no âmbito do espírito que é capaz de gerar atos livres<sup>256</sup>. Para isso é preciso constatar que entre a

---

<sup>254</sup> „Das Gefühl ist seinem reinen Wesen nach etwas nicht in sich Abgeschlossenes, es ist gleichsam mit einer Energie geladen, die zur Entladung kommen muß. Diese Entladung ist auf verschiedene Weise möglich.“ (Idem, ib, p. 68 [Parte III, §4.d]).

<sup>255</sup> A motivação, em sentido geral, refere-se a tudo que impulsiona e direciona a nossa atenção, nosso pensamento, nossa ação a um objetivo visto pelo indivíduo como positivo, que o atrai. As motivações também podem ocasionar um impulso de rejeição. Os impulsos de atração e rejeição podem ser instintivos ou conscientes. A atração ou rejeição a algo pode ser ocasionada em diferentes indivíduos por diferentes razões. De modo geral nós chamamos tudo o que atrai ou causa rejeição de motivo.

<sup>256</sup> Nos atos livres, no sentido propriamente dito do termo e não em um sentido apenas geral, é onde encontramos a última coloração da alma, identificada com o núcleo da personalidade humana (*Kern*). Abordaremos o assunto mais adiante, mas já assinalamos que sua análise nos conduzirá a investigar essa profunda camada da alma, com os recursos dispostos até aqui. O núcleo da personalidade é que possibilita que os diferentes âmbitos da estrutura do ser humano não possam ser compreendidos, nem como totalmente dependentes uns dos outros, nem como totalmente independentes. A partir dessa observação, fica evidente que o conceito de alma serve como “fio condutor” para compreender de que modo

motivação, a expressão e os sentimentos não existe uma causalidade necessária, do tipo físico, mas cabe ao indivíduo encadeá-los, ou não, com certa liberdade.

Edith Stein apresenta a possibilidade de nossos sentimentos não se manifestarem em uma expressão de nosso corpo vivente próprio, como ocorre seguidamente entre os “homens civilizados”<sup>257</sup>. O sentimento pode encerrar em si um ato de reflexão, que o torna objeto. Por exemplo, quando me proponho a falar com uma pessoa de quem não gosto. Com a objetivação nós passamos do âmbito puramente motivacional, que pode se realizar, ou não, nas expressões do corpo vivente próprio, para o âmbito da reflexão, que pode se realizar, ou não, em um ato de vontade.

Após essas constatações Edith Stein afirma que, se por um lado podemos afirmar que entre nossos sentimentos e suas expressões não existe necessariamente uma conexão causal (*Kausalzusammenhang*), por outro não podemos negar que entre eles exista uma conexão essencial e significativa (*Wesens und Sinnzusammenhang*). Cabe agora ver como se dá essa relação, visto que Husserl indicava a possibilidade de se encontrar o fundamento dos atos empáticos “na percepção das exteriorizações corporais próprias [*leiblichen Äußerungen*] dos outros”<sup>258</sup>.

Edith Stein cita o caso de alguém que manifesta sua alegria por meio de um sorriso. A vivência do sorriso lhe é dada no mesmo instante em que seus lábios se entreabrem. Vivendo a alegria, vive também sua expressão no modo da atualidade. Mas a percepção do corpo vivente próprio pode se realizar de modo não atual, ou seja, de modo que não tenha conhecimento dela no

---

se interligam os diversos âmbitos, isto é, evidencia-se que as dimensões do indivíduo fundem-se, de modo anímico/espiritual, em uma unidade, sem com isso sofrerem qualquer “diluição”, o que garante à alma uma “forma” particular.

<sup>257</sup> Edith Stein cita o caso de uma pessoa que não gosta de seu chefe e não o demonstra por uma expressão, mas deseja-lhe o mal, valendo-se da fantasia para imaginar que algo de ruim acontecerá a ele. Nesse caso, não podemos dizer que a expressão externa reflita o que está se passando no interior daquela pessoa, que até pode aparentemente tratar o chefe de modo amigável e respeitoso. (Idem, ib.).

<sup>258</sup> Ver nota 143.

momento em que acontece, mas depois posso dirigir minha atenção à mudança percebida. No exemplo dado, os lábios se entreabriram e só depois apareceu para mim o sentimento. Logo, conclui Edith Stein:

Junto da unidade de significado vivenciada por mim, se constitui também uma relação causal entre sentimento e expressão. A expressão se utiliza da causalidade psicofísica para se realizar em um indivíduo psicofísico. Na percepção do corpo vivente próprio, decompõe-se a unidade, vivenciada por mim, de vivência e expressão, sendo a expressão separada como um fenômeno relativamente autônomo. Como consequência disso a expressão se torna, ao mesmo tempo, produzível por si mesma<sup>259</sup>.

Constata-se aqui um traço que deixa de ser característico do âmbito psicofísico, mas aponta já para o âmbito espiritual: os seres humanos possuem, além da possibilidade de produzir arbitrariamente expressões dos sentimentos, possibilidade essa que se encontra também nos animais, a capacidade de tornar as expressões apreendidas por meio do seu corpo vivente próprio um “objeto intencional em sentido próprio” (*intentionalen Objekt im prägnanten Sinne*)<sup>260</sup>. Edith Stein constata que essa atitude intencional é o que existe de mais próprio no ser humano, visto que mesmo uma expressão sentida de modo atual necessita de um voltar-se para ela a fim de que se torne um objeto apreendido. E isso se dá de modo concomitante e não como se passássemos de uma atualidade da expressão para uma não-atualidade (*Inaktualität*) de apreensão dela como objeto<sup>261</sup>. Logo, os atos teóricos

---

<sup>259</sup> „Es konstituiert sich also neben der erlebten Sinneinheit ein Kausalzusammenhang zwischen Gefühl und Ausdruck. Der Ausdruck bedient sich der psychophysischen Kausalität, um sich an einen psychophysischen Individuum zu realisieren. In der Leibwahrnehmung wird die erlebte Einheit von Erlebnis und Ausdruck auseinandergenommen, der Ausdruck als ein relativ selbständiges Phänomen abgetrennt. Er wird damit zugleich für sich erzeugbar.“ (Idem, ib., p. 71 [Parte III, §4.d]). Edith Stein diz, por exemplo, que eu posso corar por estar com raiva, com vergonha ou por um esforço. Em todos os casos se verifica a mesma expressão, isto é, o fluir mais intenso do sangue no rosto.

<sup>260</sup> Idem, ib. Um objeto intencional é aquele que faz parte dos atos teóricos, típicos dos seres humanos, pois são capazes de se voltar para si mesmos, capturando o objeto percebido diante de si para “dentro” de sua consciência. Em suma, implica em reflexão.

<sup>261</sup> Idem, ib. Nesse ponto do argumento Edith Stein remete-se ao § 37 de *Ideias I*, que trata do “estar direcionado para” do Eu puro no *cogito* e a atenção apreensiva.

intencionais e os atos não-teoréticos possuem uma estreita vinculação no ser humano, visto que tudo o que lhe vem à consciência, vem sob a forma intencional ou, como diz Husserl, na forma do *cogito*. Mas a possibilidade de uma íntima ligação “causal” atual entre atos não-teoréticos e atos teoréticos não nos possibilita afirmar que eles possuem uma mesma forma: a diferença entre eles se dá no modo intencional dos atos teoréticos e no modo não intencional dos atos não-teoréticos<sup>262</sup>.

### 3.6 A alma e o âmbito da vontade

Edith Stein analisa em seguida as vivências da vontade buscando verificar se nelas também se manifesta esse tipo de “transbordamento” de um âmbito puramente psicofísico, tal como ela identificou na expressão dos sentimentos, para um âmbito espiritual.

No ato de vontade existem elementos típicos do âmbito psicofísico e elementos que só podem correr no âmbito espiritual. Edith Stein define a ação, resultante de um ato de vontade, como um ato essencialmente espiritual, pois ela cria algo que não estava presente. Mas para que a ação ocorra, outros atos

---

Nesse capítulo, Husserl explica que toda vivência intencional é dita atual quando é efetuada “à maneira do *cogito*”, no qual o sujeito se dirige para o objeto intencional. Ou seja, faz parte do *cogito* esse olhar imanente (interno ao Eu) para o objeto. Cita alguns exemplos: no ato de percepção temos um “olhar para” percipiente, na ficção temos um “olhar para” ficcional, no ato de prazer um “olhar para” prazeroso, num ato de vontade um “olhar para” volitivo etc. Conclui Husserl: “esse ter ao olhar, esse ter diante do olho do espírito, inerente à *essência do cogito*, do ato como tal, não é de novo ele mesmo um ato próprio, e não pode, sobretudo, ser confundido com um perceber (por mais amplo que seja o seu sentido), nem com todas as outras espécies de ato aparentadas com as percepções. É preciso notar que o objeto *intencional* de uma consciência (tomado assim como pleno correlato dela) não diz de modo algum a mesma coisa que objeto *apreendido* [*erfates Objekt*]” (Idem, *ibidem*).

<sup>262</sup> A presença do âmbito espiritual por meio da forma do *cogito*, já no fenômeno das expressões dos sentimentos, evidencia que mesmo no âmbito psicofísico o indivíduo tem certa liberdade para escolher as expressões que quer tratar de modo intencional, e se tornam para ele objeto de reflexão, das que ele deixa passar, ao simplesmente ignorá-las. Logo, não podemos aventar qualquer determinismo no agir humano, nem mesmo no âmbito psicofísico, aquele no qual mais se assemelha aos animais. Todo o sentir (*fühlen*) para o ser humano, que está para além das puras sensações dado que inclui em si o momento intencional da consciência, é um sentir tipicamente humano, já direcionado para um objeto e por isso partícipe da vida espiritual da consciência.

são importantes: “ao ‘*fiat*’ da decisão volitiva corresponde o ‘*fieri*’ do que é querido e o ‘*facere*’ do sujeito”<sup>263</sup>.

A vontade pode se manifestar nos atos do tender, do querer e do agir. Para explicar como se dá a relação entre esses atos, que não ocorre no modo de uma causalidade física, mas aponta para uma relação essencial entre eles, Edith Stein traça um paralelo com o que foi observado no campo da expressão dos sentimentos: “a vontade se serve do mecanismo psicofísico para se [fazer] cumprir [*sich erfüllen*] e realizar o que é querido [por ela], assim como o sentimento se utiliza do mesmo mecanismo para realizar a própria expressão”<sup>264</sup>. Ou seja, o tender, primeiro ato da vontade, que ainda possui raízes profundas no âmbito do psicofísico, pode ocasionar um ato ou simplesmente passar despercebido como objeto intencional. Se ele é apreendido como ato de vontade, então o simples tender se torna querer, que tende a se realizar em uma ação objetiva e intencional. Nesse sentido, tender e querer podem ser vistos como contrapostos, ambos lutando para dominar o organismo: “se prevalece a vontade, eventualmente cada passo é agora singularmente querido e a atualização do movimento é vivida como uma superação da influência contrária”<sup>265</sup>. Da característica do ato de vontade podemos afirmar, em um sentido amplo, que ela predomina tanto sobre a alma<sup>266</sup> quanto sobre o corpo vivente próprio, mas não de modo absoluto, sempre experimentando a rebeldia por parte do obediente.

Os atos de vontade, que podem realizar-se no sentido próprio quando passam do tender ao querer e desse para a ação, encontram seu limite não apenas internamente, na alma e no corpo vivente próprio, mas também no

---

<sup>263</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 72 [Parte III, §4.e].

<sup>264</sup> „Der Wille bedient sich des psychophysischen Mechanismus, um sich zu erfüllen, um das Gewollte zu realisieren, wie das Gefühl ihn benützt, um seinen Ausdruck zu realisieren.“ (Idem, *ibidem*).

<sup>265</sup> „Wird der Wille Herr, so ist ev. nun jeder Schritt einzeln gewollt und das Bewirken der Bewegung erlebt im Überwinden der Gegenwirkung.“ (Idem, *ib.*, p. 72-73).

<sup>266</sup> O termo *alma* aparece aqui novamente no seu sentido amplo, quase idêntico à vida psíquica. Mas como está sendo apresentado de que modo a vida psíquica humana é, essencialmente, vida espiritual, a alma reaparecerá mais adiante sob uma nova forma ou coloração. Digamos que aqui ela adquire uma coloração ainda indefinida aos nossos olhos, mas que se revelará nitidamente no âmbito espiritual.

mundo exterior. Por exemplo, posso querer me voltar em direção a um objeto percebido, sentido e presente diante de mim, mas não tenho como me voltar para um objeto ausente.

Essa “recusa” do mundo objetivo de se integrar totalmente às minhas sensações, sentimentos e vontades, não significa que o mundo objetivo fique de fora do âmbito da minha vontade, mas apenas que “posso produzir uma modificação no mundo dos objetos, mas não posso produzir voluntariamente sua percepção se o mundo objetivo não existe [está disponível, à mão]”<sup>267</sup>. Isso será essencial para a análise da alma e será retomado no âmbito do espírito de modo mais detalhado, mas Edith Stein já antecipa que aqui se apresenta a questão da liberdade:

Esse atuar do querer e do tender sobre a alma e o corpo vivente próprio entra no âmbito da causalidade psicofísica ou temos aqui a tão discutida causalidade que deriva da liberdade, a ruptura da cadeia causal “ininterrupta”?<sup>268</sup>.

Edith Stein propõe aqui o mesmo argumento que elaborou no âmbito das sensações e dos sentimentos: não podemos negar que existe uma relação essencial e até “causal” entre o tender e o querer, assim como existe entre as nossas sensações, os sentimentos e suas expressões, mas essa relação não se dá de um modo causal tal como ocorre na natureza física. Ou seja, existe liberdade nos sentimentos, na vontade e nas ações humanas, e esse é o traço

---

<sup>267</sup> „Ich kann eine Veränderung in der Objektwelt herbeiführen, aber ich kann nicht ihre Wahrnehmung willentlich herbeiführen, wenn sie selbst nicht vorhanden ist.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 73 [Parte III, §4.e]). Ao tratar do âmbito da vontade, Edith Stein parece implicitamente sugerir que o sujeito transcendental de Husserl, aquele que pensa e quer de modo intencional, não é como o sujeito transcendental de Kant. Neste, o sujeito cria, por meio das formas da sensibilidade, o objeto no interior de si, sendo sempre inatingível o que ele seria em si mesmo, aquilo que Kant chamou de “Coisa-em-si”. Para Husserl e Edith Stein não poderíamos falar de atos da vontade, tampouco de atos da percepção e apreensão, se não levássemos em consideração a existência real de um mundo exterior ao sujeito. Mas também não poderíamos fundamentar a liberdade, nem os atos da vontade, tampouco os do pensar, se não nos déssemos conta de que por meio das vivências intencionais a consciência se “descola” do mundo agindo e pensando sobre ele.

<sup>268</sup> „Ist dieses Wirken des Wollens und Strebens auf Seele und Leib psychophysische Kausalität oder haben wir hier die vielbesprochene Kausalität aus Freiheit die Durchbrechung der ‘lückenlosen’ Kausalkette?“ (Idem, *ibidem*).



característico do âmbito espiritual. No entanto, tal liberdade não significa que o ser humano possa sentir, querer e agir de modo totalmente livre, pois ele está, em grande medida, determinado, internamente, por seu corpo vivente próprio e sua psique e, externamente, pelos outros e pelo mundo. Dessa constatação podemos passar para a análise da intersubjetividade, na qual o conceito de alma será conduzido para uma nova coloração, abrindo-nos o campo que é específico do espírito em sentido próprio.

### **3.7 O reconhecimento do corpo vivente próprio alheio como portador de uma vida anímica**

No subitem 5 da parte III: “Passagem ao indivíduo alheio”, Edith Stein retoma os elementos conceituais que havia desenvolvido na parte II, sobre a essência dos atos de empatia, apresentando o ato empático como condição de possibilidade não só da intersubjetividade, mas também da consciência da constituição do indivíduo psicofísico tal como ela foi desenvolvida até aqui:

Por um eu individual ou indivíduo temos de entender: um objeto unitário no qual a unidade da consciência de um Eu e um corpo físico estão interligadas inseparavelmente, de modo que cada um deles adquire um novo caráter; o corpo físico aparece como corpo vivente próprio e a consciência aparece como alma do indivíduo unitário<sup>269</sup>.

A alma como unidade constitutiva desse indivíduo, que está na base de suas vivências, unificando seus diversos âmbitos e suas propriedades constantes como seu “idêntico portador”<sup>270</sup>, precisa tornar-se consciência, ou seja, ela não é apenas vivenciada pelo indivíduo psicofísico, mas precisa se tornar também objeto e passar para a forma do *cogito*. Em outras palavras: o indivíduo só consegue vivenciar a si mesmo como indivíduo psicofísico, dotado de uma alma que é só dele, embora compartilhando com seus semelhantes uma mesma estrutura substancial, por ser capaz de perceber que os outros

---

<sup>269</sup> „[...] was unter einem individuellen Ich oder Individuum zu verstehen ist: ein einheitliches Objekt, in dem die Bewußtseinheit eines Ich und ein physischer Körper sich untrennbar zusammenschließen, wobei jedes von ihnen einen neuen Charakter annimmt, der Körper als Leib, das Bewußtsein als Seele des einheitlichen Individuum auftritt.“ (Idem, ib., p. 74 [Parte III, §5]).

<sup>270</sup> Ver nota 204.

indivíduos fora dele possuem essa mesma estrutura, e tomando consciência de si e do outro enquanto indivíduos. Logo, a coloração da alma como unidade substancial vivenciada no âmbito corpóreo e psíquico leva necessariamente a um “tom de transição” que direcionará a análise do ser humano para o âmbito do espírito: ao ser apreendida como essa unidade substancial a alma se torna consciente de ser “consciência”. Como é possível tal apreensão? É o ato empático, na sua forma de cooriginariedade, que possibilita a apreensão do outro indivíduo como outro Eu, semelhante a mim, mas não idêntico.

Para defender sua tese, Edith Stein parte de tudo o que constatou na análise do indivíduo feita até aqui: o ser humano se apresenta como um Eu, dotado de um corpo vivente próprio, com sensações, sentimentos, sendo capaz de expressá-los, pensa (atos teóricos intencionais) e age não só por tendências, mas por motivações; enfim, é capaz de pensamentos e atos livres. Constatou também que todas essas vivências que participam de diferentes âmbitos do indivíduo estão interligadas, conectadas por meio de uma causalidade que identificou como psicofísica. Por fim, identificou a alma como elemento ou princípio unificador dessas vivências, que as mantém unidas, mantendo cada qual suas características próprias.

Vimos que o ser humano, como possuidor de uma alma e de um corpo vivente próprio com uma determinada estrutura, não é um indivíduo isolado, ele está no mundo e interage necessariamente com as coisas externas a ele e com outros indivíduos. Ele é capaz de reconhecer quando está diante de um objeto ou de outro indivíduo, que possui uma estrutura semelhante à dele, com quem pode interagir, se comunicar, amar ou odiar. Essa possibilidade nos é dada por meio da empatia. Mas a empatia não se reduz a isso, pois à medida que um indivíduo empatiza com outro, ele se mostra capaz de apreender esse outro e a si mesmo na forma de um ato teórico intencional ou, como diz Husserl, na forma do *cogito*. A passagem, desenvolvida no §5, ainda no âmbito psicofísico, dará abertura para a consideração do ser humano como pessoa espiritual<sup>271</sup>.

---

<sup>271</sup> Edith Stein observa que o ser humano não conseguiria tomar consciência de si como indivíduo psicofísico se não reconhecer, por meio do ato empático, essa mesma “estrutura” com características anímicas específicas, em outro indivíduo.

Como apreendemos um indivíduo diante de nós? Edith Stein parte do que primeiro se manifesta na relação intersubjetiva, que é o âmbito corpóreo. Esse âmbito, ao ser apreendido empaticamente por outro indivíduo, já é percebido como habitado por uma alma: um corpo vivente próprio dotado de sensações, que se encontra em um ponto zero de orientação, capaz de movimento livre e de expressão das vivências. O corpo vivente próprio é imediatamente percebido como pertencente “ao campo das expressões das vivências que pertencem ao Eu e [são] instrumento da sua vontade”<sup>272</sup>. Como isso acontece?

Na primeira vivência que tenho de um indivíduo alheio sou imediatamente capaz de perceber que seu corpo (*Körper*) não é idêntico ao meu. Tal apreensão se dá na forma da cooriginariedade, pois não sou capaz de captar, originariamente, do mesmo modo que o outro apreende seu corpo vivente próprio, visto que sempre vejo o campo sensorial do outro sob o meu ponto de vista, com as minhas tendências. Apenas consigo captar o que o outro sente em seu corpo vivente próprio por meio de uma presentificação empatizante<sup>273</sup>. Por exemplo, vejo que alguém está com a mão apoiada sobre a mesa. Eu “sinto” que ela está apoiada de um modo relaxado ou tenso, mas sinto apenas de modo cooriginário, preenchido pela presentificação empatizante.

---

O ser humano é formado de tal modo que ele não consegue permanecer apenas no âmbito psicofísico, mas ele já é, desde sempre, espírito: aquilo que vivencia, para fazer sentido para ele, precisa passar pela forma do *cogito*, inclusive a sua consciência de si. Ou ainda, na relação com o outro, mediante o ato empático, o indivíduo reconhece-se como um Eu que está frente a um Tu, igualmente dotado de uma alma e de um corpo vivente próprio, vivenciados em uma unidade. Ao reconhecer o outro como semelhante, ele consegue o necessário “distanciamento” de si mesmo para tomar consciência de Si, verdadeiramente e em sentido próprio. Nesse ponto ele já se reconhece e reconhece o outro de si como “espírito”.

<sup>272</sup> „[...] Feld des Ausdrucks der Erlebnisse des ihm zugehörigen Ich und Instrument seines Willens ist.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 74).

<sup>273</sup> Edith Stein já tratou da presentificação de um modo amplo quando falou da rememoração no início da análise da essência dos atos de empatia. Ela retoma aqui o seu argumento para mostrar que todo ato empático funciona como uma presentificação empatizante, visto que não tenho como apreender originariamente a vivência do outro, mas apenas a preencho com aquilo que acredito que o outro está vivendo. O mesmo acontece quando apreendo o corpo vivente próprio alheio e os seus campos sensoriais.

A possibilidade da empatia sensorial é garantida: (1) pelo modo como eu apreendo meu corpo vivente próprio como corpo (*Körper*) por uma “fusão” das percepções externa e interna; (2) pela possibilidade desse corpo assumir diferentes posições no espaço; (3) pela possibilidade de mover-se por meio da fantasia, permanecendo imóvel<sup>274</sup>. Essa variabilidade vivenciada por mim no meu corpo vivente próprio, que também se mostra como corpo físico, me permite reconhecer os diferentes corpos físicos alheios como corpos viventes próprios, similares ao meu, independentemente de suas características físicas. Por isso, consigo empatizar, por exemplo, a percepção de minhas mãos com a percepção que tenho das mãos de uma criança.

Sou capaz de preencher empaticamente a vivência de um Eu alheio por reconhecer que possuímos uma estrutura semelhante comum e que nessa estrutura os níveis ou estratos se interpenetram e se relacionam por meio de uma causalidade *sui generis*, concedendo à estrutura certa maleabilidade que permite moldar-se às particularidades de cada indivíduo sem perder sua unidade. Se não tivéssemos a consciência dessa estrutura comum, com elementos particulares a cada indivíduo, não conseguiríamos preencher empaticamente as vivências dos outros Eus alheios, mas apenas apreenderíamos suas vivências sob a forma de uma “representação vazia”<sup>275</sup>. Por outro lado, se concebêssemos outro indivíduo não apenas como semelhante, mas idêntico, então não conseguiríamos nos apreender como um indivíduo psicofísico, com características individuais próprias<sup>276</sup>. A percepção

---

<sup>274</sup> Todas essas características foram apresentadas pela Edith Stein na constituição do corpo vivente próprio no âmbito do Eu puro. Ver §3.3. Aqui elas são retomadas no âmbito da intersubjetividade, possibilitada pela empatia.

<sup>275</sup> A apreensão empática da vivência de um indivíduo alheio se dá na forma da representação vazia quando eu consigo compreender o que o outro está vivenciando, mas não o apreendo de modo cooriginário, dado que não vivencio no meu Eu nada semelhante ao que vejo no outro. Edith Stein fala da possibilidade de percebermos as sensações também nos animais, como, por exemplo, quando vemos um animal com a pata ferida. Sabemos que ele está sentindo dor, mas se trata apenas de uma “transposição” que dificilmente poderá ser preenchida, e por isso permanece para nós como uma “representação vazia”: “Quanto mais nos afastamos do tipo ‘ser humano’, tanto menor se torna a possibilidade de um preenchimento”. (STEIN, *O problema da empatia*, p. 77 [Parte III, §5.b]).

<sup>276</sup> Pela empatia, compreendida no seu preenchimento cooriginário, Edith Stein consegue salvaguardar a semelhança entre todos os seres humanos, todos

da própria individualidade se dá à medida que reconheço o Eu alheio com um corpo vivente próprio semelhante a mim e dotado de uma alma unitária que lhe é própria, que identifico com sua consciência. Ao olhar o outro como consciência, eu tomo consciência de mim.

Depois de mostrar que o preenchimento empático já ocorre, de modo cooriginário, na apreensão das sensações corpóreas alheias, Stein dirá que o mesmo ocorre com relação aos sentimentos e estados de ânimo. Mas o ato empático desvela uma caracterização mais específica quando apreendo o corpo vivente próprio alheio como centro de orientação do mundo espacial<sup>277</sup>. Apreendo não originariamente o corpo vivente próprio alheio como possuindo, ele também, um ponto zero de orientação. Intuo também que esse indivíduo é capaz de mover-se livremente e realizar ações. De sua capacidade, originam-se os outros modos da consciência perceptiva, sob a forma da intencionalidade ou na forma do *cogito*<sup>278</sup>. A forma da intencionalidade, identificada no outro pelo ato empático, me leva a reconhecer nele, assim como em mim, a capacidade de refletir sobre suas ações.

Essa capacidade de reflexão reconhecida no outro por meio do ato empático pode ser aplicada a várias situações concretas, entre elas a possibilidade que temos de empatizar com a “visão de mundo” do Eu alheio:

A visão de mundo que empatizo com o outro não é apenas uma modificação de minha imagem sobre a base de uma orientação distinta, mas varia segundo as características apreendidas do seu corpo vivente próprio<sup>279</sup>.

---

possuem uma mesma estrutura anímica, e ao mesmo tempo a especificidade de cada ser humano que é único, detentor de uma “alma” que é só dele.

<sup>277</sup> Isso já foi abordado no âmbito do Eu puro, no qual Edith Stein observa que quando eu digo “eu” estou me referindo a um ponto zero de orientação em meu corpo vivente próprio. Perceber o corpo vivente próprio alheio como centro de orientação é condição necessária para percebê-lo como um Eu.

<sup>278</sup> O ato empático pressupõe que estou diante de outro indivíduo semelhante a mim: dotado de um corpo vivente próprio, que tem sensações e sentimentos, consegue expressá-los, pensa, quer e é capaz de agir livremente.

<sup>279</sup> „Das Weltbild, das ich dem andern einfühle, ist nicht nur auf Grund der anderen Orientierung eine Modifikation des meinen, sondern variiert mit der aufgefaßten Beschaffenheit seines Leibes.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 80 [Parte III, §5.e]).

Desse modo, apesar de não sermos capazes de ir além da visão de mundo que nos aparece na consciência individual, é possível enriquecermos nossas visões de mundo por meio das visões de mundo de Eus alheios com quem empatizamos<sup>280</sup>.

Mas a relevância da empatia vai além desse âmbito da intersubjetividade que explica o compartilhamento e enriquecimento das visões de mundo dos diversos indivíduos. No seu sentido mais preciso, ela é condição de possibilidade da autoconsciência do indivíduo como indivíduo psicofísico: ao apreender empaticamente o ponto zero de orientação de outro indivíduo, passo a considerar meu ponto zero como um ponto do espaço entre outros, e não mais como um “ponto zero”. Apreendo agora meu corpo vivente próprio, tal como me é dado por meio de minha experiência originária, como um corpo físico em meio aos demais. Edith Stein chamará esse tipo de empatia de “reiterada”. Ela me permite apreender novamente aquele corpo físico como corpo vivente próprio e “só desse modo me sou dado a mim mesmo como indivíduo psicofísico em sentido pleno, isto é, como indivíduo para o qual é constitutivo estar fundado em um corpo físico”<sup>281</sup>. A experiência empática do corpo vivente próprio alheio me permite olhar de forma “espelhada”, ou refletida (no sentido de reflexo, espelhamento), para o meu corpo como corpo físico e, ao mesmo tempo, corpo vivente próprio. Essa unidade desvela um novo sentido do Eu como psicofísico.

A empatia também permite compreender como se dá a constituição do mundo real exterior na experiência intersubjetiva. Diferentemente do mundo que posso criar por meio da fantasia, o mundo que apreendo pela empatia é um mundo real, existente, o mesmo mundo que é meu, mas apreendido de modo diverso:

---

<sup>280</sup> Aqui Edith Stein acrescenta que essa possibilidade de enriquecimento da própria visão de mundo por meio da dos outros mostra a relevância da empatia para “a experiência do mundo externo real”.

<sup>281</sup> „[...] und so erst bin ich mir selbst in vollem Sinne als psychophysisches Individuum gegeben, für das nun einmal die Fundierung auf einen physischen Körper Konstitutiv ist.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 80-81).

Com isso a aparição do mundo [*Welterscheinung*] se mostra como dependente da consciência individual, ao passo que o mundo que aparece – mundo que permanece o mesmo não importando como e para quem apareça – se mostra como independente da consciência<sup>282</sup>.

Com base nessa constatação Edith Stein pode afirmar a individualidade de cada Eu, dotado de um corpo vivente próprio e de uma “alma” que é só dele, sem cair numa visão solipscista de ser humano e de mundo. Se por um lado cada indivíduo é único, por outro todos possuem características comuns, o que nos permite compartilhar sensações, pensamentos, sentimentos, ações e visões de mundo, enriquecendo a própria individualidade com a experiência empática da individualidade alheia.

Isso também me permite reconhecer o corpo vivente próprio de um Eu alheio como capaz de movimento livre, visto que ele também é portador de campos sensoriais e centro de orientação do mundo espacial. Reconheço, por meio do ato empático, que o movimento de outro indivíduo não é semelhante a um movimento puramente mecânico, mesmo que exteriormente seja percebido como tal, mas é um movimento próprio e, por isso, livre. Por exemplo, segundo Edith Stein, quando vejo uma pessoa numa carroça, sei distinguir muito bem o movimento da carroça, que leva a pessoa de um lugar para outro, do movimento da pessoa quando, depois de parar a carroça, levanta-se livremente ao decidir descer dela.

Ainda sobre o movimento, Edith Stein aborda os “fenômenos do viver e do morrer”<sup>283</sup>, que constatamos empaticamente em todos os indivíduos, tanto em seus corpos viventes próprios, como em suas vivências psíquicas. A apreensão empática dos fenômenos vitais tais como o crescimento, o desenvolvimento, o envelhecimento, a saúde, a doença etc., pode ser vista de modo semelhante à dos sentimentos comuns:

---

<sup>282</sup> „Damit erweist sich die Welterscheinung als abhängig vom individuellen Bewußtsein, die erscheinende Welt aber – die dieselbe bleibt, wie und wem immer sie erscheint – als bewußtseinsunabhängig.“ (Idem, ib., p. 81-82 [Parte III, §5.g]).

<sup>283</sup> Idem, ib., p. 86 [Parte III, §5.i].

Na consideração dos sentimentos comuns como vivências próprias nós vimos como eles “preenchem” o corpo vivente próprio e a alma e conferem a cada ato espiritual, assim como a cada processo corporal, uma coloração determinada<sup>284</sup>; como, da mesma maneira que ocorre com os campos das sensações, são “vistos juntos” ao corpo vivente próprio. Assim também “vemos” no caminhar e na postura, em cada movimento de um ser humano, o seu “modo de se sentir a si mesmo”, seu vigor, suas debilidades e outros [modos] semelhantes, e com isso preenchemos esse vivenciar alheio *entendido-com* no instante em que, empatizando com ele, o *realizo-com*<sup>285</sup>.

Edith Stein lembra que, diante de tais fenômenos vitais, também se dá a possibilidade de um preenchimento empatizante quando nos deparamos com um animal e até mesmo com uma planta<sup>286</sup>. Ao citar as plantas Edith Stein não quer discutir se os fenômenos vitais são essencialmente psíquicos, ou se eles

---

<sup>284</sup> A metáfora da cor é aplicada por Edith Stein aos sentimentos comuns (*Gemeinfühlen*) que “colorem” os nossos estados de ânimo e com isso aumentam ou diminuem a nossa vitalidade, tanto psicofísica quanto espiritual. Aqui aparece a primeira coloração da alma: sua definição mais geral como vida anímica e como substância, que perpassa todos os âmbitos da estrutura do sujeito psicofísico/espiritual. A metáfora da cor é utilizada para constatar uma penetração sub-reptícia do âmbito espiritual nos sentimentos que se expressam por meio do corpo vivente próprio. A vida do espírito aparece de modo sutil nessa parte do texto como coloração dos nossos estados de ânimo, preparando o estudo do âmbito espiritual propriamente dito que será feito na parte IV. Esse uso da metáfora da cor pela autora valida nossa proposta do uso da mesma metáfora na análise fenomenológica da alma, cujas colorações vão se manifestando de modo gradativo, apontando ao mesmo tempo uma unidade e diversas particularidades que correspondem aos diferentes âmbitos da alma na estrutura da pessoa humana.

<sup>285</sup> „Wir haben bei der Betrachtung der Gemeingefühle als Eigenerleben gesehen, wie sie Leib und Seele ‚fühlen‘ und jedem geistigen Akt wie jedem leiblichen Vorgang eine bestimmte Färbung verleihen, wie sie sodann – in derselben Weise wie die Empfindungsfelder – am Leibe ‚mitgesehen‘ werden. So ‚sehen‘ wir auch an Gang und Haltung, an jeder Bewegung eines Menschen seine ‚Weise sich fühlen‘, Frische, Mattigkeit und dgl., und wird bringen dieses mitintendierte fremde Erleben zu Erfüllung, indem wird es mitvollziehen.“ Grifos da autora. (STEIN, *O problema da empatia*, p. 86, [Parte III, §5.i]).

<sup>286</sup> Por exemplo, sou capaz de perceber quando uma planta está sem vigor. Mas, segundo Edith Stein, essa constatação empática não nos autoriza afirmar que a planta que está sem vigor “sente dor”, e justifica-se aplicando mais uma vez a metáfora da cor: “o sentimento comum de uma planta não aparece como coloração de seus atos, pois aqui não há o mínimo indício de uma existência de tais atos, pelo qual tampouco tenho direito de atribuir à planta um eu “desperto” e consciência reflexiva de seus sentimentos vitais.” Por outro lado, essa constatação não nos permite afirmar que os sentimentos vitais dos vegetais são necessariamente distintos dos nossos. (Idem, *ibidem*).



são fundamento essencial do existir psíquico, já que, para ela, no campo da consciência pura isso não é importante, desde que não se invalide a constatação que cabe aos fenômenos vitais, no âmbito das interligações psíquicas, isto é, o caráter de vivência dada sua “natureza anímica” (*seelische Natur*)<sup>287</sup>.

Do ponto de vista das essências será fácil demonstrar que no âmbito das vivências existem interligações psíquicas que comprovam que elas possuem uma vida anímica, ou seja, se dão numa relação essencial com o corpo vivente próprio onde tal relação não pode ser subsumida a uma causalidade do tipo físico<sup>288</sup>. Logo, podemos afirmar, com certeza, após termos feito a redução, que não existe nenhum tipo de vivência individual que seja não-psíquica, assim como “não podemos separar a alma da vida”<sup>289</sup>.

---

<sup>287</sup> Idem, ib., p. 87.

<sup>288</sup> Edith Stein constata esse fenômeno já na dimensão intrasubjetiva: ela cita como exemplo o fato de que um sentimento comum, ao ser vivenciado, recai na corrente do passado, não podendo mais ser captado de modo originário; mas com isso ele não deixa de ser a mesma vivência, habitado pela mesma vida anímica. Ela está rebatendo o argumento de Scheler que aplica o termo de vivência psíquica apenas para aquelas vivências que já foram vividas e estão concluídas, terminadas. Essa definição não leva em conta a essência do psíquico, que é de ser um fluxo contínuo de vivências, independentemente se elas estão sendo vivenciadas no presente, de modo originário, ou se se encontram no fluxo do passado. Ela compara as vivências com a cera de uma vela, que permanece sendo cera mesmo depois de ter se tornado líquida e novamente se solidificado. Para Edith Stein, Scheler só pode afirmar que a vivência para ser vivenciada deve estar “concluída” por entender a vida psíquica como um somatório de várias partes distintas, um “*compositum*” e não um “*continuum*” – movimento típico da vida. Edith Stein utiliza o conceito de vida do campo das essências, não do campo dos fenômenos, sujeitos a alterações e a desaparecer no tempo. A vida de um ser vivo é a sua essência “anímica”, as suas peculiaridades que o tornam único e, ao mesmo tempo, passível de ser identificado sob uma determinada espécie.

<sup>289</sup> „[...] Seele ist von Leben nicht zu trennen.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 87 [Parte III, §5.i]). Ao vincular, no campo eidético, novamente a alma ao conceito de vida, Edith Stein indica que as diferentes colorações do conceito de alma coexistem: a alma apreendida como “vida anímica” não deixa de sê-lo por ter se apresentado como “unidade substancial”. Pelo contrário, enquanto nós a percebemos na coloração de substância individualizada, a alma não perde a sua característica de princípio vital, mas manifesta uma vida que se realiza plenamente em todas as particularidades do ser único em que habita.

Dispostos todos esses elementos constitutivos do indivíduo psicofísico na dimensão intersubjetiva, Edith Stein retoma o tema da causalidade<sup>290</sup> para ver como ela se manifesta na relação intersubjetiva e quais as consequências dessa relação para a estruturação do indivíduo. Nós já vimos, entre outros, dois pontos muito importantes: (1) O indivíduo pode enriquecer sua visão de mundo por meio das visões de mundo de Eus alheios com quem empatiza; (2) ele só consegue ter uma vivência completa de si como indivíduo psicofísico, e não apenas físico, reiterando a empatia de seu corpo vivente próprio após ter empatizado com o corpo vivente próprio alheio<sup>291</sup>.

Já vimos que apreendemos empaticamente os outros seres humanos externos a nós como outros Eus, e não do mesmo modo como apreendemos os corpos físicos. Isso é possível porque somos capazes de perceber no outro não apenas suas características físicas, mas também psíquicas. Reconhecemos nele a existência do mesmo tipo de causalidade *sui generis* entre o âmbito físico e o psíquico que observamos em nós. Essa causalidade já foi analisada no âmbito do Eu puro, do indivíduo psicofísico tomado isoladamente<sup>292</sup>, mas aqui Edith Stein mostra que “a possibilidade de semelhante consideração causal está fundada de novo na empatia”<sup>293</sup>. A

---

<sup>290</sup> Idem, ibidem, p. 88 [Parte III, §5.k]. Em nota Edith Stein esclarece que causalidade, aqui, não se refere a uma relação determinada de modo fisicalista-exato, mas a uma relação de dependência intuitivamente apreendida. Ela está se referindo aqui ao exemplo que deu no final da letra i de um médico que apreende o estado vital de seu paciente empaticamente e “tomando em consideração as causas, questiona sobre os motivos daquela situação e procura um meio adequado para influir sobre ele” (idem, ib.).

<sup>291</sup> Podemos tomar aqui o exemplo da personagem Mowgli, o menino lobo, de Rudyard Kipling (1865-1936), tal como aparece em *O livro da Selva* (1894). Sem a possibilidade de uma relação empática com outros seres humanos por ter sido criado na selva por uma matilha de lobos, Mowgli sofria de uma constante “crise de identidade”, superada quando encontra uma menina e apreende-se como semelhante a ela. Mowgli já tinha, antes desse encontro, uma estrutura psicofísica humana, pois se não a tivesse nunca poderia ter reconhecido na menina alguém de sua “mesma espécie”. No entanto, antes de ter recebido o primeiro olhar da menina ele não “preenchia” a sua estrutura de modo humano por falta de atos empáticos com outros seres humanos, e por isso não se reconhecia como tal.

<sup>292</sup> Ver §3.4.

<sup>293</sup> „Die Möglichkeit solcher kausalen Betrachtung ist selbst wiederum auf Einfühlung gegründet.“ (Idem, ib., p. 88 [Parte III, §5.k]).

compreensão dessa “fusão”<sup>294</sup> ou influxo recíproco entre o físico e o psíquico em mim só é possível à medida que consigo empatizar esse mesmo tipo de relação interna com um outro indivíduo. Como isso acontece?

Novamente o que nos aparece em primeiro plano é o âmbito corpóreo. Eu sempre empatizo o corpo físico alheio como um corpo vivente próprio. Por exemplo, se espeto uma agulha na mão de alguém, “vejo” algo diferente de quando prego um quadro na parede, embora o movimento externo seja semelhante nesses dois casos: “nós ‘vemos’ a mão como dotada de sensação, porque empatizando nos transferimos dentro dela e compreendemos cada ação física sobre ela como ‘excitação’ que provoca um efeito psíquico”<sup>295</sup>. Não apreendemos cooriginariamente apenas as sensações externas percebidas em outro Eu, mas apreendemos do mesmo modo os seus sentimentos internos e conjecturamos causas. Também percebemos por meio da empatia as influências psíquicas que alguém pode sofrer e os efeitos da ação de um indivíduo sobre a natureza física. Todos esses tipos de relações de causa e efeito são apreendidos empaticamente por nós por meio da interação com os outros e apesar de identificarmos nessas relações psicofísicas algum tipo de causalidade, sabemos que elas não se reduzem àquela que observamos no mundo físico; pelo contrário, é algo bem mais complexo.

Embora a causalidade psicofísica seja difícil de ser definida de modo preciso, nós a vivenciamos continuamente no nosso próprio fluxo de vivências, na maioria das vezes, sem que percebamos. Mas ao nos reportarmos ao âmbito do Eu puro, refletindo sobre nossas vivências, constatamos:

---

<sup>294</sup> Como vimos, Edith Stein utiliza algumas vezes o termo “fusão”, mas sempre fazendo a ressalva de que só pode ser aplicado dentro de uma mesma subjetividade, nunca para a relação empática entre dois sujeitos. Se isso fosse possível, cada um poderia “entrar no interior do outro”, sentir, pensar, vivenciar, agir como outrem sente, pensa, vivencia e age de modo originário. Se isso fosse possível não poderíamos considerar o ser humano livre; tampouco poderíamos compartilhar diferentes visões de mundo.

<sup>295</sup> „Wir ‚sehen‘ diese Wirkung, weil wir die Hand empfindende sehen, weil wir uns einführend in sie hineinversetzen und jede physische Einwirkung darauf als ‚Reiz‘ auffassen, der eine psychische Wirkung hervorruft.“ (Idem, *ib.*, p. 89 [Parte III, §5.k]).

Pertence à essência da consciência o fato de que a cada momento do vivenciar, o *cogito*, o ato no qual vive o Eu, esteja circundado por um séquito de vivências de fundo<sup>296</sup>, de inatualidades que não são mais ou ainda não são *cogito* e por isso tampouco são acessíveis à reflexão; elas precisam primeiro passar para a forma de *cogito* (que elas podem adotar a qualquer momento) para serem apreendidas. Embora não sejam atuais, elas estão certamente presentes, originárias e, em virtude disso, são eficazes<sup>297</sup>.

A presentificação de uma vivência passada, como, por exemplo, uma resolução da vontade, se manifesta quando é “despertada” por algo que vivencio no presente e me remete, de algum modo, ao que vivenciei no passado e permanece como em um “pano de fundo” de meu fluxo de vivências, podendo ser trazida a qualquer momento para a atualidade sob a forma de *cogito*. Mas se essa resolução não foi tomada no passado, ou se foi definitivamente deixada de lado, ela não pertence mais a esse “pano de fundo” de meu fluxo como uma vivência eficaz e por isso não pode ser presentificada, nem ser tomada de modo atual e originário.

Edith Stein quer com essa constatação combater a ideia da psicologia empírica de que existe umnexo causal e necessário entre nossas vivências, no qual as vivências do passado influenciam as presentes e elas, por sua vez, ocasionam necessariamente certas vivências futuras. Edith Stein reconhece que existe umnexo entre nossas vivências, mas não é umnexo do tipo: determinadas causas conduzem sempre a determinados efeitos. O problema

---

<sup>296</sup> *Hintergrunderlebnisse*: a palavra em alemão expressa dois aspectos: *hinter*, que significa aquilo que está por detrás, e *Grund*, que significa fundamento. Vamos deixar a tradução como “fundo”, mas iremos nos referir a esse “fundamento por detrás” do nosso fluxo de vivência como um “pano de fundo” de vivências não atuais, que não mais possuem ou ainda não possuem a forma intencional do *cogito*, ou seja, não estão presentificadas para a consciência, podendo sê-lo a qualquer instante. Edith Stein explicita esse ponto para ilustrar esse tipo de causalidade psicofísica que vivenciamos em nós e também conseguimos empaticamente perceber nos outros.

<sup>297</sup> „Es gehört zum Wesen des Bewußtseins, daß in jedem Moment des Erlebens das *cogito*, der Akt, in dem das Ich lebt, um geben ist von einem Hof von Hintergrunderlebnissen, von Inaktualitäten, die nicht mehr oder noch nicht *cogito* und darum auch nicht Reflexion zugänglich sind, sondern erst des Durchgangs durch die Form des *cogito*. Obwohl nicht aktuell, sind sie noch gegenwärtig, originär und kraft dessen wirksam.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 91 [Parte III, §5.k]).

de afirmar isso começa com a nossa dificuldade de identificar as causas que motivam nossas ações, pois o nosso vivenciar presente possui um determinado número de vivências de que nos damos conta, e por isso estão na forma do *cogito*, mas, junto, existe todo um “pano de fundo” de vivências não atuais que podem “vir à tona” a qualquer momento. Existe sempre uma ou mais vivências que “disparam” outras que estão em nosso fluxo e trazem a forma da intencionalidade, mas não podemos dizer que temos aqui uma relação de causalidade do tipo física.

Ela cita dois casos que nos ajudam a entender a distinção entre a presentificação de uma vivência que está em meu fluxo sob a forma de um “pano de fundo” e a rememoração de uma vivência que já passou e por isso não pode ser presentificada. Edith Stein escreve que conseguimos ver com mais clareza o modo como algumas vivências são eficazes, atuais e originárias em nosso fluxo, mesmo que não estejamos pensando nelas na forma de *cogito*, se olharmos para as disposições de sentido (*Gessinungen*) que temos com relação a outras pessoas: o fato de não pensar em meus amigos não significa que eu os esqueci, pois “eles permanecem para mim no despercebido horizonte presente de meu mundo e meu amor por eles vive, inclusive quando não vivo nele, e influencia tanto o meu sentir quanto o meu agir atual”<sup>298</sup>. Ou seja, o amor que sinto pelos amigos é uma vivência eficaz para mim, faz parte dos meus sentimentos presentes, embora em muitos momentos permaneça no “pano de fundo” de meu fluxo atual. O mesmo não ocorre com algo que pertence ao meu passado, como, por exemplo, o amor que sentia por alguém e que não sinto mais. O fato de lembrá-lo não me leva a uma presentificação desse sentimento; ele não é capaz de se tornar atual, eficaz, pois não faz mais parte do “pano de fundo” de meu fluxo de vivências. Acontece de modo semelhante quando projetamos algo para o futuro: ele só pode ser projetado se for vivenciado no presente de forma a permanecer ativo em meu fluxo de vivências. Se não amo mais alguém, não faz sentido para mim planejar constituir uma família um dia com essa pessoa.

---

<sup>298</sup> „Meine Freunde ‚vergesse‘ ich nicht, wenn ich nicht an sie denke, sie gehören dann zum unbemerkten Gegenwartshorizont meiner Welt, und meine Liebe zu ihnen lebt, auch wenn ich nicht in ihr lebe, uns beeinflusst mein aktuelles Fühlen und Handeln.“ (Idem, ib., p. 92).

A partir do que observamos em nós mesmos quando operamos presentificações e memórias de vivências passadas podemos concluir que não existe uma relação de causa e efeito, tal como vemos na natureza física, entre as vivências passadas e presentes em nosso fluxo. No entanto percebemos que existe um tipo de relação causal entre elas, que faz com que algumas sejam presentificadas em determinadas ocasiões e outras não; mas tal relação não pode ser determinada a ponto de podermos afirmar com exatidão que a certas sensações e sentimentos nós reagimos sempre do mesmo modo, física e psicologicamente<sup>299</sup>.

### **3.8 A constituição do indivíduo anímico e a transição para o âmbito do espírito**

Da mesma forma que para entender a essência da causalidade psicofísica na constituição do indivíduo Edith Stein propõe a análise da essência dos fenômenos de expressão no âmbito intrasubjetivo, ela dá um passo a mais na sua argumentação e propõe que se analise, no âmbito da intersubjetividade, de que modo um Eu é capaz de apreender o corpo vivente próprio de um outro Eu como portador de fenômenos de expressão, ou seja, como portador de uma “vida anímica”<sup>300</sup>.

É útil recordar que Edith Stein está analisando a essência do ato da empatia como fundamento, não só das relações intersubjetivas e da possibilidade da experiência da vivência alheia por parte do ser humano, mas também da empatia como condição de possibilidade para que os indivíduos se reconheçam a si mesmos e aos demais como seres humanos, como sujeitos

---

<sup>299</sup> Idem, ib., p. 93. Edith Stein fala mais uma vez a que essa causalidade psicofísica pode ser constatada no âmbito de nossas vivências e que ela é diferente de uma causalidade puramente física. No entanto, diz que é preciso “um estudo exato sobre a heterogênea constituição da realidade psíquica e física para pô-la em evidência”. Como já falamos esse estudo será feito por Edith Stein após a conclusão da sua tese sobre a empatia. Mas o que queremos assinalar aqui é a presença da liberdade, típica do âmbito do espírito, já mostrando o seu modo de atuação nas relações intra e intersubjetivas do indivíduo psicofísico.

<sup>300</sup> Ver §3.4 e §4.5. A “vida anímica” indica sempre uma “plasticidade” da alma que aponta para a reflexão e os atos livres, característicos do âmbito do espírito. Poderíamos dizer que a alma é essa presença do espírito no âmbito do psicofísico e por isso ela manifesta uma relação essencial entre esses âmbitos, apresentando o indivíduo numa unidade de corpo, psique e espírito, ou seja, como pessoa.

espirituais ou como pessoas. Para algo ser reconhecido, ele precisa se expressar, e Edith Stein faz uma longa análise dos fenômenos humanos de expressão e do modo como eles são apreendidos empaticamente por um outro Eu. Ela nos mostra de que modo os fenômenos de expressão, tomados em sua essência no âmbito da intersubjetividade, já nos conduzem ao âmbito do espírito<sup>301</sup>.

O primeiro fenômeno de expressão que se manifesta para nós quando entramos em relação com outro ser humano é o seu corpo vivente próprio, alheio a mim. Nós já constatamos que ele é imediatamente percebido: (1) como sendo diferente dos outros corpos físicos; (2) como possuindo uma vida anímica (*Seelenleben*) própria, mas também semelhante à minha.

Edith Stein já analisou alguns fenômenos que nos permitem observar a vida anímica do outro, mas agora ela pretende aprofundar o que foi observado e ver se ele se mantém na forma do *cogito*. Ela diz que vai abordar uma outra região da psique<sup>302</sup>, que é o da capacidade de compreensão (*verstehen*) da vida anímica do Eu alheio por meio de seus fenômenos de expressão<sup>303</sup>,

---

<sup>301</sup> Edith Stein tratará do âmbito do espírito na Parte IV, onde a empatia será abordada como o fenômeno que nos possibilita compreendermos o indivíduo psicofísico como pessoa espiritual. A alma mostrará nesse âmbito uma nova coloração que será acrescentada às anteriores.

<sup>302</sup> Essa observação ilustra muito bem como, da mesma forma que o âmbito físico ou corpóreo e o âmbito psíquico não se encontram separados no ser humano, o âmbito psíquico e o âmbito espiritual também estão intimamente conectados. A região do espírito não é algo que está “ao lado” da região do psíquico, mas esses âmbitos se interpenetram. Edith Stein mostrará que também aqui se dá uma conexão de tipo “causal”, mas não é uma causalidade do tipo física e sim “psicofísica”. Precisamos atentar para outro fato, que é muito importante na análise de Edith Stein: no campo da consciência pura nós percebemos que existe uma conexão essencial entre o físico, o psíquico e o espiritual no ser humano, mas essa conexão não é tal que me impede, na análise da essência dos fenômenos pelos quais esses âmbitos se manifestam (as nossas vivências), de distinguir claramente o que pertence ao âmbito físico do que pertence ao psíquico e ao espiritual.

<sup>303</sup> Não nos deteremos aqui aos debates de Edith Stein com o que Lipps entende por fenômenos de expressão, nem com a discussão sobre as diferenças e semelhanças entre os fenômenos de expressão que nos permitem compreender o anímico alheio e as palavras como modo de expressão, mas pontuaremos o que julgamos ser importante para indicar essa transição do psicofísico ao espiritual, ou melhor, essa presença do espiritual já no psicofísico, que nos conduzirá à percepção de uma nova coloração em nossa análise fenomenológica da alma.

mostrando de que modo somos capazes de compreender os fenômenos de expressão alheios e não apenas apreendê-los, trazê-los à datidade. Vejamos em que implica esse ato de compreensão no modo como ele se manifesta para nós no âmbito da consciência pura. O que significa quando nós afirmamos que compreendemos uma expressão de um corpo vivente próprio alheio? O ver, por exemplo, a vergonha no corar de um rosto alheio, é diferente de apenas observar o estrato sensível ou “perceber-com” (*mitwahrnehmen*) as sensações e os sentimentos vitais de outro indivíduo:

Ali eu apreendo uma coisa com a outra, aqui eu vejo um através do outro. Nesse novo fenômeno o anímico não é apenas percebido com a corporeidade vivente, mas um é expresso através do outro, a vivência e a sua expressão se dão numa conexão do tipo que encontramos descrita em Fr. Th. Vischer (1807 – 1887) e de modo particular em Lipps como conexão simbólica<sup>304</sup>.

Por essa outra via, não mais da expressão do corpo vivente próprio alheio, mas da vida anímica alheia, Edith Stein aborda mais uma vez a questão da causalidade psicofísica, agora na sua relação com o anímico. Como compreender (*verstehen*)<sup>305</sup> essa conexão que nós apreendemos por meio do ato empático entre o psicofísico e o anímico? Ou ainda, como consigo compreender a expressão do anímico alheio por meio da apreensão da expressão da corporeidade vivente alheia, pelo ato empático? Constatamos que somos capazes de compreender que existe uma diferença entre, por exemplo, o corar de vergonha e o corar por ter feito um grande esforço:

---

<sup>304</sup> „Hier erfasse ich das eine mit dem andern, dort erblicke ich das eine durch das andere, In dem neuen Phänomen ist das Seelische mit dem Leiblichen nicht nur mitwahrgenommen, sondern dadurch ausgedrückt, das Erlebnis und sein Ausdruck stehen in einem Zusammenhang, den wir bei Fr. Th. Vischer und ganz besonders bei Lipps als Symbolzusammenhang geschildert finden.“ (STEIN, O *problema da empatia*, p. 93-94 [Parte III, §5.I]).

<sup>305</sup> A compreensão já nos leva ao campo do conhecimento, que na análise fenomenológica se encontra no âmbito do espírito.



Enquanto a relação causal se manifesta tão somente na forma “se..., então...”, de modo que a datidade de um evento (seja ele físico ou psíquico) motiva a passagem progressiva à datidade de outro, aqui a consecução de uma vivência a partir de outra é vivenciada na mais pura imanência, sem o desvio pela esfera do objeto. Chamaremos essa consecução vivenciada de motivação<sup>306</sup>.

Edith Stein mostra que a compreensão da expressão do corpo vivente próprio alheio se constitui sob a apreensão do corpo vivente próprio alheio tomado como pertencendo a um indivíduo anímico, que é reconhecido como um Eu<sup>307</sup>. Um Eu que não age só por impulsos ou de modo puramente determinado, mas por motivações<sup>308</sup> que são próprias dele e que manifestam a sua particular vivência da liberdade por meio de seus atos de expressão.

Por meio da compreensão dos fenômenos de expressão nós “penetramos no interior das conexões significativas do psíquico” (*in die Sinnzusammenhänge des Psysichen*)<sup>309</sup>, que nos ajudará a compreender de que modo é possível a correção dos atos empáticos<sup>310</sup>.

---

<sup>306</sup> „Während das Kausalverhältnis sich immer nur in der Form des wenn ... so kundgibt, so daß die Gegebenheit eines Geschehens (sei es psychisch oder physisch) ein Fortschreiten zur Gegebenheit des anderen motiviert, wird hier das Hervorgehen eines Erlebens aus dem anderen ohne den Umweg über die Objektsphäre in reinster Immanenz erlebt. Wir wollen dies erlebte Hervorgehen ‚Motivation‘ nennen.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 102 [Parte III, §5.I]).

<sup>307</sup> Um mesmo gesto, uma mesma expressão, pode significar coisas diferentes, dependendo da pessoa que a expressa. Ao compreendermos uma expressão de um indivíduo, nós compreendemos junto com ela o fato dele ser um indivíduo dotado de uma vida psíquica própria, ou ainda, de uma vida anímica. Ele não é mais apenas um indivíduo psicofísico, mas é um indivíduo dotado de uma alma, ou ainda, é um Eu.

<sup>308</sup> Edith Stein procura definir, de um modo amplo, o que é a motivação, distinguindo-a da causalidade psíquica por se tratar de algo que se dá essencialmente na esfera da vivência. A relação motivacional é uma relação compreensível e significativa, ao contrário daquela causal. Logo, motivação aponta para uma conexão essencial vivenciada apresentada pelas vivências parciais que constituem uma determinada vivência de expressão. Desse modo, apreendendo a motivação nós compreendemos as expressões de um Eu.

<sup>309</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 103, [Parte III, §5.I]. No interior dessa trama significativa do psíquico nós encontramos a vida anímica que começa a ser revestida pela forma do espírito.

<sup>310</sup> Idem, *ib.* [Parte III, §5.m].

Constatamos muitas vezes que um primeiro ato de empatia se revela, em um exame posterior, que pode ter sido feito por meio de novos atos empáticos ou por inferências construídas sobre eles, como um engano. Quando isso ocorre, nós abolimos uma unidade de sentido e passamos a outra. Mas essa passagem de um ato empático para outro, a sua correção, pode também me levar a compreender corretamente expressões “equivocas”<sup>311</sup>. Independentemente do que vivencio pela correção, o fato de podermos operar a correção dos atos que empatizamos por meio dos outros nos revela nossa capacidade de compreender uma unidade de sentido que muitas vezes está “por detrás” da aparência percebida do outro, que revelam o seu “interior”:

A possibilidade da correção dos atos de empatia vai mais além. Eu não apenas compreendo as vivências singulares e as conexões de sentido singulares, mas também as tomo (como minhas próprias vivências na percepção interna) enquanto manifestações de suas qualidades individuais e de seu portador [*Träger*]<sup>312</sup>.

Pela correção dos atos empáticos eu sou capaz de apreender o indivíduo anímico numa “unidade de caráter” (*die Einheit eines Charakter*)<sup>313</sup>. Além disso, ao apreendermos os atos empáticos como manifestação do caráter de um Eu, apossamo-nos de uma motivação que nos permite valorar<sup>314</sup> os atos

---

<sup>311</sup> Idem, ib.

<sup>312</sup> „Aber die Möglichkeit der Korrektur geht weiter. Ich fasse nicht nur einzelne Erlebnisse und einzelne Sinnzusammenhänge auf, sondern nehme sie (wie in der inneren Wahrnehmung meine eigenen Erlebnisse) als Bekundungen individueller Eigenschaften und ihres Trägers.“ (Idem, ib., p. 104 [Parte III, §5.n]). Edith Stein utiliza essa mesma palavra, *Träger*, ao se referir à alma como “a base das nossas vivências que se manifesta a si mesma e às suas propriedades constantes como seu idêntico portador”.

<sup>313</sup> Idem, ib. Edith Stein coloca aqui “caráter” entre aspas, indicando que está fazendo um uso amplo, geral do termo. Dizer que apreendemos as manifestações do outro numa unidade de sentido e assim captamos o caráter da pessoa não significa que pela empatia, junto com as correções dos atos empáticos, vamos chegando mais próximos do que aquela pessoa é “nela mesma”, mas que nós vamos aumentando a clareza com que apreendemos aquela pessoa. Nós nunca temos acesso ao que o outro vive originariamente, apenas no modo como ele aparece para nós.

<sup>314</sup> Aqui também aparece o campo dos valores, que remete para o âmbito do espírito.

empáticos futuros relacionados a esse indivíduo: “Dessa maneira, o indivíduo se constitui nos atos de empatia para nós em todos os seus elementos”<sup>315</sup>.

Existe, por fim, a possibilidade de nos enganarmos nos atos de empatia, mas isso só ocorre quando desmascaramos uma unidade de sentido já adquirida por meio de novos atos experienciais de mesmo tipo ou por inferências obtidas de nossas vivências anteriores, confirmadas em um novo ato empático, não apenas por meio da datidade do corpo físico alheio em determinada condição de um indivíduo psicofísico, mas também apreendendo o modo de constituição do indivíduo como tal em sua totalidade. Depreende-se dessa constatação que por meio do ato empático consigo apreender um indivíduo alheio a mim como um sujeito que possui um tipo específico, só dele, ou ainda, como um Eu: “graças a essa fundação da alma no corpo vivente próprio, a empatia em indivíduos psicofísicos só é possível para um sujeito do mesmo tipo”<sup>316</sup>.

Edith Stein termina sua análise do indivíduo psicofísico retomando o ponto que para ela era o mais importante com relação ao fenômeno da empatia: essa vivência não é apenas condição necessária para se explicar as relações intersubjetivas, mas o ato empático nos permite apreender que “a constituição do indivíduo alheio é condição para a plena constituição do próprio indivíduo”<sup>317</sup>. Nós já vimos isso ocorrer no âmbito do psicofísico “em um grau

---

<sup>315</sup> „So konstituiert sich uns das Individuum nach allen seinen Elementen in Einfühlungsakten.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 105 [Parte III, §5]).

<sup>316</sup> „Dank dieser Fundierung von Seele auf Leib ist Einfühlung ins psychophysische Individuum nur für ein Subjekt desselben Typs möglich.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 106 [Parte III, §5.o]).

<sup>317</sup> „[...] war die Konstitution des fremden Individuums Bedingung für die volle Konstitution des eigenen.“ (Idem, ib. [Parte III, §5.p]). Precisamos recordar aqui que a empatia é um ato experiencial *sui generis*, pois ela é “a experiência que um Eu em geral tem de outro Eu em geral”. Ou seja, estamos sempre no nível da constituição do outro, como ele aparece para mim, não na dimensão moral, ética etc. O meu eu capta o outro eu em geral. O ato da empatia pode chegar a sua presentificação plena quando se dá nos três graus: (1º) Aparição da vivência alheia („*Das Auftauchen des Erlebnisses*“); (2º) sua plena explicitação („*dei erfüllende Explikation*“); (3) a objetivação compreensiva da vivência explicitada („*die zusammenfassende Vergegenständlichung des expliziert Erlebnisses*“). Logo, pode-se chegar a uma “clareza” na constituição do outro e de si mesmo, mas nunca dizer que sabemos totalmente o que o outro é, a sua “verdade”, tampouco a nossa. Só o “espírito infinito” nos vê como realmente somos, mas

inferior”, no que diz respeito à apreensão empática do corpo vivente próprio como centro de orientação. Essa mesma relação ocorre “nos estratos superiores”<sup>318</sup>. Tais graus superiores se manifestam em nossa análise eidética do indivíduo quando consideramos a percepção interna e não apenas o corpo vivente próprio percebido externamente, e é por meio da percepção interna empática do outro que abordamos o nosso Eu anímico (*seelisches Ich*) e suas propriedades:

Isso quer dizer que nós nos vemos do modo como vemos o outro, e como o outro nos vê. A atitude ingênua original do sujeito é ser absorvido pelo seu vivenciar sem torná-lo objeto. Nós amamos e odiamos, queremos e atuamos, nos alegramos e nos entristecemos e expressamos tudo isso, e em certo sentido consciente para nós, sem sermos apreendidos, sem nos tornarmos objeto. [...] Fazemos tudo isso quando se trata da vida psíquica alheia que desde o início está diante de nossos olhos como objeto, em virtude do fato dela estar conectada a um corpo percebido [*wahrgenommenen Körper*]<sup>319</sup>.

A empatia nos induz a sairmos dessa atitude natural ingênua. Por meio dela apreendo originariamente na percepção interna minhas próprias qualidades. Mas a necessidade de uma apreensão interna, originária, do meu próprio Eu, não se reduz ao ato empático, pois ela existe independentemente dele. Nesse âmbito da percepção interna a empatia representa um importante meio auxiliar para a apreensão do indivíduo próprio, “e assim trabalham, de mãos dadas, a empatia e a percepção interna para dar meu Eu a mim mesmo”

---

Edith Stein só falará desse assunto mais tarde, após a conversão. Por enquanto, temos que nossa apreensão do outro é sempre cooriginária.

<sup>318</sup> „[...] etwas Ähnliches findet sich auch in den höheren Schichten.“ (Idem, ib., p. 106 [Parte III, §5]).

<sup>319</sup> „[...] heißt uns so sehen, wie wir einen anderen und ein anderer uns sieht. Die ursprüngliche naive Haltung des Subjekts ist das Aufgehen in seinem Erleben, ohne es zum Objekt zu machen. Wir lieben und hassen, wollen und handeln, freuen uns und trauern und geben dem Ausdruck, und all das ist uns in einem gewissen Sinne bewußt, ohne erfaßt, ohne Objekt zu sein [...]. All das tun wir dagegen bei dem fremden Seelenleben, das uns dank seiner Gebundenheit an den wahrgenommenen Körper vor vornherein als Objekt vor Augen steht.“ (Idem, ib., p. 106, [Parte III, §5.p]).

(um mir mich selbst zu geben)<sup>320</sup>. E quando me percebo como um Eu, penetro no âmbito dos sujeitos espirituais.

#### §4. A alma e a pessoa: terceira coloração

Edith Stein retoma, no início da parte IV, a empatia enquanto compreensão das pessoas espirituais, até onde chegou por meio da análise da empatia no indivíduo psicofísico: (1) ele é um membro da natureza; (2) seu corpo vivente próprio (*Leib*) também é apreendido como um corpo (*Körper*)<sup>321</sup> entre outros; (3) sua alma (*Seele*) está fundada nesse corpo vivente próprio e eles estão conectados por um tipo de relação causal (*Kausalzusammenhang*). A partir dessas orientações no campo eidético, não é mais possível considerar o psíquico tão somente como um evento natural:

Essa concepção não se sustenta mais por si própria, pois na concepção do indivíduo psicofísico já brilhava [*leuchtete*] em muitos lugares como algo que estava para além desse âmbito. A consciência não se mostrava para nós apenas como um evento condicionado de modo causal, mas ao mesmo tempo como objeto constituinte [*als objekt-konstituierend*], saindo assim da conexão da natureza e se colocando diante dela; a consciência como correlato do mundo objetivo [*Objektwelt*] não é natureza, mas *espírito*<sup>322</sup>.

---

<sup>320</sup> „So arbeiten Einfühlung und innere Wahrnehmung Hand in Hand, um mir mich selbst zu geben.“ (Idem, ib., p. 107 [Parte III, §5.p]). Nada garante que o que o outro vê em mim corresponde ao que sou; nem o que eu vejo nele é necessariamente o que ele é. Apesar disso, o modo como o outro me vê, me ajuda a me constituir, sem se preocupar se estas coisas correspondem. Aqui podemos fazer a mesma observação com relação à correção dos atos empáticos. Por meio dela não estou chegando mais perto da “verdade”, do que o outro realmente é, mas com a correção vou aprimorando, refinando a minha constituição do outro, tendo mais clareza do que percebo no outro. Podemos chegar à clareza total do que o outro vive, mas sempre no plano da constituição do outro, como o vejo, mas nunca como ele realmente vive em si mesmo.

<sup>321</sup> Edith Stein aponta para a consciência que tem o indivíduo psicofísico de possuir um exterior (corpo físico) e um interior (alma) que estão intimamente conectados já na forma de seu corpo vivente próprio. Ele também tem a capacidade de apreender essa mesma estrutura nos indivíduos alheios. Desse modo ele se manifesta como não estando restrito apenas ao âmbito puramente psicofísico, mas avançando no campo do espírito, onde ele se perceberá como pessoa.

<sup>322</sup> „Allein diese Auffassung ist nicht konsequent durchzuführen, schon bei der Konstitution des psychophysischen Individuums leuchtet an mehreren Stellen etwas hindurch, was über diesen Rahmen hinausgeht. Das Bewußtsein zeigte sich uns nicht nur als kausalbedingtes Geschehen, sondern zugleich als objekt-

#### 4.1. O âmbito do espírito e sua legalidade

Na análise da constituição do indivíduo por meio dos atos de empatia<sup>323</sup>, na qual ele já manifesta a capacidade de compreensão da personalidade alheia (*des Verständnisses fremder Persönlichkeit*)<sup>324</sup>, constatamos a existência de um tipo de conexão dos âmbitos psicofísico e espiritual. Agora Edith Stein quer aprofundar como se dá essa conexão e se propõe comprovar até que ponto “o espírito já se insinuou (*eingeschlichen hat*)”<sup>325</sup> na análise da constituição do indivíduo psicofísico, repassando o que foi visto até aqui.

Olhando para o que primeiro se manifesta para nós, os atos da percepção externa, ela constata que já percebemos o Eu alheio como sujeito espiritual. Na medida que apreendemos o corpo vivente próprio alheio como

---

konstituierend, damit tritt es heraus aus dem Zusammenhang der Natur und ihr gegenüber: Bewußtsein als Korrelat der Objektwelt ist nicht Natur, sondern Geist.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 108 [Parte IV, §1]). Quando Edith Stein contrapõe natureza e espírito ela não está querendo dizer que o campo do espírito está para além da natureza, como sendo algo “sobrenatural”, mas está distinguindo o modo como esses dois âmbitos podem ser apreendidos eideticamente. Isso não é respeitado pela psicologia empírica que utiliza o método das ciências naturais para compreender o ser humano como se ele estivesse inteiramente sujeito às leis da causalidade física. Edith Stein também falará de uma “legalidade da vida espiritual”, mostrando que no âmbito do espírito, nós iremos encontrar atos e pensamentos livres, mas também determinados por uma “estrutura” eidética cujos elementos estão interligados em um tipo de conexão essencial.

<sup>323</sup> Dado que a constatação do indivíduo como sujeito espiritual já foi possível no âmbito psicofísico por meio da análise dos atos da empatia, Edith Stein reitera a sua tese de que a essência do ser humano só pode ser adequadamente compreendida se ele for visto como um ser em relação com outros indivíduos.

<sup>324</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 108 [Parte IV, §1]. Nós vimos no final da Parte III o modo pelo qual o indivíduo, por meio da correção dos atos de empatia, adquire uma visão do outro como um Eu anímico.

<sup>325</sup> Idem, *ibidem*. Pode-se entender o verbo *einschleichen* como “introduzir-se furtivamente” ou “insinuar-se”. Edith Stein utiliza-o para chamar atenção para a íntima conexão entre os âmbitos psicofísico e espiritual no ser humano. Podemos aplicá-lo também na análise, feita por ela, do indivíduo psicofísico, ao mostrar de que modo o psíquico já se “insinuava” no físico, a ponto de não podermos considerar de modo originário, pela percepção interna, o corpo físico apenas como físico, mas como vivente próprio. O indivíduo só consegue observar o seu corpo como físico (*Körper*) por um ato de abstração, colocando-se “fora de si” e olhando-se “de fora”. Isso só é possível, segundo Edith Stein, pela percepção empática dos corpos de outros indivíduos alheios. No âmbito do espírito veremos que o sujeito espiritual percebe-se como pessoa ao identificar empaticamente o indivíduo alheio também como pessoa.

centro de orientação do mundo espacial, já concebemos o Eu como uma consciência que constitui o objeto e que tem o mundo exterior como correlato<sup>326</sup>; ou seja, toda percepção externa realiza-se como um ato espiritual<sup>327</sup>.

Quando os sentimentos são apreendidos por nós no campo da percepção interna e em cada ato de empatia – em sentido literal (*im wortlichen Sinne*)<sup>328</sup> – como apreensão de um ato de sentimento (*fühlenden Aktes*)<sup>329</sup>, nós já penetramos no campo do espírito. A partir dos atos de sentimento, constitui-se para nós “um novo reino de objetos”, o mundo dos valores (*die Welt der Werte*)<sup>330</sup>. O âmbito da vontade revela de modo ainda mais aparente a penetração do espírito no mundo físico. O ato volitivo tem diante de si não apenas um correlato objetivo, o que é desejado, querido, mas enquanto cumpre um propósito e libera de si uma ação, confere uma realidade ao que é querido e se torna criador. “Todo o mundo da cultura, tudo o que foi modelado pela mão do homem, todos os objetos de uso, as obras do artesão, da técnica e da arte são ‘correlatos do espírito’ que se tornam realidade”<sup>331</sup>.

---

<sup>326</sup> A fenomenologia demonstra que o objeto é a posse consciente dos objetos na consciência. Logo, na apreensão do objeto já se encontra uma atividade do sujeito, a reflexão, que participa da informação dos dados. Daí a interpretação na Idade Média do objeto não como “coisa” e sim como “alvo”. É essa mesma interpretação que encontramos no conceito husserliano de noema. Ver Capítulo I.

<sup>327</sup> Aqui ela se refere ao ato espiritual em sentido amplo, geral, como o âmbito da consciência que atua de modo intencional.

<sup>328</sup> “Sentido literal” significa sentido estrito, propriamente dito. Edith Stein também utiliza a expressão “sentido próprio” (*„inn prägnanten Sinne“*). (STEIN, *O problema da empatia*, Parte III, §4.d).

<sup>329</sup> Nós vimos que ao apreender empaticamente o sentimento alheio, o Eu concebe o outro como possuindo uma alma como “unidade substancial” [§3.2]. Sobre a análise do ato empático no campo dos sentimentos.

<sup>330</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 108 [Parte IV, §1]. Nós já vimos, de modo amplo, esse mundo dos valores se “insinuando” na análise da essência dos atos de empatia com relação à percepção interna [§2.2] e, no âmbito psicofísico, na análise dos sentimentos. Também o encontramos na correção dos atos de empatia que nos permite formar uma “escala de valores” a respeito do indivíduo alheio, que direcionará os nossos atos empáticos futuros sobre ele.

<sup>331</sup> „Unsere ganze ‚Kulturwelt‘, alles, was ‚Menschenhand‘ gebildet hat, alle Gebrauchsobjekte, alle Werke des Handwerks, der Technik, der Kunst sind Realitäten gewordenes Korrelat des Geistes.“ (Idem, *ibidem*, p. 109). Podemos

Antes de abordar a constituição do sujeito espiritual propriamente dito Edith Stein apresenta a distinção entre os métodos das ciências da natureza, das ontologias da natureza e das filosofias da natureza para a análise do mundo do espírito e apresenta mais uma vez a fenomenologia, por causa do seu método próprio que lhe permite analisar o campo da consciência pura, como o mais adequado para as ciências do espírito. Só a fenomenologia consegue remeter-se a uma “legalidade da vida espiritual” que não se fundamenta numa causalidade física natural, e sim no mundo dos valores, onde a causalidade se manifesta sob a forma da motivação e aponta para a existência de um sujeito espiritual livre. O sujeito espiritual se manifesta no campo da consciência pura como um Eu em cujos atos não apenas constitui um mundo de objetos, mas ele próprio cria objetos por força de sua vontade (*Willen*). Além disso, constata-se que cada sujeito cria esses objetos de um modo único, de acordo com a sua peculiar “visão de mundo” (*Weltanschauung*)<sup>332</sup>.

Edith Stein observa que essa concepção de sujeito espiritual à qual chegamos, observando o modo como ele se insinuou no âmbito psicofísico, não parece se adequar com a ideia de um “sujeito espiritual” sem substrato, que comumente é chamado de “pessoa”, cujos atos espirituais se apresentam “como feixes de raios que seguem por caminhos paralelos, sem nunca se tocarem, tendo no Eu puro um ponto de conversão comum”<sup>333</sup>. Como alternativa a essa solução aparentemente simplista, Edith Stein apresenta a constituição do sujeito espiritual integrando as características que já foram abordadas na constituição do indivíduo psicofísico, observando o modo como

---

dizer que o mundo da cultura (como mundo do espírito) é o resultado da percepção consciente da consciência no mundo

<sup>332</sup> O tema “visão de mundo” aparece no item 3.7: “O reconhecimento do corpo vivente próprio alheio como portador de uma vida anímica”, no qual Edith Stein apresenta a possibilidade de um indivíduo compartilhar e enriquecer a sua visão de mundo empatizando a visão de mundo de outro indivíduo.

<sup>333</sup> „Die geistigen Akte stehen nicht beziehungslos nebeneinander – gleich einem Strahlenbündel mit dem reinen Ich als Schnittpunkt [...]“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 114 [Parte IV, §2: “O sujeito espiritual”]).



elas se relacionam<sup>334</sup>. A este nexó significativo de vivências atribuído ao espírito ela chama de motivação, que será agora analisada em seu sentido próprio<sup>335</sup>.

Aqui, a motivação pode ser compreendida como a legalidade da vida espiritual (*die Gesetzlichkeit des geistigen Lebens*)<sup>336</sup>. Essa legalidade não é nem natural, nem psíquica, mas racional, dado que se fundamenta no mundo dos valores<sup>337</sup>. No campo das motivações, em um sentido amplo, temos tudo daquilo que aparece para o sujeito, em seu fluxo de vivências, como possuindo valor<sup>338</sup>, como tendo um sentido (*Sinn*). Esses valores vão determinar o sentido dos atos espirituais. Sua motivação se encontra no “nexo significativo de vivências” atribuído ao espírito e deixa transparecer a legalidade da vida espiritual (*die Gesetzlichkeit des geistigen Lebens*)<sup>339</sup>.

---

<sup>334</sup> Edith Stein fala desse entrelaçamento de vivências como um movimento e não como uma “coisa” que existe no interior do indivíduo. Ela o define como um “entrelaçar-se vivenciado de uma vivência a partir de outra, um fluir do Eu de uma a outra”. No original, „*erlebtes Hervorgehen des einem aus dem andern, ein Hinübergleiten des Ich von einen zum andern*“. (Idem, *ibidem*).

<sup>335</sup> A motivação já foi abordada, em sentido amplo, no §3.5: “Causalidade psicofísica e sentimentos espirituais”.

<sup>336</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 114 [Parte IV, §2].

<sup>337</sup> O mundo dos valores inclui aqui, no âmbito do espírito, o movimento reflexivo da consciência, pois algo tem valor para um Eu que reflete sobre ele e o compreende, não apenas o apreende de modo geral.

<sup>338</sup> É importante frisar que o campo dos valores, visto de modo geral, não remete-se necessariamente à moral. Para a fenomenologia, o sujeito sempre dirige seus pensamentos, sentimentos, desejos e ações para aquilo que para ele é visto como valor. São sempre atos racionais, não fundamentados apenas no sentimento (como uma espécie de “instinto humano”, ou paixão), tal como a psicologia de sua época tentava demonstrar. Se esse valor é moral, isso só será examinado em um próximo passo da análise, não desenvolvida na obra de Edith Stein a que nos referimos, mas apenas mais tarde, quando ela tratar da relação entre indivíduo e Estado. Seja como for, para que algo seja reconhecido como moral para um sujeito, esse mesmo sujeito tem de reconhecê-lo, em um primeiro momento, como um valor. O campo da valoração se manifesta de modo eidético no Eu puro, como sujeito de vivências, e por isso só pode ser compreendido a partir de uma análise fenomenológica de suas estruturas essenciais.

<sup>339</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 114 [Parte IV, §2].

Destas considerações destacamos que o sujeito espiritual está por sua essência subordinado às leis da razão e que sua vivências estão em um relação inteligível [*in verständlichen Zusammenhängen*]<sup>340</sup>.

A legalidade que se expressa nessa relação inteligível não se esgota nas leis da razão, mas ela está fundamentada em outra legalidade que podemos apreender apenas pela análise do Eu puro, que Edith Stein define por “legalidade eidética” (*Wesensgesetzlichkeit*)<sup>341</sup>. Até aqui nós encontramos três tipos de legalidades que precisamos distinguir em nossa análise, embora saibamos que elas se dão de forma essencialmente conectada ao indivíduo: (1) a legalidade psíquica, que já foi abordada na constituição do indivíduo psicofísico na forma de “causalidade psicofísica”<sup>342</sup> e aparece nas relações causais essenciais entre as vivências psíquicas e as propriedades da alma que se manifestam nelas, mas não na forma de uma unidade plena de sentido; (2) a legalidade racional do espírito se manifesta sobre a forma de “motivação” e aparece nas conexões do sujeito espiritual tomadas como uma totalidade de

---

<sup>340</sup> „Wir entnehmen diese Betrachtungen, daß das geistige Subjekt seinem Wesen nach Vernunftgesetzen untersteht und daß seine Erlebnisse in verständlichen Zusammenhängen stehen.“ (Idem, ibidem, p. 115). Com o espírito manifesta-se para nós o campo da compreensão das vivências por parte do sujeito e não apenas de sua apreensão vivenciada.

<sup>341</sup> Idem, ib. Essa legalidade eidética se encontra em todo e qualquer ser humano, manifestando a sua “estrutura”. Ela só pode ser apreendida na forma do Eu puro, e nesse sentido ela é uma abstração a que chegamos operando as reduções. Cada sujeito individual “preenche” a sua estrutura com conteúdos e vivências que fazem sentido para si, aos quais ele atribui “valor”. Nesse ato de dar valor e no ato de reconhecer, reflexivamente, os próprios valores e sua organização em uma determinada hierarquia, o indivíduo vai penetrando no profundo do seu Eu e conhecendo-se. Tal reconhecimento precisa da forma da objetivação, para que o valor não seja apenas vivenciado, mas percebido e compreendido como seu. Essa forma da objetivação nos é dada, originariamente, quando conseguimos apreender os valores em nós e refletir sobre eles, e cooriginariamente, quando apreendemos os valores de um Eu alheio por meio da empatia.

<sup>342</sup> Segundo Edith Stein, a legalidade psíquica é apreendida pela fenomenologia como um tipo de causalidade essencial e necessária, mas que é diferente da causalidade física, tal como pretendia a psicologia genética causal. Ela é observada por mim como relações causais entre as minhas vivências e as propriedades da alma que se manifestam nelas. Isso permite que as minhas capacidades sejam aperfeiçoadas (*ausgebildet*) ou afiadas/polidas (*geschärft*) mediante minhas ações, mas elas também podem ser consumidas (*verbraucht*) ou embotadas (*abgestumpft*). (Idem, ib., p. 66 [Parte III, §4.c: “Alma e corpo vivente próprio, causalidade psicofísica”]).

sentido<sup>343</sup>; (3) e a legalidade eidética, que está na essência de todo ser humano, manifesta-se apenas no Eu puro e está na base das outras duas legalidades. Ela manifesta o sentido dos atos psíquicos e espirituais, não acrescentando nenhum conteúdo específico a eles.

Por meio da legalidade eidética nós constatamos que os atos perceptivos, os sentimentos e os atos da vontade se dirigem sempre para algo que é possível ser realizado, que possui um valor e um sentido para o próprio sujeito. Por exemplo, a essência do querer (*Wesen des Vollens*) vai além do estudo da racionalidade do querer. Essa essência está dada no próprio sentido do querer (*Sinn des Vollens*), que é o de tender para algo possível, que pode ser realizado. Esse algo possível aparece para o sujeito como um valor, pois um desejo não pode ser motivado por algo que é visto como absurdo, ou seja, não plausível (*Unding*). Ou seja, um Eu não pode querer algo que para si não "tenha" valor<sup>344</sup>.

Podemos entender melhor esses tipos de legalidade por meio de alguns casos citados por Edith Stein. Constatamos que existem pessoas cuja vida anímica é patológica, ou seja, agem de modo que contradizem as leis racionais e por isso não seguem uma legalidade espiritual normal. Sabe-se de perturbações mentais que podem ser vistas em pessoas que possuem a legalidade psíquica intacta. Por outro lado, existem pessoas cujas leis racionais

---

<sup>343</sup> A motivação nos coloca no âmbito do sujeito espiritual, pois implica num ato de compreensão que se dá sob a forma da objetivação que é típica da consciência nos atos teóricos. Ela pode ser aplicada ao pensar, o sentir o sentimento, o querer, o agir. e também ao "sentir o sentimento". Mais adiante no texto Edith Stein fará uma distinção muito importante entre o "sentir o sentimento", onde eu dirijo a minha atenção para o meu Eu, e o apreender e compreender o sentimento, em que me direciono para esse como um objeto e passo para o campo da consciência. Usaremos essa expressão "sentir sentimentos" para diferenciá-la do sentir sensações. Em alemão temos duas palavras "sentir" que nos permitem expressar essa diferença, mas não temos essa mesma possibilidade no português.

<sup>344</sup> Existem dois sentidos de valor: (1) no sentido amplo, como o modo de apreensão de algo que "chama a atenção do indivíduo", como algo que "valha a pena"; (2) no sentido específico, quando se passa de algo simplesmente sentido para uma objetivação desse "algo". Por meio dessa objetivação o sujeito pode, originariamente criar e reconhecer-se numa "hierarquia de seus valores", assim como empatizá-las cooriginariamente no outro. O primeiro sentido refere-se à legalidade eidética, e o segundo à legalidade espiritual.

do espírito estão operantes, mas a legalidade psíquica não, o que definimos como doenças psíquicas, tais como a afasia. Existem também casos patológicos nos quais nenhuma dessas duas legalidades está comprometida, como o caso de uma depressão produzida por um acontecimento devastador. Mas não existe a possibilidade de pensarmos um ser humano que aja de modo a contradizer a legalidade eidética, pois mesmo o doente mental ou psíquico pensa e quer coisas que para si possuem um sentido.

Para esclarecer ainda mais esses âmbitos distintos de legalidades, Edith Stein indica uma diferença entre as anomalias mentais e anomalias psíquicas com relação ao ato empático: nas doenças psíquicas, a compreensão anímica da vida alheia não está totalmente perturbada, ou seja, ela é possível, mas são empatizadas relações causais modificadas. No caso das perturbações mentais ou “males do espírito”, a compreensão anímica da vida alheia está suprimida pois, sem recorrer à legalidade racional, é impossível empatizar “uma sucessão causal”, e não se consegue “apreender o vir a ser cheio de sentido de uma vivência a partir da outra”<sup>345</sup>, ou seja, a unidade de sentido.

## 4.2 O sujeito espiritual como pessoa

A partir do que foi visto sobre a legalidade espiritual, Edith Stein expõe, de modo geral, como se dá a constituição da personalidade nos diferentes âmbitos das vivências apreendidas por meio de corpo vivente próprio: sentir sensações, pensar, sentir sentimentos, querer e agir. Ela começa pelo campo dos sentimentos, que se distingue das simples sensações.<sup>346</sup>

Os sentimentos sempre são sentimentos “de algo” e sentidos por um Eu. Ao perceber seus sentimentos, o Eu vivencia a si mesmo e, em sentido amplo, já temos um processo reflexivo, específico do campo do espírito. Por meio das vivências dos sentimentos, a consciência é levada para a profundidade do Eu (*der Tiefe seines Iche*)<sup>347</sup>, que aparece aqui de modo explícito. Mas Edith Stein

---

<sup>345</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 115 [Parte IV, §2].

<sup>346</sup> Sobre a diferença entre sentimentos e sensações, ver nota 142.

<sup>347</sup> Idem, *ib.*, p. 117 [Parte IV, §3]. Quanto mais a análise fenomenológica do ser humano se aprofunda, mais ela consegue captar como se dá esse movimento característico do âmbito do espírito, de “entrar no seu íntimo”. Ele já aparece na

observa que esse Eu que se vivencia ao ser levado pela reflexão dos seus próprios sentimentos a penetrar em seu interior, não é o Eu puro, pois “o Eu puro não tem nenhuma profundidade”<sup>348</sup>.

Na vivência do sentimento, a consciência possui duas “direções possíveis”: ao sentir um sentimento, ela volta-se para o sujeito, para o Eu que vivencia. Por exemplo: “Eu estou alegre”. Nesse caso, junto com o sentimento, vivencio-me como existente. Mas ela também pode voltar-se para o sentimento, que aparece sob a forma de um objeto<sup>349</sup>. Por exemplo, a alegria. Com esse segundo direcionamento possível do sentimento, na forma da objetivação, além de me vivenciar como existente, também me vivencio como feito de tal modo, ou seja, meus sentimentos objetivados manifestam minhas características ou qualidades pessoais.

Essas qualidades, já abordadas de modo amplo quando falamos da alma como unidade substancial<sup>350</sup>, aparecem no âmbito do espírito como “as

---

Parte II, quando Edith Stein trata da essência dos atos de empatia em relação com a percepção interna (Ver §2.2, n. 70). Na parte III, embora a dimensão interior “insinua-se” algumas vezes no texto, é no último subitem, sobre a constituição do indivíduo anímico e sua transição para o espírito que essa aparece de modo explícito (Ver §3.8). Essa dimensão interior será abordada de modo detalhado à medida que Edith Stein explicita melhor o que se entende por uma dimensão exterior e uma dimensão interior do Eu. Isso não significa que o Eu tenha dimensões espaciais, mas a metáfora espacial é usada para falar desse movimento, típico do ser humano, de “sair de si” e “entrar em si”. Nos atos teoréticos, da percepção, da representação, do pensamento associativo etc., a atenção do Eu dirige-se para o objeto que está fora dele e por isso podemos apreender esse movimento como um “sair de si”. Nas vivências dos sentimentos, a consciência está voltada para o próprio Eu, e por isso podemos associar esse movimento da consciência com um “voltar-se para si”, ou ainda, refletir-se. É nesse interior do Eu que se encontra também a sua escala de valores que confere uma forma específica para a sua personalidade.

<sup>348</sup> „[...] das reine Ich hat keine Tiefe.“ (Idem, ib., p. 117 [Parte IV, §3]). O eu puro, obtido pela redução transcendental, é uma abstração feita na forma do *cogito*. A análise do eu puro nos permite captar o sentido, a essência, de um “profundo” do Eu, mas o Eu puro não capta a si mesmo numa forma concreta, visto que ele é a pura forma, a estrutura comum que é preenchida por cada Eu em geral com suas vivências e qualidades anímicas.

<sup>349</sup> Idem, ib. p. 117. Edith Stein diferencia essa objetivação daquela que encontramos nos atos teoréticos que passa de um objeto a outro, pois se trata aqui de uma “objetivação de algo subjetivo” („*Objektivierung eines Subjektiven*“).

<sup>350</sup> Ver §3.2.

propriedades constantes da alma que se manifestam nas nossas vivências”<sup>351</sup>. Tais propriedades, que podemos também chamar de capacidades da alma, podem ser vivenciadas em diferentes níveis: tanto ontologicamente, segundo a sua posição na estrutura essencial da alma, quanto fenomenologicamente, segundo a sua constituição na consciência. Isso ocorre porque, além de vivenciadas, existem qualidades que podem também ser percebidas pela consciência, ou seja, apreendidas na forma do Eu puro: a consciência objetiva e suas propriedades vivenciais, assim como seus sentimentos, ao querer afirmar algo sobre eles. Desse modo ela opera novos atos oferentes, sob uma nova forma, onde o Eu vivenciado corresponde ao Eu percebido. Esse ato é típico do sujeito espiritual.<sup>352</sup>

Após tratar dos sentimentos em sentido amplo, Edith Stein aprofunda sua análise abordando os sentimentos comuns e os estados de ânimo no âmbito da constituição do sujeito espiritual<sup>353</sup>. Aqui eles se apresentam como “colorações” visíveis naqueles atos oferentes que falamos acima, e por isso não podem ser vivenciados em algum “local” do Eu, em sua superfície ou interioridade, mas impregnam-no e preenchem-no completamente. Por exemplo, quando alguém está deprimido, vê tudo o que acontece consigo e em sua volta de modo “cinza”, mas se ele se encontra em um estado de ânimo positivo, vê tudo de modo “luminoso”.

Por fim, chegamos à análise dos sentimentos no sentido estrito, como “sentimentos de algo”. Ao se revestirem da objetivação, indicam que esse “algo” precisa primeiro ser apreendido como um objeto, o que se dá por um ato teorético. Logo, os sentimentos em sentido estrito necessitam de atos

---

<sup>351</sup> „[...] Eigenschaften der Seele, die sich in den Erlebnissen bekunden.“ (STEIN, O *problema da empatia*, p. 117).

<sup>352</sup> As qualidades da alma constituem-se pela percepção interna e pelas vivências apreendidas pela empatia. Existem qualidades anímicas somente vividas e não percebidas, como a memória, pois eu não penso sobre ela quando me recordo de algo. Mas existem qualidades da alma que podem ser vividas e percebidas, como a bondade. No caso da percepção das qualidades da alma, podemos afirmar que isso pode ser vivido pelo Eu puro, ou seja, nós podemos nos questionar sobre o sentido ou sobre a essência de nossas qualidades ao objetivá-las.

<sup>353</sup> Essas questões foram abordadas, no âmbito do indivíduo psicofísico, no §3.4: "Alma, corpo vivente próprio, sensações e sentimentos".

teoréticos para a sua constituição, mas eles vão além: eles revelam estratos mais ou menos profundos do Eu uma vez que ele vivencia o valor daquilo que se dá como objeto de seu sentimento. Para exemplificar, Edith Stein cita o caso da perda de uma joia, cujo sentimento de aborrecimento penetra menos profundamente ou vem de um estrato mais superficial do que a dor pela perda do mesmo objeto dado como lembrança pela pessoa amada, sendo esta última dor mais superficial em relação à dor pela perda da própria pessoa<sup>354</sup>.

Aqui se manifestam as conexões essenciais entre a hierarquia de valores, o ordenamento na profundidade dos sentimentos de valor e a ordem dos estratos da pessoa que ali se revelam. Por isso, todo avançar no reino dos valores é, ao mesmo tempo, um ato de conquista no reino da própria personalidade<sup>355</sup>.

O campo dos valores se apresenta aqui com toda a sua intensidade, conectando-se com os sentimentos, com os atos teoréticos e, dessa forma, permitindo à pessoa um maior ou menor aprofundamento na consciência dos seus próprios estratos, manifestando suas características próprias. Como isso se dá? A estrutura pessoal delimita um âmbito de variações dentro das quais sua expressão real pode se desenvolver segundo as circunstâncias. Cada estrato não se desenvolve ou regride, mas apenas se revela ou não; ele só pode se revelar ao possuir um valor ancorado em seu estrato correspondente. Essas conexões essenciais aparecem sob a forma de uma “legalidade racional dos sentimentos” (*eine Vernunftgesetzlichkeit der Gefühle*)<sup>356</sup> ancorada no Eu e é própria de cada Eu que, por meio dos valores, decide sobre o que lhe parece “correto” ou “errado”<sup>357</sup>. Ao fazer isso a pessoa penetra no ponto mais profundo do si, em seu núcleo (*Kernpunkt*)<sup>358</sup>.

---

<sup>354</sup> Idem, ib., p. 119, [Parte IV, §3].

<sup>355</sup> „Es eröffnen sich hier Wesenszusammenhänge zwischen der Rangordnung der Werte, der Tiefenordnung der Wertgefühle und der sich darin enthüllenden Schichtenordnung der Person. Somit ist jeder Vorstoß ins Reich der Werte zugleich ein Eroberungszug ins Reich der eigenen Persönlichkeit.“ (Idem, ib.).

<sup>356</sup> Idem, ib.

<sup>357</sup> A existência no mundo, na relação com as coisas e com outros sujeitos, permite à pessoa a experiência axiológica, mas não a aquisição de seus valores. Eles

Edith Stein cita como exemplo tipos particulares de sentimentos: amor, ódio, gratidão, vingança, rancor etc., “que têm por objeto outras pessoas”<sup>359</sup>, também ancorados em diferentes estratos do Eu. O modo como são vivenciados é constitutivo para a pessoa e determina o modo como ela apreende as demais. Quando são vivenciados como valores não derivados, mas como valores próprios, geram atos que fundamentam uma maior profundidade do Eu. Por exemplo, o amor que tenho por uma pessoa que pratica o bem é menos profundo que o valor que sinto por alguém por ela ser o que é em si mesma<sup>360</sup>.

Continuando na análise eidética da vivência do valor, podemos identificar uma diferença entre perceber um valor e apenas senti-lo. Perceber um valor também é, por sua vez, um valor positivo, que é reflexivamente sentido. Nesse “sentir o valor de sentir o valor (a alegria por minha alegria) descubro-me de modo duplo: como sujeito e como objeto”<sup>361</sup>. Nesse ato reflexo

---

pertencem à pessoa e estão ancorados em seu Eu, na sua estrutura, que possui uma legalidade semelhante a todo ser humano, mas que com ela “preenche” essa sua estrutura de modo próprio, pessoal, de acordo com os seus valores.

<sup>358</sup> Buscando esclarecer melhor a questão, Edith Stein propõe, nesse momento da obra, um exemplo curioso, que ilustra como pode acontecer, ainda que brevemente, uma inversão na hierarquia de valores de um Eu: um indivíduo, repentinamente, perde seu patrimônio. Isso toca “no ponto nuclear de seu Eu”. Ele sente “irracionalmente”; ocorre uma inversão na ordem dos valores. Talvez não esteja arejado por sentimentos e valores superiores, assim como lhe faltarão os estratos superiores correlativos. Vemos por esse exemplo como “funcionam” essas conexões, que manifestam uma “legalidade racional dos sentimentos”. No exemplo, está se tratando de uma legalidade que apresenta uma hierarquia “irracional” de valores – não importa: a legalidade continua, pois as conexões permanecem, do mesmo modo que na legalidade racional. Por isso Edith Stein fala de uma “legalidade eidética”, mais profunda do que uma legalidade racional, “pensada”, em sentido amplo.

<sup>359</sup> Esse sentimento já foi tratado superficialmente quando ela cita o caso de empatia entre pessoas humanas e também entre o crente e seu Deus.

<sup>360</sup> Edith Stein trata dessas duas formas de amor em sua obra *Ciência da Cruz*, na relação do homem com Deus. A análise da consciência religiosa no encontro amoroso da pessoa com o Deus-Pessoa permite Edith Stein esclarecer ainda mais esse núcleo profundo da personalidade humana, levando luzes a esse ponto da alma onde é possível o encontro com Deus pelo amor, na verdade e na liberdade.

<sup>361</sup> „In solchen Wertfühlen des Wertfühlers (Freude an meiner Freude) werde ich mein selbst in doppelter Weise – als Subjekt und Objekt – inne.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 120 [Parte IV, §3]).



de sentir o sentimento original do valor percebido, o Eu alcança um estrato ainda mais profundo em sua estrutura, pois passa para outro âmbito de valoração, que pode ser positiva ou negativa para o valor sentido/percebido. Neste âmbito o Eu toma maior consciência de sua personalidade e, assim fazendo, apresenta-se para si de modo mais profundo.

Algo semelhante ocorre no campo das motivações que geram nossas tendências: a fonte do tender refletido é mais profunda do que o tender automático, que não contribui para formar a personalidade. A tenacidade e perpetuidade da tendência têm a ver com a posição em que é vivenciada. Se ela é vivenciada de modo automático, ela se encontra em um estrato mais periférico do Eu; se é refletida, ato que inclui em si o sentir em um segundo grau e o objetivar refletido, ela está mais próxima do núcleo. Quanto mais profundo o sentimento, mais ele perdura como minha vivência.

Edith Stein fala de uma profundidade, um raio de ação e uma duração dos sentimentos, que estão todos interligados e submetidos a uma legalidade da razão, que não pode querer o que para ela não é passível de ser querido se para ela não tiver um valor, já que estão submetidos à legalidade eidética. Mas existem situações em que uma pessoa pode ser induzida a dar valor a algo que, originariamente para ela não teria valor. Essa observação é muito importante para nossa análise da alma: todo ser humano age de acordo com uma legalidade racional, que capacita cada indivíduo a preencher a estrutura de sua personalidade de tal ou tal modo, de acordo com a sua hierarquia de valores. Mas, ao preenchê-la, essa pessoa que tem as condições racionais para realizar um ato livre, pode ser “induzida” (*Verleitet*) a não fazê-lo. Edith Stein dirá que desse modo a “legalidade racional se torna vulnerável” (*die Vernunftgesetzlichkeit verletzt wird*)<sup>362</sup>, mas ela não pode ser vista como inexistente.

A análise dessa possibilidade de uma vulnerabilidade da lei racional e seus limites será desenvolvida amplamente por Edith Stein nas lições que dará sobre *A Estrutura da pessoa humana* e retomada em *Ciência da cruz*, que

---

<sup>362</sup> Idem, ib., p. 123 [Parte IV, §3].

veremos no capítulo seguinte desta dissertação. A questão aqui é: até que ponto podemos dizer que existe realmente liberdade e responsabilidade nos atos humanos. Se essa capacidade de vulnerabilidade é tal que o ser humano não consegue mais discernir o que é racional do que não é, então ele poderia agir de modo não correto e não ser responsável por isso. E se nós optássemos pela alternativa contrária, ou seja, não admitindo tal possibilidade de “irracionalidade da razão”, cairíamos novamente na mesma alternativa: todos os nossos atos seriam pré-determinados por nossa racionalidade<sup>363</sup>.

Para poder afirmar uma vulnerabilidade que afeta a racionalidade, mas não a ponto de destruí-la completamente, Edith Stein se apoiará numa legalidade “mais profunda” no ser humano: a legalidade eidética. Por causa dessa legalidade nós somos capazes de optar, levando em conta nossa escala de valores, por agir de modo livre, mesmo que tal escala hierárquica de valores seja, em sentido amplo, “irracional”. Por outro lado, ela percebe que existe uma fragilidade na organização psicofísica do ser humano que lhe permite viver uma inversão na hierarquia de valores considerada racional para uma pessoa. Precisamos pressupor uma legalidade eidética que dará fundamento para outros dois tipos de legalidade que coexistem no ser humano: a legalidade racional e a legalidade psicofísica, permitindo a existência de um indivíduo que aja de modo não racional e/ou de modo patológico, psicologicamente falando, sem que ele deixe de ser considerado em sua essência como pessoa. Edith Stein constata que essa questão não está clara e diz que não vai tratar dela nesse momento. Ela será retomada e aprofundada em suas lições sobre a estrutura da pessoa humana.

Da análise dos valores sentidos e percebidos, Edith Stein retoma a análise dos atos da vontade que deles derivam, agora no âmbito do sujeito

---

<sup>363</sup> Essa questão é citada na carta de Edith Stein a Roman Ingarden, de 19 de fevereiro de 1918, quando ela se diz preocupada com os acontecimentos históricos daquele momento e se questiona sobre a responsabilidade dos atos e “o papel em que julgamos os humanos na história do mundo”. Ela associa a isso uma passagem que leu no Evangelho de São Lucas (Lucas 22, 22): “O Filho do homem parte, tal como foi determinado. Mas aí do homem por quem ele é entregue”. Ver Capítulo I, nota 59.

espiritual<sup>364</sup>, para examinar de que modo contribuem na constituição da personalidade. Para ela os atos da vontade ancoram-se nos atos do tender que, por sua vez, possuem diferentes modalidades de execução. Identifica um tender central, que se dá na forma do *cogito*, e tendências excêntricas, que são aquelas “vivências de fundo”<sup>365</sup>, e que estão como pano de fundo, sem a forma atual, em nossas vivências, podendo ser presentificadas a qualquer momento. Existe em meu Eu o que quero de modo geral, no sentido de minhas preferências, que se distingue daquilo que quero de modo consciente, que se torna um propósito e passa para uma ação efetiva. Por isso, todo querer intervém de modo duplo na estrutura pessoal e desvela profundidades.

Para finalizar a análise da constituição da pessoa, Edith Stein aborda os atos teoréticos em sentido amplo<sup>366</sup>, uma vez que acompanham os atos de sentimentos e os atos de vontade. No ato de conhecer nós temos diferentes vivências envolvidas: eu só posso conhecer algo sentido como valor para mim, graduado segundo um objeto; eu preciso querer e me propor a conhecer, com um ato da vontade; preciso de força para executar esse ato de conhecer, que também é considerado uma ação; por fim, ao realizá-lo, eu sinto alegria e gratificação. O ato de conhecer, nesse sentido, ao ser plenamente realizado, conduz ao núcleo da personalidade e é um ato relevante para a constituição da própria personalidade<sup>367</sup>.

Depois de ter esboçado as linhas principais da constituição da personalidade, Edith Stein conclui que nela encontramos uma unidade de sentido que se constitui plenamente no vivenciar e que se distingue por estar subordinada às leis racionais. Nessas correlações gerais entre a pessoa e o

---

<sup>364</sup> Os atos de vontade foram analisados no âmbito do indivíduo psicofísico no §3.6: "A alma e o âmbito da vontade".

<sup>365</sup> „Hintergrunderlebnisse“. (STEIN, *O problema da empatia*, p.124, [Parte IV, §3]).

<sup>366</sup> Edith Stein já havia falado dos atos teoréticos em sentido estrito, no âmbito do Eu Puro, como irrelevantes para a constituição da própria personalidade.

<sup>367</sup> O sentir o valor é a mola de todo o querer conhecer. É um domínio axiológico próprio que se abre a um estrato nuclear. Para as pessoas que tem a preferência pelo conhecimento científico, esse esforço cognoscitivo, que é visto como ação, ato, se dá no núcleo da pessoa. Essa afirmação também será aprofundada em obras posteriores e aparecerá em *A estrutura da pessoa humana*.

mundo nós encontramos o “mundo dos valores” (*Wertewelt*)<sup>368</sup>. Logo, não se pode elaborar uma doutrina sobre a pessoa sem antes elaborar uma doutrina dos valores. A hierarquia completa dos valores corresponderia para Edith Stein à pessoa ideal, que possui todos os valores, adequadamente, segundo sua ordem hierárquica<sup>369</sup>. Mas isso não seria possível, pois o que temos são pessoas concretas que sentem, pensam, têm sentimentos, querem e agem de acordo com sua hierarquia própria de valores. Tal “limitação” de nossa hierarquia de valores é positiva, pois desse modo podemos adquirir, na interação com outras pessoas, uma complementação ou uma alteração em nossa própria visão de mundo.

### **4.3 Alma, empatia e pessoa**

Para complementar a constituição da pessoa precisamos ver de que modo ela se relaciona com as outras pessoas, agora no âmbito do espírito estritamente falando. Os atos espirituais entre pessoas se constituem de modo semelhante ao que já foi explicitado quanto às relações entre indivíduos no âmbito psicofísico: os originários se constituem na própria pessoa e os atos espirituais alheios são vivenciados cooriginariamente de modo empático. Da mesma forma que posso identificar originariamente as correlações existentes entre o que eu sinto como um valor, o que quero e o que faço, vivencio toda ação do outro como procedendo de um querer, que está baseado em seus valores. Logo, com a apreensão empática do outro como sujeito espiritual ou como pessoa já apreendo, a cada estrato empatizado, um domínio de valores que servem como princípios para ele<sup>370</sup>. Tais valores me levam a esperar possíveis atos futuros vindos daquela pessoa: “uma ação singular e,

---

<sup>368</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 126 [Parte IV, §3].

<sup>369</sup> Idem, *ibidem*, p. 126 [Parte IV, §3].

<sup>370</sup> O Campo do psicofísico define o ser humano como indivíduo, mas o que a pessoa é se percebe no campo axiológico, da pessoa espiritual. Aqui entra o mundo dos valores, formado por tudo o que identificamos como tendo um sentido para nós. Ainda não se dá aqui o que se entende por valor moral, mas o valor conduz a uma unidade de sentido que leva à ação e por isso se dá no âmbito da liberdade.

igualmente, uma expressão corporal singular – uma olhada ou um sorriso – podem me brindar com uma mirada no núcleo da pessoa”<sup>371</sup>.

Olhar o núcleo da pessoa significa olhar a sua alma. Como isso é possível? Edith Stein distingue aqui a apreensão das propriedades anímicas, que se dá na percepção interna ou, nas que têm por objeto as vivências, pela empatia, das propriedades pessoais que se revelam no vivenciar originário e correlativamente “no transferir-se dentro de outro empaticamente”<sup>372</sup>. Mas é preciso uma “mudança no sentido do olhar”<sup>373</sup> para transformar esse simples “descobrir” (*Innwerden*) favorecido pela “mirada na alma alheia”, em um captá-la (*Erfassen*)<sup>374</sup>. Essa mudança de sentido proposta por Edith Stein a leva a abordar a alma e suas propriedades na forma da consciência pura.

Ao percebemos o ser humano como um indivíduo psicofísico, constatamos as propriedades da pessoa como propriedades anímicas, mas podemos também – por meio do método fenomenológico – pensar essas propriedades como pertencentes a um sujeito espiritual puro (*rein geistigen Subjekt*)<sup>375</sup>. Nesse caso, elas conservam sua essência própria mesmo nas conexões da organização psicofísica. Logo, tais propriedades podem ser apreendidas no âmbito eidético como estando fora de uma conexão do tipo causal.

Vimos que a alma, com as suas vivências, sofre variações em razão de influências de diferentes tipos, por conta das condições do corpo vivente próprio, a que está intimamente vinculada, enquanto inserida em relação com a realidade física e psíquica. No entanto, essa variabilidade é limitada, pois a estrutura categorial da alma como tal permanece conservada, assim como no interior de sua forma individual encontramos seu núcleo imutável

---

<sup>371</sup> “Eine einzige Handlung und ebenso ein einziger leiblicher Ausdruck – ein Blick oder Lächeln – kann mir somit einen Einblick in den Kern der Person gewähren.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 126 [Parte IV, §4]).

<sup>372</sup> „[...] im einführenden Hineinversetzen.“ (Idem, ibidem, p. 127 [Parte IV, §5]).

<sup>373</sup> „[...] einer besonderen Blickwendung.“ (Idem, ib.).

<sup>374</sup> Idem, ib.

<sup>375</sup> Idem, ib.

(*unwandelbaren Kern*), que define sua estrutura pessoal. A estrutura pessoal delimita um domínio de possibilidades de variação dentro das quais pode se desenvolver sua expressão real segundo as circunstâncias. Ou seja, estamos submetidos à influência da força do costume, e disso depreende-se que a pessoa pode ser educada, formada, mas essa influência se dá sempre por meio e dentro dos limites da organização psicofísica específica de cada pessoa.

A partir dessas características da alma e suas relações com as vivências podemos apreender o indivíduo, que como sujeito puramente espiritual (*reingeistiges Subjekt*)<sup>376</sup>: (1) sofre influências do meio, da sua relação com outros sujeitos e da sua própria constituição psicofísica; (2) mas nunca é totalmente determinado<sup>377</sup> por tais influências, pois sempre lhe resta um núcleo próprio imutável<sup>378</sup>.

Edith Stein exemplifica essa dupla característica do sujeito puramente espiritual evocando novamente o mundo dos valores: tal sujeito sente um valor e vivencia nele o estrato correlativo à sua essência (*die correlative Schicht seines Wesen*)<sup>379</sup>. Mesmo se levarmos em consideração o indivíduo como psicofísico, veremos que ele não consegue ser levado pelo hábito a sentir um valor que para ele não é um valor, ou seja, um valor que não corresponde a nenhum estrato correlativo de sua essência, que não faz parte de sua “vivência axiológica” (*Wertenlebens*)<sup>380</sup>. Segundo ela os estratos de uma pessoa não

---

<sup>376</sup> Idem, ib.

<sup>377</sup> Aqui não aparece um juízo de valor, se as influências são boas ou más, mas apenas a constatação de que a pessoa como sujeito espiritual pode ser moldada, formada e educada, mas sempre dentro de certos limites.

<sup>378</sup> É no interior de sua forma individual que encontramos o seu núcleo imutável que define o modo de ser de sua estrutura pessoal. Aqui já aparece a terceira coloração da alma, que será indicada como forma do espírito e aponta para a existência de um núcleo. Esse núcleo próprio será desenvolvido nas obras posteriores de Edith Stein como o local mais profundo da alma, onde reside a liberdade de cada pessoa, que é um bem inalienável, não podendo ser “violado”.

<sup>379</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 128 [Parte IV, §5].

<sup>380</sup> A experiência axiológica vivida ou simplesmente “vivência axiológica” é aquilo que o sujeito experimenta, ao longo de sua vida, como tendo valor para si. Esses valores vão determinar, por sua vez, os atos desse sujeito, ou ainda, quais os atos

podem progredir ou regredir em razão de sua vivência axiológica, mas apenas desvelar-se, menos ou mais, determinando assim quais das ações possíveis se tornarão reais. E isso vale tanto para a causalidade intersubjetiva quanto para a intrasubjetiva.

Conclui Edith Stein: “a pessoa empírica psicofísica pode ser uma realização mais ou menos perfeita da pessoa espiritual”<sup>381</sup>. Nessa possibilidade de maior ou menor coincidência entre o indivíduo psicofísico e seu eu espiritual, a pessoa, que é ao mesmo tempo psicofísica e espiritual, vai desenvolvendo sua personalidade à medida que aprofunda e toma consciência de seus estratos pessoais por meio da vivência do que para ela é um valor. Esse desenvolvimento é maior ou menor devido a uma série de fatores, como a duração da vida de cada pessoa, seu estado de saúde etc. Existem pessoas que não desenvolvem plenamente sua personalidade, tal como acontece com uma obra de arte inacabada, mas é muito difícil encontrar alguém que não realizou de modo algum sua personalidade. Seria o caso de alguém que não possui nenhum valor para si, pois pensa, tem sentimentos, quer e age apenas por meio de uma espécie de contágio, de influências de outras pessoas<sup>382</sup>. Excetuando esse caso extremo, em nenhum outro momento podemos dizer que a pessoa existe empiricamente, mas não espiritualmente, ou seja, não se pode colocar em um mesmo plano o não desenvolvimento (*Nicht-Entfaltung*) e a não-existência (*Nicht-Existenz*) da pessoa<sup>383</sup>.

Logo, toda pessoa é uma pessoa espiritual, mesmo quando não esteja desenvolvida como tal, pois pertence a ela a forma do espírito, isto é, sua alma. Sendo assim, ela possui um valor infinito, como pessoa, independentemente do

---

possíveis desse sujeito que ele escolherá para realizar. Nessas escolhas já entra em cena o papel decisivo da liberdade.

<sup>381</sup> „So kann die psychophysische empirische Person eine mehr oder weniger vollkommene Realisation der geistigen sein.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 129 [Parte IV, §5]).

<sup>382</sup> Somente nesse caso poderíamos dizer que tal pessoa não é livre, pois não exerceu nunca a sua liberdade. Mas é muito improvável que exista uma pessoa que não reconheça nenhum valor para si. Lembramos que aqui não se trata de valores morais, mas apenas daquilo que é valorado pela pessoa, não importando se é algo bom ou ruim em si mesmo.

<sup>383</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 129 [Parte IV, §5].

modo como vive e se desenvolve. Podemos afirmar que toda pessoa, além de ser um indivíduo psicofísico, submetido às leis da natureza, é um ser espiritual, dotado em sua estrutura essencial de uma alma, que é, ao mesmo tempo, unidade substancial psicofísica e forma espiritual. Em que pese o meio em que vive, e apesar de influenciar e ser influenciada pelo meio, a pessoa permanece uma, única e irrepetível.

Como vimos, a constituição do ser humano enquanto indivíduo psicofísico e sujeito espiritual, indica que ele participa igualmente “dos reinos da natureza e do espírito”<sup>384</sup>, e que toda concepção do homem deve considerar os dois domínios. Mas afirmar que o ser humano é, ao mesmo tempo, natureza e espírito, não significa negar a distinção de princípio que existe entre eles. O que nos assegura essa unidade na diversidade de nossa constituição são as conexões de nossas vivências sob uma forma geral: possuímos uma estrutura vivencial, comum a todo ser humano, mas cada indivíduo a preenche de modo único, mantendo-a como uma unidade de sentido<sup>385</sup>.

A unidade de sentido se manifesta, ao mesmo tempo, por meio da legalidade formal<sup>386</sup> a qual todo indivíduo está submetido em sua estrutura vivencial, preenchida de modo único por cada indivíduo, de acordo com a sua hierarquia de valores: “considero todo sujeito que apreendo empaticamente uma captação de valor, uma pessoa cujas vivências se associam numa unidade inteligível de sentido”<sup>387</sup>. Tal unidade inteligível de sentido é que torna cada pessoa única, a ponto de não poder ser considerada apenas como uma

---

<sup>384</sup> Idem, *ibidem*, p. 131 [Parte IV, §6].

<sup>385</sup> Idem, *ib.*, p. 131 [Parte IV, §7.a].

<sup>386</sup> Essa legalidade formal que Edith Stein fala no final da obra da empatia refere-se à legalidade eidética que manifesta em todo ser humano uma estrutura formal idêntica, permitindo a comunicação e o intercâmbio de diferentes visões de mundo por meio do ato empático. Pela legalidade formal temos os critérios para afirmar se os atos espirituais são “verdadeiros” ou “falsos” quanto a sua forma, mas não nos possibilita fazer juízos de valores sobre os seus conteúdos, que são próprios a cada indivíduo.

<sup>387</sup> „Jedes Subjekt, nach dem ich einführend ein Wertnehmen erfasse, betrachte ich als eine Person, deren Erlebnisse sich zu einen verständlichen Sinngehalt zusammenschließen.“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 133 [Parte IV, §7.b]).



variação individual dentro de sua espécie, cumprindo um papel pré-determinado na história universal<sup>388</sup>.

No entanto, afirmar que cada pessoa singular é única não invalida a possibilidade de construirmos *a priori*, de modo formal, todos os tipos possíveis de personalidade, cuja realização é feita pelas pessoas empíricas<sup>389</sup>. Mesmo sabendo que toda pessoa singular em si mesma é um tipo, com uma estrutura vivencial e uma hierarquia de valores que lhes são próprias, a ponto de podermos identificar a estrutura de cada indivíduo como uma “singularidade eidética” (*eidetische Singularität*)<sup>390</sup>, essas variações estão subordinadas a estruturas vivenciais gerais que podem ser descritas de modo eidético. Logo, “o tipo individual está constituído por meio de sua ‘participação’ em outros mais gerais”<sup>391</sup>.

Com essas observações Edith Stein retoma o tema da empatia, explicitando que ela pode se dar de duas maneiras entre pessoas espirituais: (1) uma pessoa, ao empatizar as vivências de outra, tomadas sempre como uma totalidade inteligível de sentido, vivencia valores e descobre estratos correlativos de sua pessoa que ela ainda não tinha tido ocasião de apreender de modo originário; (2) uma pessoa também é capaz de apreender empaticamente valores e estratos de outra pessoa que se opõem à sua estrutura vivencial própria, mas apenas “no modo da representação vazia”<sup>392</sup>.

---

<sup>388</sup> Essa visão será amplamente discutida por Edith Stein no início de suas lições sobre a estrutura da pessoa humana, quando falar da concepção de homem originária do idealismo alemão. Por isso não nos deteremos muito aqui nas suas argumentações. O que precisamos reter aqui é a afirmação que o indivíduo, pela sua constituição eidética, não pode ser apreendido apenas pelas ciências da natureza, mas precisa ser considerado do ponto de vista das ciências do espírito, valendo-se de um método próprio para a captação do que é inteligível e espiritual.

<sup>389</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 132 [Parte IV, §7.b: “Os tipos de pessoas e as condições da empatia com pessoas”].

<sup>390</sup> Idem, *ibidem*, p. 133 [Parte IV, §7.b].

<sup>391</sup> „[...] der individuelle Typ ist konstituiert durch seine „Teilhabe“ nach allgemeineren.“ (Idem, *ib.*, p. 133).

<sup>392</sup> “O que se opõe à minha própria estrutura vivencial, eu não posso trazer à plenitude, mas posso ainda tomá-lo como dado no modo da representação vazia”. No original, „*Was dagegen meiner eignen Erlebnisstruktur widerstreitet, das kann es aber noch in der Weise der Leervorstellung gegeben haben.*“. (*O problema da empatia*, p. 133 [Parte IV, §7.b]). Edith Stein refere-se também à representação vazia

Posso compreender a vivência de um Eu alheio à medida que empatizo o valor daquela vivência para o Eu alheio, mesmo sem poder preenchê-la com o conteúdo de uma vivência própria. Isso só é possível porque apreendo as vivências alheias como constituídas numa unidade de sentido para o outro.

Edith Stein, ao falar do modo da representação vazia, retoma o tema da relação do crente com Deus, tema este que servirá de fio condutor para suas pesquisas posteriores, como ela mesma indica no final da obra. Ela cita seu próprio caso como exemplo:

Eu mesmo posso ser descrente e, no entanto, entender que outro sacrifique todos os seus bens terrenos por sua fé. Vejo que ele atua assim e empatizo uma captação de valor, cujo correlato não me é acessível, como motivo de seu agir, e concedo a ele um estrato pessoal que eu mesmo não possuo. É desse modo que eu obtenho empaticamente o tipo do “*homo religiosus*” que é alheio à minha essência e eu o compreendo apesar de aquilo que aparece ali como novo permanecer irrealizado<sup>393</sup>.

Edith Stein irá desvelar e aprofundar ao longo de sua vida os seus estratos com relação aos valores da experiência religiosa, e essa mudança obtida pelo ato empático e pela posição fenomenológica de abertura ao outro, lhe permitirá viver, mais tarde, a experiência religiosa de forma originária. Desse modo, o tema da consciência religiosa, aqui colocado apenas na forma da representação vazia, passa a se constituir um tema existencial para Edith Stein.

---

quando trata do modo como nós “empatizamos” vivências em seres psicofísicos não iguais a nós, mas com características que remetem às nossas. Citou o caso de um cachorro que sente dor na pata, que eu sou capaz de apreender empaticamente, mas não de modo cooriginário.

<sup>393</sup> „Ich kann selbst ungläubig sein und doch verstehen, daß ein anderer alles, was er an irdischen Gütern besitzt, seinem Glauben opfert. Ich sehe, daß er so handelt und fühle ihm als Motiv seines Handelns ein Wertnehmen ein, dessen Korrelat mir nicht zugänglich ist, und schreibe ihm eine personale Schicht zu, die ich selbst nicht besitze. So gewinne ich einführend den Typ des *homme religieux*, der mir wesensfremd ist, und ich verstehe ihn, obwohl das, was mir dort neu entgegentritt, immer unerfüllt bleiben wird.“ (Idem, ib., p. 133-134 [Parte IV, §7.b]).

No oitava seção da quarta parte, Edith Stein apresenta de modo quase profético<sup>394</sup> a relevância da empatia para a constituição da própria pessoa. O ato empático, tal como foi exposto, nos leva ao autoconhecimento, pois: (1) nos ensina a nos tomarmos por objeto; (2) na relação com pessoas do mesmo tipo, desenvolve estratos do Eu que estão como que adormecidos em minha estrutura; (3) com pessoas formadas de outra maneira, nos permite compreender de modo mais claro o que não somos, e o que somos mais ou menos com respeito a todos os outros. Desse modo, além de aumentar o nosso conhecimento próprio, a empatia nos auxilia em nossa “autoavaliação” (*Selbstwertung*)<sup>395</sup>. Pela vivência empática do outro abre-se para nós um novo campo de valores ainda por descobrir<sup>396</sup>.

Tudo isso só é possível à medida que me reconheço e reconheço o outro como possuidor de uma “vida anímica” própria e, ao mesmo tempo, semelhante, em uma unidade de sentido. As colorações da alma identificadas ao longo do argumento de Edith Stein nos permitem compreender essa “unidade dual” ou, ainda, essa “determinação indeterminada” de todo ser humano como possuindo uma alma que perpassa e unifica, sem anular as diferenças, todas as vivências em seus diferentes âmbitos de constituição: psicofísico e espiritual. A vida anímica, proposta como a primeira coloração da alma, desvela-se manifestando outros matizes, da mesma forma que um arco-íris apresenta as suas cores em uma unidade que, por sua vez, nos permite identificar diferentes colorações. O indivíduo é único e irrepitível, pois possui uma alma como unidade substancial e por isso não pode ser comparado a nenhum outro. Mas também é sujeito espiritual, que manifesta sua alma como

---

<sup>394</sup> Edith Stein experimentou em primeira pessoa, como ato empático, conviver com pessoas religiosas. Mesmo que inicialmente na forma da representação vazia, isso lhe revelou substratos de sua própria pessoa que ela não tinha tido consciência até então. Como vimos no capítulo I, a própria Edith Stein fala da influência que sofreu na convivência com pessoas que haviam se convertido ao cristianismo e participavam do círculo de fenomenologia de Husserl, e relata que, aos poucos, sem se dar conta, foi “sendo transformada”.

<sup>395</sup> STEIN, *O problema da empatia*, Parte IV, §8: “Relevância da empatia para a constituição da própria pessoa”.

<sup>396</sup> Edith Stein constata que muitas vezes aprendemos às vezes a nos apreciarmos de modo correto por meio do que vivenciamos como mais ou menos valioso em comparação com os outros.

forma geral de toda pessoa, realizando-a de modo individual, de acordo com sua estrutura singular eidética e com os estratos que já foram desvelados ao longo de sua vida por meio de sua hierarquia de valores e da vivência no mundo com pessoas semelhantes-diferentes de si.

## §5. Alma, corpo e espírito

No final de sua obra sobre a empatia Edith Stein apresenta uma questão que, para ela, ainda não foi devidamente explorada: a questão da fundação do espírito no corpo físico. Ela a formula praticamente como uma aporia:

Nós chegamos à pessoa espiritual por meio do indivíduo psicofísico; ao falar de sua constituição, deparamo-nos com o espírito. No contexto da vida espiritual movemo-nos livremente, sem recorrer à corporeidade. Uma vez introduzidos nesse labirinto nos orientávamos pelo fio condutor do “sentido” [*Sinn*], porém até agora não conseguimos conhecer nenhum outro acesso além daqueles utilizados por nós: a expressão sensivelmente perceptível no rosto e similares, ou suas ações. Seria uma necessidade essencial que o espírito só pudesse entrar em relação mútua com outro espírito por meio da corporeidade?<sup>397</sup>

Para Edith Stein parece claro, do que foi constatado até aqui, que o indivíduo psicofísico não pode apreender a vida espiritual de outros indivíduos por nenhuma outra via diferente das manifestações de expressão do corpo vivente. Mas essa constatação não invalida a possibilidade de se pensar na existência de um ser espiritual pessoal que se comunica com o indivíduo psicofísico por outro meio. É isso que ela afirma ver, mesmo que na forma da representação vazia, na experiência religiosa com pessoas espirituais puras “cuja representação encerra nenhuma contradição”<sup>398</sup>. Por constatar esse fato na sua própria experiência, Edith Stein se propõe, como fenomenóloga, a

---

<sup>397</sup> „Wir haben noch eine wichtige Frage zu erörtern. Wir haben zur geistigen Person durch das psychophysische Individuum, bei seiner Konstitution stießen wir auf den Geist. Im Zusammenhang des geistigen Lebens bewegten wir uns frei, ohne Rekurs auf die Leiblichkeit; einmal eingedrungen in dies Labyrinth, fanden wir uns durch den leitfaden des „Sinnes“ zurecht, aber wir haben bisher keinen andern Zugang kennen gelernt als den von uns benützen, den sinnlich wahrnehmbaren Ausdruck in Mienen u. dgl. oder Handlungen.“ STEIN, *O problema da empatia*, p. 135 [Parte IV, §9: “A questão da fundação do espírito no corpo físico”].

<sup>398</sup> Idem, *ibidem*. p. 131.

pensar a possibilidade, ou não, de uma experiência autêntica no terreno religioso. E indica o caminho que pretende tomar:

Em qualquer caso, o estudo da consciência religiosa me parece o meio mais adequado para a resposta à nossa questão, como, por outro lado, sua resposta é do mais alto interesse para o terreno religioso<sup>399</sup>.

Vamos seguir esse percurso de Edith Stein em duas obras em que ela aborda tanto a estrutura da pessoa humana quanto o autoconhecimento do homem plenificado em sua relação com Deus-Pessoa. Veremos que as colorações da alma são retomadas e, ao serem aprofundadas no âmbito da consciência religiosa, suas cores aumentam de intensidade. Ao analisar a possibilidade de uma relação entre pessoas espirituais Edith Stein aprofunda seu conhecimento da pessoa humana. Quando passa a viver tal experiência em primeira pessoa, de modo originário e não mais na forma da representação vazia, como afirma no obra sobre a empatia, Edith Stein não só desvela estratos de seu próprio Eu que estavam “adormecidos”, mas reconhece que a relação do ser humano com Deus é o que lhe permite se desenvolver e se conhecer de modo mais pleno. A última coloração da alma, a que se apresenta como forma do espírito e aponta para o núcleo da pessoa, ganha tons mais vibrantes por causa da luz que Edith Stein deixa penetrar em seu próprio interior. No núcleo da estrutura da alma, revelam-se novos matizes que serão elaborados pela autora em seu último texto, *Ciência da cruz*, com o auxílio da experiência dos místicos.

---

<sup>399</sup> „Jedenfalls scheint mir das Studium des religiösen Bewußtseins als geeignetestes Mittel zur Beantwortung unserer Frage, wie andererseits ihre Baantwortung von höchstem Interesse für das religiöse Gebiet ist.“ Idem, ib., p. 136 [Parte IV, §9].

### CAPÍTULO III – AS COLORAÇÕES DA ALMA SOB NOVA LUZ

Neste terceiro e último capítulo veremos de que modo Edith Stein aprofunda em *A estrutura da Pessoa Humana* (1932) a expressão das diferentes colorações da alma, já identificadas por nós no texto de *O Problema da Empatia* (1916), e como complementa sua análise da alma em *Ciência da Cruz* (1942), sua última obra, por meio de sua experiência de união íntima com Deus. Pretendemos mostrar como as colorações da alma aumentam de intensidade ao serem aprofundadas no âmbito da consciência religiosa e como a forma do espírito, que aponta para o núcleo da pessoa, ganha tons ainda mais vibrantes por causa da luz que Edith Stein deixa penetrar em seu próprio interior.

Em *A estrutura da pessoa humana*, escrita dezesseis anos depois de sua tese sobre a empatia, Edith Stein empreende a mesma análise eidética, mas desta vez tomando como ponto de partida a compreensão da estrutura essencial da pessoa humana. Ela já havia sido convertida à fé cristã e contava, então, com a possibilidade de considerar em sua análise a vivência religiosa, o que a levou a conceber a pessoa como capaz de se relacionar livremente com Deus. Em *Ciência da Cruz*, escrito dez anos depois, com base no que pôde vivenciar da vida carmelita e nos estudos relacionados à espiritualidade cristã, imprimirá novos caracteres, tematizando a união íntima com Deus. Sua antropologia se beneficiará dessa incursão pela experiência mística e religiosa, podendo então falar de modo ainda mais profundo e luminoso sobre a alma humana.

As colorações da alma apontadas por nós no texto da empatia permanecem as mesmas nos dois textos que abordaremos a seguir, mas aparecem agora mais *nítidas* por se referirem à essência da alma da pessoa humana<sup>400</sup> enquanto ser finito espiritual. Para nos ajudar a falar desse aumento

---

<sup>400</sup> Edith Stein fala de pessoa humana e não apenas de pessoa, reconhecendo que esse conceito, tal como é utilizado atualmente no Ocidente, tem origem na concepção cristã de pessoa desenvolvida pela teologia trinitária da patrística grega e latina, da qual foi ampliada para a antropologia.

da nitidez explicitaremos ainda mais um elemento de nossa metáfora do arco-íris, a luz<sup>401</sup>. A luz servirá para chamar atenção para este elemento “novo” incorporado na análise fenomenológica e na vivência de Edith Stein: do estudo da consciência religiosa e do relacionamento com várias pessoas que viviam a experiência autêntica da relação com Deus e para ela eram caras, passa a viver de modo originário, em primeira pessoa, sua relação com Deus. Primeiro de modo mais superficial e depois, num segundo momento, ao se decidir pela vida religiosa de clausura, buscando um estado de união íntima e pessoal com Deus, contando cada vez mais com a ação da graça.

Em 1916, a experiência religiosa havia sido percebida, nos outros, como uma unidade de sentido, por meio do ato empático na forma da representação vazia. Isso permitiu que, posteriormente, Edith Stein reconhecesse um valor em um estrato que ainda não sabia possuir, revelando-se uma dimensão mais profunda de seu ser<sup>402</sup>. Ao experimentar a relação pessoal com Deus, Edith Stein pôde preencher de modo originário esse estrato de sua interioridade, que já havia aparecido de modo muito sutil no final da sua análise do ato empático, sob a forma objetiva de uma pergunta conceitual: “Será uma necessidade eidética que o espírito entre em contato recíproco com outro espírito [apenas] por intermédio da corporeidade?”<sup>403</sup>. No final de *O problema da empatia*, propõe-se declaradamente a estudar a consciência religiosa, pois lhe parecia a melhor maneira de encontrar uma resposta para tal questão<sup>404</sup>.

Para ilustrar como os elementos da estrutura da alma foram sendo aprofundados e iluminados no percurso feito por Edith Stein, do final de *O problema da empatia* até *A estrutura da pessoa humana*, finalizando em

---

<sup>401</sup> Como afirmamos na Introdução, a imagem do arco-íris nos possibilita ilustrar que na análise das diferentes colorações do conceito de alma temos alguns pontos em que conseguimos diferenciar claramente duas “colorações”, mas não temos como dizer de modo preciso onde acaba uma e começa outra, pois elas estão interligadas. Essa interligação ou fusão está ancorada no que Edith Stein chama de “legalidade eidética” da pessoa.

<sup>402</sup> Ver Capítulo I, §2: “Um primeiro olhar sobre a experiência religiosa”.

<sup>403</sup> Ver nota 41. No original: „Sollte es eine Wesensnotwendigkeit sein, daß Geist mit Geist nur in Wechselverkehr kann durch das Medium de Leiblichkeit?“ (STEIN, *O problema da empatia*, p. 135).

<sup>404</sup> Ao estudar a consciência religiosa, toma contato com vários autores cristãos. A experiência deles lhe capacitará a penetrar mais profundamente em seu interior, encontrando-se com Deus no núcleo de sua própria personalidade.

*Ciência da cruz*, a imagem do arco-íris mostra-se apropriada: ele não é algo que existe como um objeto concreto, mas é real; para ser visível, depende, além da luz do sol, de gotas de água na atmosfera e da posição do observador. Se por um lado todas as gotas refletem a luz do sol e dividem a luz branca no seu espectro de cores, por outro lado apenas algumas delas são captadas pelo observador. Edith Stein, ao se libertar de seus preconceitos racionalistas com relação à experiência religiosa<sup>405</sup> e ao se interessar pelo estudo de autores cristãos, coloca-se em um ângulo favorável de visão que a permite captar com mais nitidez as colorações da alma. Ao vivenciar tal experiência como autêntica, ou seja, com um significado pleno de sentido, consegue discernir de modo mais claro o íntimo da alma como o “lugar” onde todo ser humano pode “encontrar-se” com Deus. Por fim, ao procurar residir cada vez mais no seu íntimo e se deixar habitar pela graça divina, abre espaço para a experiência de união mística em que vivencia a plena liberdade. Nosso intuito é identificar algumas pistas desse percurso percorrendo o conceito de alma nesses dois textos, que analisaremos a seguir. Antes, precisamos fazer mais uma observação de cunho metodológico.

A atitude fenomenológica de ir às coisas mesmas<sup>406</sup>, aprendida de Husserl e incorporada ao modo de filosofar de Edith Stein, leva-a a cultivar uma constante abertura para acolher elementos novos em suas pesquisas ao identificá-los como necessários ao captar a essência de um novo fenômeno. No final de *O problema da empatia* Edith Stein conclui que o ser humano é melhor caracterizado como sujeito espiritual ou pessoa<sup>407</sup>. Sendo esse conceito originário da tradição cristã, ela se vê impelida a buscar nos autores cristãos elementos conceituais que a auxiliem a ampliar seu ângulo de visão do que é uma pessoa para poder explicitar sua estrutura essencial. Em sua pesquisa, apropria-se daqueles elementos que estão em contradição com o que já havia

---

<sup>405</sup> Ver Capítulo I, §3: “A alma como o ‘lugar’ de encontro com Deus”.

<sup>406</sup> Husserl propõe a fenomenologia como um estudo das essências que conduz às coisas mesmas e não às suas ideias abstratas. Constata que “a visão de essência é, portanto, intuição, e se é visão no sentido forte, e não uma mera e talvez vaga presentificação, ela é uma intuição doadora originária, que apreende a essência em sua ipseidade de ‘carne e osso’”. (HUSSERL, *Ideias I*, p. 37 [§3]). Desse modo a fenomenologia pode ser considerada fundamento de todas as outras ciências.

<sup>407</sup> Ver Capítulo II, §4.3: “Alma, empatia e pessoa”.



assimilado sobre a essência do ser humano e em um determinado momento passa a admitir a possibilidade de o ato empático entre pessoas espirituais se estender para a relação entre elas e Deus<sup>408</sup>. O que antes era empatizado por Edith Stein como uma experiência autêntica, mas apenas na forma da representação vazia, sem poder ser preenchida com conteúdos próprios, reveste-se com uma nova luz que lhe facilita o acesso à vivência pessoal da fé cristã.

Edith Stein se propõe inicialmente a apreender a vivência pessoal com Deus em sua essência ou na forma pura pelo método fenomenológico e passa a incluir a experiência religiosa como integrante das possibilidades humanas. Ao aprofundar a sua vivência da relação com Deus em seu interior e observar de que modo isso modificava a relação com os outros em seu exterior<sup>409</sup>, Edith Stein percebe uma maior capacidade de *mobilidade da alma* do que havia captado no texto de *O problema da empatia*, percebendo-a capaz de penetrar em seu núcleo mais profundo e “sair de si” para o seu exterior de modo livre, sem se perder. Revela-se assim com mais nitidez duas dimensões do ser humano que serão analisadas em *A estrutura da pessoa humana* com mais detalhes do que encontramos na tese doutoral: a dimensão mais exterior da pessoa, a corporeidade material (*Körper*), e o núcleo da alma ou núcleo da personalidade (*Kern*) como centro de sua existência<sup>410</sup>.

---

<sup>408</sup> Não é nosso intuito precisar em que momento isso aconteceu para Edith Stein, mas o que nós podemos assinalar é que desde o início de seu contato com Husserl e outros fenomenólogos convertidos ela já vinha se aproximando dos escritos cristãos, tal como relata em seus escritos autobiográficos.

<sup>409</sup> Quando a pessoa consegue penetrar nesse íntimo mais profundo de sua alma e se encontra com Deus, apreende-se ao mesmo tempo como ser essencialmente social e percebe a necessidade existencial do encontro do outro como sujeito espiritual ou pessoa, tal como Edith Stein já havia analisado em seu texto sobre a empatia. Ao “entrar em si”, em direção ao núcleo, ponto mais profundo da alma, o indivíduo não se fecha em um egocentrismo solipicista, mas se abre livremente ao verdadeiro reconhecimento do outro como, ao mesmo tempo, semelhante a si e individualizado por suas características únicas e irrepetíveis. Contrariamente ao que pode parecer pelo uso dessas metáforas espaciais, o “entrar em si” que conduz a um “sair de si” não nos leva a perder nossa individualidade e liberdade mas, pelo contrário, só aí ela é capaz de se reconhecer plenamente como única e, ao mesmo tempo, fazendo parte de uma e mesma humanidade, junto com seus semelhantes.

<sup>410</sup> Esses dois temas já haviam aparecido no texto das *Contribuições*, mas não sob a luz do relacionamento pessoal de Edith Stein com Deus.

A manifestação de uma maior visibilidade da estrutura da alma permitirá a Edith Stein identificar uma estreita relação entre o modo como a pessoa vive em seu íntimo e o papel que ela desempenha no mundo social. A vida dos seres humanos se expressa essencialmente como vida cultural, na qual se influenciam reciprocamente à medida que desenvolvem características próprias e individuais. Por isso cada ser humano é responsável não apenas por suas ações individuais e pelo seu próprio papel na história, mas também pelo destino de toda a humanidade. Afinal, o indivíduo que penetrou em seu íntimo e entrou em contato com Deus, visto como Pessoa, se torna consciente da dimensão espiritual profunda de sua personalidade: quanto mais o Eu penetra em seu interior, mais conscientes, livres e responsáveis serão suas decisões e ações exteriores. É por meio de sua vida interior que o Eu se torna senhor de si mesmo e capaz de se relacionar de modo livre e responsável com os outros no mundo, reconhecendo-se e reconhecendo-os como pessoas.

Edith Stein não só constata que a dimensão religiosa é inerente à essência da natureza humana, independentemente se esta é vivenciada ou não pelo indivíduo, mas percebe que existe uma relação entre a liberdade da alma humana vivida na dimensão social e a profundidade que é capaz de atingir em seu íntimo, encontrando-se com Deus. Quanto mais próxima a pessoa está de Deus, tanto mais é capaz de viver sua liberdade e se perceber responsável por seus atos. Conclui *A estrutura da pessoa humana* indicando que pretende continuar suas pesquisas para tornar esses pontos ainda mais claros, numa atitude semelhante à que tomou no final de sua tese doutoral. Nesse ponto em que chegou por suas pesquisas e vivências ela afirma a necessidade de se recorrer à luz sobrenatural como um complemento para se ter acesso ao mistério da presença de Deus que dá pleno sentido à existência humana: para que o ser humano chegue a ser o que deve ser é preciso “indagar em todo o campo da verdade revelada, que quer dizer, viver a fé e por meio dela alcançar o objetivo da vida”<sup>411</sup>.

---

<sup>411</sup> „[...] im ganzen Umfang der offenbarten Wahrheit erforscht, was es heißt, aus dem Glauben zu leben und durch das Leben aus dem Glauben das Ziel des Lebens zu erreichen.“ (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 166).

Em sua relação pessoal com Deus, Edith Stein avançou “no reino dos próprios valores” gerando novas conquistas “no reino de sua própria personalidade”<sup>412</sup>. Ela passa a vivenciar estratos mais profundos de sua alma, vivendo mais tempo em seu núcleo, vivenciando com maior liberdade as decisões que pretendia tomar em sua vida. Quando decide entrar para a ordem das carmelitas descalças Edith Stein dá um passo decisivo em direção à experiência de ir ao mais profundo de seu íntimo e, de lá, decidir sobre si com liberdade, tal como relata num texto autobiográfico de 1938, *Como entrei no Carmelo de Colônia*<sup>413</sup>. Ela conta que desejava fazer isso desde 1921, mas a sua decisão só foi tomada quando se viu impedida de lecionar no Instituto de Pedagogia, em 1933, e seus familiares começavam a tentar abandonar a Alemanha por causa da perseguição nazista. Temia entrar na clausura de Carmelo por causa de sua mãe, que já tinha ficado muito abalada quando soube de sua conversão ao catolicismo, mas quando se viu obrigada a decidir, para continuar seu trabalho de filósofa e professora, a abandonar sua família e o seu país, achou que sua mãe preferiria vê-la em um convento de clausura do que em outro continente.

Em uma de suas idas à Abadia de Beuron, onde passava a Semana Santa desde 1928 seguindo os exercícios espirituais junto aos beneditinos, fez uma parada em Colônia às vésperas da primeira sexta-feira de abril de 1933. Celebrava-se de modo solene a memória da paixão de Cristo:

Às oito da tarde nos encontramos na Hora Santa no Carmelo de Colônia-Lindenthal. Um sacerdote (o vicário cardinalício Wüsten, tal como soube depois) dirigiu um sermão anunciando que daí em diante aquela celebração seria realizada todas as quintas-feiras. Falava de modo bem impactante, mas me ocupava com algo mais profundo do que suas palavras. Falava com o Salvador e lhe dizia que sabia que era a sua cruz que agora havia sido posta sobre o povo judeu. A maioria não o compreendia, mas aqueles que o sabiam deveriam carregar livremente essa cruz em nome de todos. Eu queria fazer isso. Ele só precisava me mostrar como. Ao terminar a celebração

---

<sup>412</sup> Ver nota 355.

<sup>413</sup> A primeira parte desse opúsculo foi publicado no final de seus *Escritos autobiográficos*, já que Edith Stein deixa subentendido que pretendia continuar o texto. (STEIN, E. *Ein Beitrag zur Chronik des Kölner Karmel, I: Wie ich in den Kölner Karmel Kam*, In: *Escritos autobiográficos*, p. 345-362).

tive a certeza interior de que havia sido escutada. Porém ainda não sabia em que consistiria levar a cruz.<sup>414</sup>

Em 1º de abril de 1933 foi publicada uma lei que proibia a permanência de judeus em cargos públicos. Na volta de Beuron, Edith Stein teve de abandonar seu cargo de professora no Instituto de Pedagogia. Em 30 de abril do mesmo ano, na solenidade do Bom Pastor, Edith Stein ficou um tempo em oração propondo-se a não sair da Igreja até que não visse claramente se já era a hora de entrar para o Carmelo: “no momento da benção, recebi o ‘sim’ do Bom Pastor”<sup>415</sup>. Decide entrar para a vida religiosa da ordem das carmelitas descalças de Colônia em 14 de outubro de 1933. A possibilidade de uma relação pessoal com Deus em seu íntimo há alguns anos era vivenciada por Edith Stein, mas adquire uma forma ainda mais radical quando opta pela vida contemplativa religiosa.

No Carmelo Descalço, Edith Stein vive um tempo de íntima relação com Deus, ao mesmo tempo em que vai tomando consciência do recrudescimento da perseguição nazista ao povo judeu. Continua seus estudos dos autores cristãos e em 1936 conclui, com autorização e incentivo de seus superiores, sua grande obra *Ser finito e ser eterno*. Em 31 de dezembro de 1938, viaja para o Carmelo de Echt, na Holanda, fugindo da perseguição nazista. Em 1939 chega ao Carmelo de Echt sua irmã Rosa que se torna membro da ordem terceira carmelita e passa a atuar como porteira do convento. Em 26 de março daquele mesmo ano se oferece a Deus pela paz, mas continua em seu coração

---

<sup>414</sup> „Um 8 Uhr abends fanden wir uns zur Heiligen Stunde im Karmel Köln-Lindenthal ein. Ein Priester (Domvikar Wüsten, wie ich später erfuhr) hielt eine Ansprache und kündigte an, daß von nun an jeden Donnerstag diese Andacht hier gehalten werden sollte. Er sprach schön und ergreifend, aber mich beschäftigte etwas anderes tiefer als seine Worte. Ich sprach mit dem Heiland und sagt ihm, ich wüßte, daß es Sein Kreuz sei, das jetzt auf das jüdische Volk gelegt würde. Die meisten verstünden es nicht; aber die es verstünden, die müßten es im Namen aller bereitwillig auf sich nehmen. Ich wollte das tun, Er solle mir nur zeigen, wie. Als die Andacht zu Ende war, hatte ich die innere Gewißheit, daß ich erhört sei. Aber worin das Kreuztragen bestehen sollte, das wußte ich noch nicht.“ (Idem, ibidem, p. 347-348).

<sup>415</sup> „Als der Schlußsegen gegeben war, hatte ich das Jawort des Guten Hirten.“ (Idem, ibidem, p. 351).

o desejo de carregar livremente a cruz tomando para si o destino de seu povo, caso Deus permitisse e os homens assim o quisessem.

Em 1941, para homenagear o quarto centenário de nascimento de São João da Cruz (1942), pedem-lhe que produza um texto. *Ciência da cruz*<sup>416</sup> é redigida entre novembro de 1941 e abril de 1942 no Carmelo de Echt. Nela, que será sua última, purifica ainda mais sua compreensão de interior da alma e fala de uma plena realização da liberdade por parte do ser humano que vivencia por meio da graça uma experiência de união íntima com Deus. Para tratar do tema, recorre a uma metodologia ainda mais ampla do que o recurso à metafísica cristã, tal como já havia indicado no final de *A estrutura da pessoa humana*. Lança mão da linguagem mística, especialmente as de São João da Cruz e de Santa Teresa D'Ávila, com as quais penetra mais profundamente na essência do núcleo da alma, como o “lugar” onde a pessoa pode encontrar a verdade, encontrar-se com Deus e ser capaz de viver a experiência radical da liberdade: “o ponto mais profundo da alma é, ao mesmo tempo, a morada da sua liberdade, o lugar onde ela pode conectar todo o seu ser e se decidir sobre si”<sup>417</sup>.

O tema da liberdade leva Edith Stein para um âmbito que vai além do que pode ser expresso com os instrumentos da racionalidade científica, pois trata do relacionamento pessoal e livre do ser humano com Deus por meio da graça. Entende, enfim, “em que consiste levar a cruz” e em 2 de agosto de 1942 se sente chamada a fazer, em primeira pessoa, a derradeira experiência da cruz: ela a aceita, agora não mais motivada a “morrer pelo seu povo”, em uma atitude ético-religiosa, mas motivada a fazer livremente, por amor, a vontade de Deus. Junto com a sua irmã Rosa, é presa e levada pela Gestapo por sua descendência judia. Elas morrem em Auschwitz-Birkenau em 9 de agosto de 1942.

---

<sup>416</sup> STEIN, *Ciência da Cruz*. Analisaremos especialmente um trecho da Parte II, Capítulo 2, §3.b: “Seele, Ich und Freiheit”. (p. 132-139).

<sup>417</sup> Der tiefste Punkt ist zugleich der Ort ihrer Freiheit: der Ort, an dem sie ihr ganzes Sein zusammenfassen und darüber entscheiden kann. (STEIN, *Ciência da Cruz*, p. 133).

## §1. As colorações da alma em A estrutura da pessoa humana

A análise da estrutura da pessoa humana não apresenta outros elementos conceituais em relação àqueles que foram desenvolvidos em *O problema da empatia*, mas é aprofundada com conceitos da metafísica cristã, especialmente de Tomás de Aquino. O interesse pelo pensamento filosófico de Tomás, instigado pelo próprio Husserl<sup>418</sup>, faz com que Edith Stein decida em 1925 começar a traduzir do latim para o alemão as *Quaestiones de Veritate*. O longo trabalho, que levou três anos para ser concluído, mostra o contato intenso que Edith Stein teve com o pensamento de São Tomás de Aquino<sup>419</sup>, mas não apenas com ele. Ela havia percebido uma grande semelhança entre o método fenomenológico de Husserl e o dos grandes filósofos de todos os

---

<sup>418</sup> Nesse período de sua vida, Edith Stein estava convicta da possibilidade de um diálogo entre a fenomenologia de Husserl e a filosofia aristotélico-tomista. Um exemplo prático se encontra no diálogo fictício entre Husserl e Tomás de Aquino que ela escreve em 1929 para atender ao pedido de um artigo feito por Heidegger para ser publicado em um *Festschrift* em comemoração aos 70º aniversário natalício de Husserl. Ela coloca na boca de Husserl uma interessante afirmação logo no início do diálogo. Husserl diz que antes de discutir questões filosóficas ele precisa “fazer uma confissão” a Tomás de algo que o estava perturbando: “Quando minhas *Investigações Lógicas* foram publicadas – presumo que o senhor conheça meu trabalho – meus adversários o criticaram dizendo: ‘mas isso é uma nova escolástica!’ Minha resposta foi: ‘Não entendo nada de Escolástica, mas se foi isso que os escolásticos escreveram, ótimo para eles!’ Sinto muito mencionar isso agora, mas o senhor sorri com tamanha gentileza e compreensão, que acho que ninguém precisa corar de vergonha ao meu lado.” Husserl continuará conversando com Tomás e faz outra afirmação que certamente Edith Stein escreveu sobre si: “Bem, o que pensei imediatamente ao lhe encontrar foi que até hoje nunca consegui me dedicar a um estudo aprofundado da Escolástica. Incentivo, no entanto, meus alunos a estudarem suas obras e fico feliz quando alguns deles alcançam um conhecimento acurado de seus escritos. No meu caso, porém, nunca consegui reunir suficientemente tempo para tal”. (STEIN, E. *Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*. Halle: Niemeyer 1929. In: *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit: Quaestiones disputatae de veritate 1*. ESGA 23. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2008, p. 315 e seg. A versão original da contribuição de Edith Stein não foi aceita por Heidegger. Uma versão posterior e consideravelmente retrabalhada foi publicada sob o título *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino*. Versuch einer Gegenüberstellung in *Festschrift Edmund Husserl zum 70: Geburtstag gewidmet, Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Haale: Max Niemeyer, 1939, p. 315-338. A versão original do diálogo foi traduzida para o português e editada: *O que é filosofia? Um diálogo entre Edmund Husserl e Tomás de Aquino*. In: *Scintilla: Revista de filosofia e mística medieval*. v. 2, n. 2, jul.-dez. Curitiba: s.n., 2005. p. 71-99. O texto original foi publicado em STEIN, E. *Erkenntnis und Glaube* (ESW XV), Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1993, p. 19-48.).

<sup>419</sup> Em 1828 Edith Stein passa a Semana Santa na abadia beneditina de Beuron e termina a tradução que havia começado em 1925, a qual foi editada em dois volumes: o primeiro (“Quaestio 1-13 – I Band”) em 1931 e o segundo (“Quaestio 14-29 – II Band”) em 1932. São publicados sob o mesmo título: *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit* em *Deutscher Übertragung von Edith Stein, mit einem Geleitwort von Martin Grabmann*. I Band. Borgmeyer–Buchhandlung–Breslau: Otto, 1931. Para uma edição crítica revisada, consultar ESGA 23 e 24.

tempos e por isso se dedicou a estudar o pensamento de Santo Agostinho, Dionísio, o areopagita, Plotino, Duns Escoto e outros filósofos cristãos, assim como o de Platão e Aristóteles. Vê na metafísica aristotélico-tomista uma síntese do pensamento filosófico ocidental<sup>420</sup>.

O contato com seus colegas fenomenólogos cristãos<sup>421</sup> e o encontro pessoal com Deus levaram Edith Stein a perseguir a síntese entre a fenomenologia e a filosofia cristã, propondo a releitura de uma metafísica que possibilitasse o diálogo entre as correntes filosóficas modernas e contemporâneas e a filosofia aristotélico-tomista. Edith Stein identifica na metafísica cristã um fundamento eidético universal, visto que esta procurava se expressar na forma de uma “*philosophia perennis*”<sup>422</sup>. Por isso era possível

---

<sup>420</sup> No diálogo entre Husserl e Tomás ela coloca, agora na boca desse último, a confissão de que sua escolástica não tem um fundamento apenas aristotélico, mas também platônico e agostiniano.

<sup>421</sup> Cf. ALES BELLO, A. *A fenomenologia do ser humano: Traços de uma filosofia no feminino*. São Paulo: Bauru, Edusc, 2000. Angela Ales Bello trata da relação entre as fenomenólogas Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius e Gerda Walther, que além da amizade e do interesse comum pela pesquisa fenomenológica do indivíduo como pessoa, consideravam essencial o estudo da dimensão religiosa do ser humano. Hedwig Conrad-Martius desenvolveu sua linha de pesquisa vinculada à natureza humana, dado o seu interesse pela biologia, e identificou uma abertura constitutiva do ser humano que vai para além da natureza física, atingindo uma dimensão “transfísica”. Edith Stein e Gerda Walther trabalharam mais a dimensão intersubjetiva “que encontra sua justificação final numa perspectiva religiosa em que o fato fundamental é justamente a relação pessoal”. (idem, ibidem, p.26).

<sup>422</sup> No suposto diálogo, Husserl e Tomás discorrem sobre suas diferenças, mas, sobretudo, sobre as compatibilidades e complementariedades de suas filosofias. O primeiro ponto de ligação é apresentado por Tomás, quando Husserl logo no início do encontro o associa a seu mestre, Franz Brentano. Diz Tomás: “Em suas memórias, o Senhor mesmo descreveu como a maneira de Brentano tratar as questões filosóficas lhe mostraram que a filosofia poderia ser outra coisa do que uma falação erudita; que, bem exercida, a filosofia correspondia às mais altas exigências de rigor científico, que o senhor enquanto matemático estava habituado a apreciar. De onde provinha, porém, essa agudeza de raciocínio, que tanto lhe cativou e lhe pareceu tão nova no campo da filosofia? De onde vinha essa clareza cristalina da formação conceitual? O que era tudo isso senão uma herança da Escolástica? Por mais que esse homem tenha trilhado o seu próprio caminho, ele cresceu em nossa escola, foi a nossa maneira de pensar que formou não apenas o espírito de Brentano mais também os eu. Com isso, não quero, porém, negar a sua autonomia.” E acrescenta logo abaixo que esse método comum tem como origem a crença compartilhada por ele e Husserl, da filosofia, como “*philosophia perennis*”, compreendida não como um sistema fechado – acusação feita tanto à escolástica de Tomás quanto à fenomenologia transcendental de Husserl – mas “do espírito da filosofia autêntico, que vive em todo filósofo autêntico, ou seja, em todo aquele movido por uma necessidade interior irrecusável de investigar o *logos* ou a *ratio* (como costume traduzir esse termo grego) desse mundo. Aquele que nasce filósofo – o verdadeiro filósofo deve nascer filósofo – traz com ele esse espírito para o mundo enquanto potência, para usar meus próprios termos. A potência torna-se ato quando o filósofo nato encontra um filósofo maduro, um “mestre”. É desse modo que, a despeito de todo limite espacial e temporal,

colocá-la em confronto com outras correntes filosóficas, inclusive as que o sucederam.

Segundo Edith Stein a concepção cristã de pessoa possibilita um autoconhecimento da razão humana, tanto de sua existência quanto de sua essência ou estrutura, pois não só esclarece a origem do ser humano, o fato de ele “vir a ser”, mas também o “modo como é”, sua constituição essencial. Mas por utilizar a linguagem religiosa, ela é mais facilmente acolhida por aqueles que professam a mesma fé. Como a experiência da fé e a metafísica haviam sido descartadas do âmbito filosófico pela filosofia moderna, especialmente a partir da filosofia crítica de Kant<sup>423</sup>, a ideia de uma filosofia cristã tornou-se aparentemente contraditória. Daí a necessidade do diálogo com a modernidade de uma filosofia que pretende se apresentar com um fundamento metafísico e religioso.

Para Edith Stein, a fenomenologia, ao desenvolver o âmbito da consciência pura, oferece uma base comum a todas as correntes filosóficas e com isso possibilita um verdadeiro diálogo entre elas: cada uma pode aceitar complementar e transformar a sua visão com aqueles conceitos das outras que não contradizem os seus. Com relação às outras ciências que tratam do ser humano no âmbito fenomênico, uma concepção de ser humano fundamentada em uma metafísica cristã capaz de passar pelo crivo das outras correntes filosóficas pode servir como critério para identificar, nos estudos propostos pelas ciências naturais e pelas ciências do espírito, quais os elementos que

---

podemos nos dar as mãos. Assim, Platão, Aristóteles e Santo Agostinho foram meus mestres – por favor, preste bem atenção, não somente Aristóteles, mas também Platão e Agostinho – tendo sido para mim inteiramente impossível filosofar sem uma contínua discussão com esses mestres. Assim, também o senhor teve os seus mestres. O senhor mesmo mencionou alguns deles: penso em Descartes, Hume e mais uma vez em Brentano; outros lhe influenciaram através de canais velados, sem que deles tenha inteira consciência: eu pertenço a esses últimos.” (STEIN, *Revista Scintilla*, p. 73-74).

<sup>423</sup> Em *Crítica da razão pura*, Kant pretende demonstrar que as ideias metafísicas de Deus, imortalidade da alma e liberdade estão para além dos limites do entendimento, e por isso devem ser tomadas apenas como postulados da razão prática. Consequentemente a religião ficou confinada aos limites da “simples razão” prática, servindo apenas como fundamento para a moralidade. Edith Stein aborda o que entende por uma visão de mundo que se originou da filosofia crítica kantiana em seu texto *O significado da fenomenologia para a visão de mundo*. (STEIN, E. *La significación de la fenomenología para la visión del mundo*. In: *Obras completas*. v. III: *Escritos filosóficos (Etapa de pensamiento Cristiano: 1921-1936)*. Trad. Constantino Ruiz Garrido e José Luis Caballero Bono. Burgos: Monte Carmelo, 2007, p. 537-556).



correspondem a uma análise do que o ser humano realmente é, nele mesmo, na essência da sua estrutura, e quais são apenas observações fenomênicas, factuais, não passíveis de aplicação universal.

E essa convicção sobre o que seria o papel de uma metafísica cristã<sup>424</sup>, e como esta poderia contribuir, servirá de fio condutor para a análise da pessoa humana contida em *A estrutura da pessoa humana* e as complementaridades que foram identificadas com relação ao conceito de alma desenvolvido em *O problema da empatia*. Ao apresentar a ideia de pessoa humana da metafísica cristã sintetiza os elementos da estrutura do ser humano identificados em sua pesquisa fenomenológica, complementada pela visão cristã incorporada em sua visão pessoal de mundo<sup>425</sup>.

### **1.1. Teoria e práxis: diferentes visões de ser humano e suas consequências práticas**

Edith Stein inicia suas lições dadas no semestre de 1932-1933 sobre *A estrutura da pessoa humana* tratando da importância de se optar por uma determinada ideia de homem para fundamentar a prática pedagógica. Poderíamos cogitar a possibilidade de que Edith Stein resolvesse abordar o

---

<sup>424</sup> Acreditamos que o aprofundamento da análise da natureza humana nessa obra é resultado da experiência de um encontro pessoal de Edith Stein com Deus e não apenas do estudo sistemático dos autores cristãos, feito por ele desde 1918, ou mesmo antes. Corroboramos com a nossa visão a posição de Angela Ales Bello em *A fenomenologia do ser humano*, no qual identifica uma diferença entre a abordagem fenomenológica cristã de Edith Stein e a de Hedwig Conrad-Martius: “podemos afirmar que Conrad-Martius destacou sempre em seus escritos a compatibilidade entre fé e razão, de um modo natural, sem esforço e racionalmente, isto é, com uma continuidade lógica substancial, destacando a concordância fundamental quando a pesquisa é realizada com honestidade intelectual. Desse modo demonstrou ser possível se situar em um cenário de fé para enfrentar as grandes questões metafísicas; entretanto, não teorizou uma filosofia cristã, embora a tivesse elaborado de fato, talvez por meio de sua originalidade. No caso de Edith Stein, porém, a conversão marcou profundamente seu caminho, induzindo-a a tomar posição a respeito da questão da filosofia cristã, e levando-a também a percorrer de novo, sistematicamente, o itinerário da especulação medieval.” (ALES BELLO, A. *A fenomenologia do ser humano*, p. 226-227).

<sup>425</sup> Edith Stein estava convencida, não apenas intelectualmente, seguindo o método fenomenológico, mas também existencialmente, pela própria experiência de encontrar Deus ao ir à busca da verdade, que para uma compreensão integral e profunda da estrutura da pessoa humana é preciso pensar a relação existente entre o nosso ser finito e limitado e o ser infinito e ilimitado de Deus, que gratuitamente e por amor nos criou como seres (infinitamente) livres. Do conhecimento de Deus se abre a possibilidade de um verdadeiro encontro íntimo e pessoal com Ele.

tema apenas por lecionar exatamente sobre isso no Instituto de Pedagogia, mas, se seguirmos com atenção o argumento fenomenológico desenvolvido em *O problema da empatia*, veremos que a educação ocupa um papel essencial no desenvolvimento da pessoa, possibilitando que realize, dentro dos limites de sua organização psicofísica, sua dimensão espiritual. Além disso, Edith Stein entende que a análise fenomenológica, por se dar no âmbito da consciência pura, carrega em si várias possibilidades de se passar da teoria à prática. A ideia de homem, analisada em sua essência no campo da consciência pura, traz à luz elementos essenciais para uma prática pedagógica<sup>426</sup>.

Em *O problema da empatia* Edith Stein afirma que o Eu, ao conhecer sua essência, torna-se capaz de conhecer a si mesmo de um modo objetivo. O autoconhecimento, além de repercutir diretamente na formação da própria personalidade, desvelando estratos de que não era consciente, também influencia a ação de outras pessoas com quem se relaciona, formando-se e formando-as. A vida de Edith Stein e sua postura essencialmente pedagógica refletem sua convicção de que a concepção de ser humano da fenomenologia carrega em si a potencialidade de uma grande aplicabilidade prática<sup>427</sup>.

---

<sup>426</sup> Edith Stein apresenta a ideia de ser humano como fundamento da pedagogia científica (*Erziehungswissenschaft*) e do trabalho pedagógico (*Erziehungsarbeit*) com o subtítulo: “*Theorie und Praxis – Metaphysik, Erziehungswissenschaft, Erziehungsarbeit*”. (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 2-3) Sua primeira frase explicita a problemática que trata nas lições: “Por trás de todo o agir humano está um *logos* que o conduz” („*Hinter allem Tun des Menschen steht ein Logos, der es leitet*”). A esse *logos* caracteriza não como uma teoria abstrata, mas como uma compreensão vivenciada (*lebendige Auffassung*). Tal compreensão não puramente teórica necessariamente inclui, além de uma determinada ideia de homem, a sua posição no mundo e o papel a ser realizado em vida, assim como determina “quais as possibilidades práticas que tratam do ser humano e de sua formação” („[...] *der Möglichkeiten praktischer Menschenbehandlungen und Formung*”). (Idem, *ibidem*). Ao abordar um campo de vivências, que ultrapassa o das teorias e ideias abstratas, o *logos* é denominado por Edith Stein de “metafísica”.

<sup>427</sup> O estudo da essência da pessoa, apresentado de modo sistemático já em sua tese doutoral, leva Edith Stein a aprofundar o seu autoconhecimento individual que, desde cedo, busca modos de expressão na prática pedagógica e política. Em 1919, Edith Stein já participa de uma intensa atividade política, visando a instauração da República de Weimar, e escreve uma série de trabalhos científicos que mostram sua reflexão sobre a política e o estado, entre eles o artigo sobre o indivíduo e a comunidade. Além disso, suas pesquisas teóricas sempre se vinculam à prática, especialmente à prática pedagógica e ao compartilhamento de suas pesquisas por meio de conferências e participações em congressos e encontros. Quando é impedida de aceder a uma cátedra universitária por sua condição de mulher, mesmo após a obtenção de seu título de doutorado, Edith Stein não abandona a ideia de lecionar. Por ver a prática pedagógica essencialmente vinculada ao estudo filosófico decide ministrar um curso de introdução à fenomenologia em sua própria casa. Em 1923, sempre tentando ingressar como professora acadêmica, aceita lecionar Germanística e História no Instituto Superior das dominicanas em Espira, onde

Partindo do pressuposto de que a ação e a formação de uma pessoa se fundamentam em uma ideia de homem, torna-se interesse primordial para ela analisar quais concepções possibilitam uma prática pedagógica que entenda e respeite a pessoa humana em todas as suas dimensões, revelando-lhe possibilidades de vivências em todos os estratos constitutivos de sua natureza corpórea viva, psíquica e espiritual. Também é preciso encontrar uma concepção de ser humano que não privilegie a dimensão individual em detrimento da social e vice-versa, visto que essas duas são igualmente constitutivas da pessoa humana<sup>428</sup>, tal como é demonstrado em *O problema da empatia*<sup>429</sup>. Por fim, por sua experiência de encontro pessoal com Deus e estudo de autores cristãos, Edith Stein esboça o argumento filosófico de que uma concepção completa de ser humano precisa levar em conta a possibilidade da relação autêntica entre ele e Deus<sup>430</sup>.

Edith Stein identifica três propostas de visão da natureza humana que estão no fundamento das diferentes teorias e práticas pedagógicas de seu tempo: (1) a concepção de ser humano do Idealismo Alemão; (2) a concepção da psicologia do profundo e da literatura russa do fim do século XIX e início do século XX, sobretudo em Tolstói e Dostoievski; e (3) a concepção da filosofia existencial de Heidegger. Ela analisa as três ideias de homem que estão por trás dessas teorias, apontando suas riquezas e limitações: cada uma delas

---

trabalha e reside por nove anos, até 1931. Durante esse período, aprofunda os temas da vida cristã, da natureza humana, e especialmente da mulher, assim como o da prática pedagógica. Desde 1926, mas mais precisamente a partir de 1928, é chamada a dar conferências e a participar de congressos e encontros em várias cidades da Alemanha e outros países de língua alemã, tal como Suíça e Áustria. Em 1930, ministra conferências em Salzburg, Speyer, Bendorf e Heidelberg. Em 1931, deixa a escola de Spira para se dedicar a um trabalho de habilitação para tentar mais uma vez a cátedra universitária. Esse manuscrito será publicado postumamente sob o título *Potência e ato*.

<sup>428</sup> Em *O problema da empatia*, Edith Stein demonstrou que a dimensão intersubjetiva é essencial para a constituição do ser humano. Segundo Éric de Rus, Edith Stein se interessa desde cedo pela dimensão intersubjetiva da pessoa humana, ciente de que a concepção individual do ser humano não passa de uma abstração. (*La personne humaine em question: Pour une anthropologie de l'interiorité*. Paris: Cerf-Carmel-Ad Solem, 2008).

<sup>429</sup> Ver Capítulo II.

<sup>430</sup> O tema é abordado na última parte, sob o título de "Passagem da consideração filosófica do ser humano àquela teológica" („Überleitung von der philosophischen zur theologischen Betrachtung des Menschen.") (STEIN, *O problema da Empatia*, p. 159-166), mas seu desenvolvimento filosófico será apresentado por Edith Stein em 1936, quando conclui *Ser finito e ser eterno*.

apresenta de modo profundo e completo um determinado aspecto, uma dimensão do ser humano, mas acaba limitando e reduzindo a essência da natureza humana a um só aspecto em detrimento das demais, igualmente essenciais. Edith Stein toma como ponto de partida e critério de análise a constituição de ser humano presente em *Ideias II*, isto é, as dimensões corpórea viva, psíquica e espiritual<sup>431</sup>, as quais desenvolve em sua tese doutoral.

### 1.1.1. O ser humano para o Idealismo Alemão

A concepção do Idealismo Alemão privilegia a dimensão espiritual do ser humano: ele é visto como ser livre e autônomo em vontade e razão. Edith Stein localiza essa perspectiva como típica do Romantismo Alemão (do fim do século XVIII e início do século XIX) encontrada especialmente em Lessing (1729-1781), Herder (1744-1803), Schiller (1759-1805) e Goethe (1748-1832), a qual se mostra excessivamente otimista em relação à prática pedagógica: todo homem é capaz de ser formado e assim atingir o alto ideal de humanidade, dada a bondade da natureza humana e a força da razão – uma herança do racionalismo de Rousseau (1712-1778). No entanto, a excessiva confiança no intelecto desconsidera a força da dimensão corpórea e psíquica do homem: as pulsões e os instintos, que caracterizam sua “alma animal”<sup>432</sup>, vistos apenas à luz da consciência como irracionais, carentes de uma identidade própria. Para Edith Stein, essa é uma visão inadequada, pois apesar de reconhecer a força do *profundo* da alma humana, a toma por algo *inferior*, desconsiderando a importância de seu papel na estrutura de sua natureza. Essa visão de ser humano origina “uma psicologia de superfície que tem por objeto uma simples corrente de dados da consciência”<sup>433</sup>.

---

<sup>431</sup> Ver Introdução.

<sup>432</sup> Em *A estrutura da pessoa humana*, Edith Stein falará longamente da dimensão animal da alma: na parte IV, trata do ser humano como ser animal e na parte VI identifica o que existe de específico que ultrapassa essa natureza.

<sup>433</sup> „Nur so ist das Entstehen jedes Oberflächenpsychologie zu erklären, die eine bloße Kette von Bewußtseinsdaten zu ihrem Objekt hat.“ (Idem, *ibidem*, p. 5). Ao querer privilegiar o espírito, o idealismo alemão acaba originando uma abordagem naturalista que suprime a dimensão espiritual.

Essa visão de homem constrói um conceito no qual a liberdade do indivíduo é limitada em relação ao papel a que é chamado a realizar, contribuindo com o desenvolvimento da humanidade:

O ser humano [...] é *livre*, é chamado à perfeição (que eles chamam de “humanidade”), é *um elo na corrente de todo o gênero humano* que se aproxima progressivamente do ideal de perfeição; cada *indivíduo singular*, cada *povo*, recebeu em razão de sua *particularidade* uma determinada tarefa para ser realizada no processo de desenvolvimento da humanidade<sup>434</sup>.

Conseqüentemente desembocamos em uma ideia de homem que, além de excessivamente otimista, privilegia a dimensão social em detrimento do indivíduo singular.

#### 1.1.2. O ser humano para a psicologia do profundo

As diversas agitações do século XIX, tanto na vida privada quanto da pública, apresentam aos idealizadores dessa visão uma humanidade que não se dirige para uma realização plena e pacífica, evidenciando a superficialidade da visão humanista. Entra em cena uma nova forma de ver o ser humano que aceita levar em conta o que existe de “profundo” por trás da luz superficial da consciência. Edith Stein identifica os grandes romancistas russos, especialmente Leon Tolstoi (1828-1910) e Fyodor Dostoievski (1821-1881), como os “conhecedores e anunciadores da alma, aqueles que por primeiro descobriram os abismos do ser humano”<sup>435</sup>. Essa visão também é compartilhada pela psicanálise e pelos diretores espirituais cristãos (*Seelensorger*), que pressupõem em suas atividades de cuidado uma profundidade interior que está encoberta pelo que é considerado uma “vida normal da alma”<sup>436</sup>. Para Edith Stein tal concepção da natureza humana teria

---

<sup>434</sup> „Der Mensch [...] ist *frei*, er ist berufen zur Vollkommenheit (die sie ‚Humanität‘ nennen), er ist *Glied in der Kette des gesamten Menschengeschlechtes*, das sich fortschreitend dem Vollkommenheitsideal annähert; jeder *Einzelne* und jedes *Volk* hat kraft seiner *Eigenart* eine besondere Aufgabe im Gang der Menschheitsentwicklung zu erfüllen.“ (Idem, ibidem, p. 4). Paradoxalmente, ao querer privilegiar o espírito o idealismo alemão acaba originando uma abordagem naturalista de ser humano que suprime a liberdade, que é inerente à dimensão espiritual humana.

<sup>435</sup> „[...] die Seelenkenner und Sellenkünder, die vor uns die Abgründe des Menschendaseins enthüllten“. (Idem, ib., p. 5).

<sup>436</sup> „Des ‚normalen‘ Seelenlebens“. (Idem, ib.).

ficado restrita ao ambiente intelectual não fossem as guerras e a confusão pós-guerra trazerem à luz essas forças profundas, revelando a impotência da razão, da humanidade e da cultura.

Essa nova visão aceita olhar para a profundidade da alma e a percebe como algo essencial e eficaz, mas passa a considerar a sua superfície – pensamentos, sentimentos, atos de vontade etc. claramente conscientes – como carentes de uma identidade própria, vistos apenas como consequências do que se passa no profundo. Surge assim uma visão pessimista da alma humana compartilhada por muitos estudiosos. Diferentes grupos pretenderam identificar um elemento essencial que caracterizaria o profundo da alma, e nesse ponto se dividem. Para Freud (1856-1939) e os psicanalistas são os instintos (*Triebe*) do homem que determinam a vida com uma força invencível. Dentro dessa visão eles não chegam a um acordo sobre qual dos instintos atua como força dominante. A psicologia individual, por exemplo, admite a força dos instintos, mas concebe a alma como uma unidade em que eles atuam, ao passo que outras correntes a concebem como um aglomerado caótico de vivências, tanto profundas quanto superficiais, que não nos permite “reduzir a um denominador comum a unidade da pessoa”<sup>437</sup>.

Todas essas visões compartilham o pessimismo com relação à capacidade do intelecto e da vontade livre e soberana que havia sido proclamada pelo idealismo alemão e deixam de perseguir metas universais a serem alcançadas pelo intelecto e pela vontade. Dissolve-se a ideia de uma unidade espiritual da humanidade e do sentido objetivo de sua criação cultural. Em outras palavras, o aspecto social é dissolvido em nome da individualidade. A meta a ser perseguida por cada ser humano se torna, apenas, que os próprios instintos funcionem dentro de um padrão de “normalidade” – mesmo que não se chegue a um acordo sobre o que pode ser considerado “normal”. Toda a atenção que antes era voltada para a realização de um ideal de humanidade é dirigida agora para a cura e a prevenção das perturbações anímicas. A função dos instintos passa a ser supervalorizada e se considera

---

<sup>437</sup> „[...] das sich nicht mehr auf den Grundnenner der personalen Einheit bringen läßt.“ (Idem, ib., p. 6).

que devam ser quase sempre satisfeitos: “qualquer tentativa de combatê-los é considerada uma rebelião insensata e nociva contra a natureza”<sup>438</sup>. Portanto, segundo essa visão, a natureza humana se restringiria à vida psíquica e material, o campo das pulsões e dos instintos. A vida espiritual passa a ser vista, por muitos, ou como inexistente ou como nociva, conduzindo o homem a negar a sua própria natureza.

### 1.1.3 O ser humano para a filosofia existencial de Martin Heidegger

Ao lado da visão psicanalista surge uma nova visão, contemporânea a Edith Stein, que, segundo ela, encontrou uma ampla aceitação nos círculos intelectuais: a visão da filosofia existencial de Martin Heidegger<sup>439</sup>. Heidegger também identifica no ser humano um exterior e um interior e contrapõe a superfície da consciência a uma vida profunda, o que Edith Stein aponta como algo positivo. Mas ele difere da visão da psicanálise ao tratar do profundo e do acesso que se tem a ele.

---

<sup>438</sup> „[...] ihre Bekämpfung als eine sinnlose, ja schädliche Auflehnung gegen die Natur zurückweisen.“ (Idem, ib.).

<sup>439</sup> Heidegger foi contemporâneo de Edith Stein e participou do círculo de fenomenólogos reunidos em torno a Husserl. Também foi assistente de Husserl, mas acabou direcionando a sua filosofia para uma ontologia existencial afastando-se da proposta fenomenológica transcendental. Edith Stein tinha uma compreensão muito profunda de sua filosofia do *Dasein* (ser-aí), apresentada em *Ser e tempo*, e dialoga com Heidegger em vários de seus escritos, especialmente no longo apêndice de sua obra *Ser finito e ser eterno: Filosofia existencial de Martin Heidegger*. Tal apêndice só foi publicado em 1962 por L. Gerber no *Edith Steins Werke* (volume VI: *Welt und Person*. Freiburg–Basel–Wien: Herder, p. 69-135). Assim como sua colega Hedwig Conrad-Martius, considera a filosofia do ser-aí de modo extremamente positivo, vendo Heidegger como o primeiro filósofo que elaborou uma análise do sentido do ser humano a partir de sua existência de modo tão completo e exaustivo. No entanto, o modo como foi conduzida tal análise por Heidegger não deveria terminar, segundo Edith Stein e Conrad-Martius, em uma volta do ser sobre si mesmo em sua existência e no mundo, mesmo comunitário. Segundo elas, uma análise do sentido do ser-aí levada às últimas consequências, desembocaria na questão sobre aquele ser infinito que lhe dá sentido e conduz o ser-aí ao reconhecimento da finitude que o habita. Sobre essas e outras observações, remetemo-nos aos argumentos expostos por Edith Stein no apêndice de *Ser finito e ser eterno*, intitulado “A filosofia existencial de Martin Heidegger”, partes 2: “A análise do ser-aí é fiel?” e 3: “A análise do ser-aí é suficiente como base para enunciar adequadamente a pergunta pelo sentido do ser?” À medida que o texto de *A estrutura da pessoa humana* nos permitir, apresentaremos alguns dos argumentos de Conrad-Martius, comentados por ela, bem como alguns de seus próprios argumentos. (STEIN, E. „*Martin Heideggers Existenzphilosophie*“. In: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins*. ESGA 11/12. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2013. Anhang I, p. 445-499. Chamaremos aqui simplesmente de *Apêndice I*).

Heidegger consegue se libertar das limitações da visão psicanalítica de um profundo constituído apenas por pulsões e instintos; encontra no interior dele a vida segundo o espírito<sup>440</sup> e com isso é capaz de afirmar que ele é livre, cabendo a ele tomar suas próprias decisões e construir seu verdadeiro ser. Segundo Edith Stein, para Heidegger o ser humano é aquele que naturalmente coloca a questão sobre o Ser (*Sein*)<sup>441</sup>, questão da qual não consegue se esquivar, pois está vinculada à sua natureza espiritual. Com essa questão Heidegger devolve de certo modo a metafísica para dentro do âmbito da filosofia, mas ele a apreende do ponto de vista da finitude da existência humana e da consciência dessa finitude. A busca pelo Ser, que coincide com a busca pela verdade de sua existência, desemboca para Heidegger na angústia (*Angst*)<sup>442</sup>. O ser humano se encontra sozinho, “lançado no ser-aí [*Dasein*] para

---

<sup>440</sup> „Das Tiefenleben Heideggers ist ein *geistiges* Leben.“ (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 8). No *Apêndice I*, Edith Stein afirma que a filosofia de Heidegger não pode ser interpretada como uma filosofia materialista, já que manifestamente concede prioridade ao “espírito”. Mas, mesmo ao excluir a concepção tradicional de ser humano como composto de corpo e alma, Heidegger acaba distinguindo essência e existência do ser humano, caindo na mesma divisão que acusa ter sido feita pela tradição filosófica. Segundo Edith Stein a própria pergunta pelo “ser do ser-aí” apresenta essa divisão entre ser (como ser-aí cotidiano) e essência (o ser-aí autêntico). A crítica de a Heidegger é amenizada quando afirma que Heidegger nunca teve a pretensão de fazer uma análise cabal e definitiva do sentido do ser-aí, mas apenas analisar o modo como o ser humano pode ser visto enquanto ser que está aí, “lançado” no mundo da existência concreta. (“Apêndice I”. In: STEIN, *Ser finito e ser eterno*, p. 465 [Parte b.2: „Ist die Analyse des Daseins Getreu?“]).

<sup>441</sup> Utilizaremos aqui “Ser” em maiúscula para enfatizar que se refere ao que Heidegger chama de “sentido do ser”, sua essência. Seguiremos a mesma regra que adotamos para falar do Eu substantivado. Justificamos, portanto, o uso de minúscula para “ser humano”, como tradução para *Mensch*.

<sup>442</sup> STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 7. Edith Stein compreende o significado da angústia em Heidegger, e chega mesmo a analisá-la como uma “propriedade da alma” em seu pequeno opúsculo *Natureza, liberdade e graça*. *Considera-se* que o texto tenha sido escrito entre 1921 e 1932, embora o artigo tenha sido erroneamente datado atribuído a 1962, sob o título “*Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheorie Problematik*” (ESW III, p.57). Edith Stein critica a não diferenciação em Heidegger entre a “angústia frente ao próprio ser” („*Angst vor dem eigenen Sein*”) como experiência de nulidade enquanto “ser para a morte”, o que para Edith Stein é essencial e positivo, e a “angústia pelo ser” („*Angst um das eigene Sein*”), isto é, pelo sentido do ser. Para Edith Stein, se o ser humano compreendesse seu sentido apenas pela consciência de sua finitude, não teria a capacidade de se angustiar-se pelo próprio ser, ou seja, ele não veria sua finitude como uma limitação de sua existência, pois simplesmente não teria a consciência da possibilidade de ser diferente do modo que é. Portanto, para ela, se o ser humano, ou ser-aí, sente tal angústia pelo ser (pelo sentido do ser), é porque intui de certo modo (não conceitual) que existe um ser infinito, que o convida a ultrapassar o limite constitutivo de sua própria existência. Desse modo, a questão sobre o sentido pleno do ser, respondida por Heidegger em *Ser e tempo*, por meio da constatação da temporalidade finita do ser-aí (sua angústia frente ao próprio ser), deveria ser complementada com a consciência da possibilidade do ser humano reconhecer e superar tal angústia ao aceitar que o sentido pleno do seu ser só é desvelado em sua completude



viver a *sua vida*<sup>443</sup>, abandonado entre dois extremos de sua existência: a nulidade de sua origem e o fim, em sua morte. Sua angústia em face dessas duas realidades se mostra essencialmente como constitutiva de sua natureza espiritual.

Para Edith Stein, se a filosofia de Heidegger cai numa visão negativa da metafísica, ela não consegue ultrapassar a limitação da concepção individualista do ser humano que se encontra na psicologia do profundo. Segundo Edith Stein, Heidegger admite que a existência do ser-aí cotidiano é necessariamente a de “ser-com” (*Mitsein*)<sup>444</sup>, ou seja, a de ser com os outros em uma vida de comunidade. Mas quando Heidegger define como se dá essa existência com os outros, refere-se a uma existência cotidiana inicial não autêntica. O primeiro aí do ser-aí é necessariamente o ser social, o estar com os outros, mas para ele o ser-aí só é “um ser-com *genuíno*”<sup>445</sup> ao se reconhecer como um ser para a morte, compreendendo a sua angústia e solidão e optando, no modo de uma resolução individual, por levar sua vida nas próprias mãos, rumo a sua finitude, ao modo de um ser-aí autêntico. Só assim o indivíduo consegue assumir a verdadeira responsabilidade que é essencialmente individual. Para Heidegger “a pessoa é tão chamada a ser membro quanto a ser indivíduo, mas para poder ser as duas coisas do *seu* modo, totalmente próprio, ‘desde o seu mais íntimo’, ele precisa antes sair do

---

quando se remete, mesmo que de modo finito e limitado, ao ser eterno como seu sentido e fundamento, proposta elaborada por Edith Stein em sua obra *Ser finito e ser eterno*. Podemos então dizer que Edith Stein não se contrapõe à filosofia de Heidegger, denunciando-a como equivocada, mas se dispõe a dar continuidade a ela. Quando cita as limitações da filosofia de Heidegger em suas lições sobre a natureza humana sem apresentar uma justificação de seus argumentos, tal como fez no apêndice de sua grande obra, refere-se ao modo como a filosofia de Heidegger foi aceita e interpretada por correntes filosóficas de sua época, ou seja, como uma filosofia que desvela o pleno sentido do ser a partir de sua finitude, o que pode conduzir a uma concepção puramente pessimista do ser humano.

<sup>443</sup> „[...] daß er ins Dasein ‚geworfen‘ ist, um sein Leben zu leben“. (Idem, ibidem). Edith Stein destaca “*Sein*” em seu texto, para chamar a atenção para o tratamento da individualidade na filosofia de Heidegger. Além disso, vale destacar que utiliza os dois termos que Heidegger apresenta em sua filosofia como praticamente sinônimos: *Dasein* e *Existenz*.

<sup>444</sup> “Apêndice I”. In: STEIN, *Ser finito e ser eterno*, p. 468 [Parte b.2].

<sup>445</sup> „[...] ein echtes Mitsein“ (Idem, ib.).

grupo em que vivia e tem de viver [por si]”<sup>446</sup>. Só assim a pessoa consegue retornar de modo autêntico à vida com os outros<sup>447</sup>.

Diferentemente de Heidegger, Edith Stein, seguindo Husserl, desenvolve a ideia de que a constituição da identidade individual de cada ser humano está intimamente vinculada às relações intersubjetivas pelas quais ele se reconhece como sujeito espiritual à medida que reconhece por meio do ato empático a existência de outros sujeitos semelhantes a si. O ser humano não consegue se desenvolver de modo autêntico ao se perceber apenas como um ser lançado no mundo, consciente de sua própria temporalidade e finitude. A realização de sua essência, que é ao mesmo tempo individual e comunitária, se dá à medida que ele se encontra entre outros seres semelhantes. Ele compartilha necessariamente sua existência real e cultural com os outros, na busca da realização de seu real sentido, que nunca será atingido plenamente no tempo da sua existência humana finita.

## **1.2. A metafísica cristã como resposta aos anseios mais profundos do ser humano**

Após a avaliação dos pontos positivos e negativos das três ideias de ser humano, Edith Stein apresenta a imagem de homem que corresponde à metafísica cristã<sup>448</sup> como capaz de superar o niilismo metafísico da filosofia

---

<sup>446</sup> „Die Person ist ebenso sehr zum Gliedsein wie zum Einzelsein berufen; aber um beides auf ihre ganz besondere Weise, „vom Innersten“ her, sein zu können, muß sie erst einmal aus der Gefolgschaft heraustreten, in der sie zunächst lebt und leben muß.“ (Idem, ib.).

<sup>447</sup> Para Edith Stein, embora em alguns momentos Heidegger reconheça a possibilidade de ser com os outros de modo autêntico e até lhe atribui um grande peso, ele não faz justiça a essa dimensão comunitária quando trata da delimitação do ser-aí autêntico.

<sup>448</sup> A visão de ser humano da metafísica cristã é apresentada em linhas gerais no segundo subitem da primeira parte (“Die Idee des Menschen als Grundlage der Erziehungswissenschaft und Erziehungsarbeit”), intitulado “Das Menschenbild der christlichen Metaphysik”. (STEIN, *O que é filosofia?* p. 8-17). Edith Stein não desenvolve ainda um argumento filosófico, mas apenas apresenta tal visão ancorada nos elementos da revelação cristã. Observa que não levará em consideração as diferenças históricas existentes entre os vários autores cristãos, mas se pautará pelo uso das verdades da fé tal como encontramos na dogmática cristã desenvolvida por Agostinho e por Tomás de Aquino, fundamentados em Platão e Aristóteles. A análise da natureza humana contida especialmente na filosofia de Santo Agostinho permite pensar uma antropologia que dialoga com a proposta humanista do idealismo alemão e com a psicologia do profundo.

existencial, assim como as limitações das visões de homem do idealismo alemão e da psicologia do profundo. Para ela só a ideia cristã de homem – que é ao mesmo tempo teórica e existencial – é capaz de fundamentar uma prática pedagógica que leve em consideração o ser humano em todas as suas dimensões<sup>449</sup>: corpórea<sup>450</sup>, viva, psíquica e espiritual, tanto do ponto de vista do indivíduo singular quanto o da intersubjetividade da vida social. Consequentemente nela encontramos respostas adequadas às questões sobre

---

Edith Stein concebe a possibilidade desse diálogo entre as concepções filosóficas de ser humano e a concepção cristã porque se mantém no âmbito das essências, que é também o âmbito da consciência pura. Quando cita alguma passagem de Santo Agostinho, de São Tomás ou até da Bíblia, o faz como fenomenóloga, vendo a essência que está por trás, ou no profundo, daquilo que é descrito. Por isso afirma que não está utilizando esses textos de modo metafórico, dado que neles está descrito algo real cuja essência se manifesta em sua forma pura.

<sup>449</sup> O tema da alma é recorrente nessas dez páginas nas quais Edith Stein aborda a visão de homem da metafísica cristã e suas consequências para a prática pedagógica (Idem, *ibidem*). Ela utiliza o conceito de alma em suas diferentes colorações para mostrar que as dimensões do ser humano estão interligadas, conectadas umas às outras, não existindo uma relação de causalidade física entre elas, mas apenas uma legalidade *sui generis*, deixando assim espaço para a liberdade individual e responsabilidade pessoal de cada pessoa frente à história. Nessa parte do texto encontramos dez recorrências do termo “alma”: (1) „*die Tiefen der Seele*“, acentua o profundo da alma; (2) „*die Seele eine ist – eine*“, em itálico no texto, coloca em relevo a unidade da alma; (3) „*Erkennt die Seele sich selbst, so erkennt sie Gott in sich*“ (p. 12), cita Santo Agostinho (*De Trinitate*), para quem a alma, ao se conhecer, reconhece a presença de Deus em si; (4) „*die verborgenen Tiefen fremder Seelen*“ (p.13), trata da impossibilidade de se penetrar na profundidade oculta da alma de outrem; „*nur durch lebendigen seelischen Kontakt*“ (p.15), o educador deve levar em conta a individualidade de cada aluno adequando-lhe a metodologia pedagógica, podendo aproximar-se da peculiaridade individual apenas por meio de um vivo contato da alma, indicada aqui como sinônimo do interior da pessoa; „*die Sprache der Seele*“ (p. 15), o educador deve ser capaz de compreender a linguagem da alma do aluno em suas diferentes formas expressivas; „*wenn die Seele sich ungehemmt ausspricht*“ (p. 15), o educador só consegue vislumbrar o interior do aluno se ele consegue expressar sua alma sem impedimentos, ou seja, de modo livre, do interior ao exterior; „*der ungetrübte Spiegel der Seele*“ (p. 15), as expressões anímicas da criança geralmente são um espelho cristalino de sua alma, exprimindo o ininterrupto fluxo de vida; „*die Seele, die sich in selbstverständlichem Vertrauen geöffnet hat*“ (p. 15), a alma da criança, mesmo tendo se fechado por alguma experiência ruim com outrem, pode retomar uma atitude natural de confiança quando percebe que o educador nutre grande respeito e um olhar de amor autêntico em relação a ela; „*die Kenntnis der Kinderseele*“ (p.15), a alma de cada criança deve ser conhecida pelo educador, mas só pode ser abrir por meio do amor e temor respeitoso que não procura forçar o que está fechado.

<sup>450</sup> Em *A estrutura da pessoa humana*, Edith Stein não começa pela dimensão corpórea viva (*Leib*), mas mostra que é possível abstrair o movimento, típico dos seres vivos e analisar a figura humana em sua constituição puramente corpórea (*Körper*). Por isso dividimos aqui com uma vírgula a dimensão corpórea da dimensão da vida.

a liberdade individual e a responsabilidade dos homens perante os fatos da história.

### 1.2.1. A metafísica cristã e o idealismo alemão

A visão de homem desenvolvida pelo cristianismo compartilha a do idealismo alemão de uma natureza humana boa. O humanismo idealista cristão fundamenta-se na liberdade individual, na responsabilidade e vocação de cada indivíduo a levar à perfeição seu papel dentro do gênero humano<sup>451</sup>. Mas difere deste no que considera fundamento da bondade da natureza humana, Deus<sup>452</sup>:

O ser humano é bom por ter sido criado por Deus, criado à sua imagem, em um sentido que o distingue de todas as outras criaturas terrenas. Em seu espírito está gravada a imagem da Trindade<sup>453</sup>.

A imagem da Trindade refletida no interior do ser humano nos permite entender *o quê e como* ele é realmente. Edith Stein afirma que o modo de compreender a pessoa humana em sua essência como imagem do Pai, do Filho e do Espírito Santo “não é uma metáfora, mas possui um significado bastante real<sup>454</sup>: o homem é somente por Deus e é *o que é por Deus*”<sup>455</sup>.

---

<sup>451</sup> Essas características foram aquelas apontada como positivas na visão do idealismo alemão e também se encontram no idealismo humanista cristão, estruturado a partir da visão de Santo Agostinho.

<sup>452</sup> Ao fundamentar a bondade humana em Deus, o humanismo cristão consegue manter a ideia da responsabilidade dos homens na história assim como a da liberdade individual que estava obscurecida no humanismo alemão por privilegiar a dimensão social em detrimento do indivíduo.

<sup>453</sup> „Gut ist der Mensch, sofern er von Gott geschaffen ist, nach seinem Bilde geschaffen ist, und das in einem ihn vor allen anderen irdischen Geschöpfen auszeichnenden Sinn.“ (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 9). Edith Stein cita Santo Agostinho dizendo que ele estudou com máximo rigor as consequências de se pensar o ser humano como imagem de Deus pela sua natureza espiritual. Santo Agostinho desenvolve uma compreensão da natureza humana a partir do estudo sobre a relação entre as pessoas da Santíssima Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo estão em uma unidade indissolúvel, onde um remete-se ao outro, mas distinguem-se absolutamente entre si, cada um com suas características próprias. Na essência da natureza espiritual do ser humano, por espelhar em si a imagem da Trindade, encontramos uma forma semelhante de relação: a vida espiritual humana inclui em si necessariamente, em uma unidade que ao mesmo não anula as distinções, o espírito, o amor (vontade) e o conhecimento (intelecto).

<sup>454</sup> Lembramos que a busca do real, na sua essência, é a proposta da fenomenologia. A realidade é aquela dimensão “das coisas mesmas”, sua essência posta à claro depois das reduções. Edith Stein vê essa mesma proposta em Santo Agostinho, considerado por

Analogamente às Pessoas da Trindade que estão numa unidade que não anula as características próprias de cada uma delas, o ser humano é pessoa cujas diferentes dimensões constitutivas de seu ser se conectam e interpenetram numa unidade (sua alma)<sup>456</sup> sem anular suas diferenças e peculiaridades. A relação entre as dimensões não é causal, mas segue uma legalidade do tipo espiritual, capacitando o ser humano a utilizar o seu intelecto e sua vontade de forma livre<sup>457</sup>.

Edith Stein chama a atenção para uma diferença radical entre o otimismo da visão humanista cristã e o da visão humanista do idealismo alemão: o ideal de perfeição do humanismo do idealismo alemão visa um fim terreno para o qual tende necessariamente a humanidade em seu desenvolvimento, ao passo que “na visão cristã é um fim ultraterreno, ao qual o ser humano pode e deve colaborar, mas não é capaz alcançar apenas com suas forças naturais”<sup>458</sup>. A visão cristã resguarda o campo da liberdade individual e, ao mesmo tempo, restaura a ideia de que cada pessoa é

---

muitos como o primeiro a tratar filosoficamente, em sua essência, a existência humana. Essa mesma atitude está em São Tomás e nos filósofos-teólogos cristãos.

<sup>455</sup> „[...] sondern hat eine sehr reale Bedeutung. Der Mensch ist *nur durch Gott, und ist, was er ist, durch Gott.*“ (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 9).

<sup>456</sup> A alma humana em suas diferentes colorações nos permite reconhecer as dimensões da pessoa numa unidade diferenciada em si mesma. Ela aparece aqui englobando todas as suas colorações: como vida anímica, como unidade substancial portadora (*Träger*) das diferentes vivências e expressões de cada pessoa, revelando para cada indivíduo uma forma espiritual geral que é preenchida ao longo da sua existência de modo único e irrepetível, manifestando-se em cada um como o núcleo (*Kern*) de sua personalidade.

<sup>457</sup> Santo Agostinho retrata isso dizendo que todo ser humano possui em sua essência a capacidade espiritual de conhecer e de amar por tê-la recebido de Deus. Por ser capaz de dirigir a sua razão para conhecer o logos divino e a sua vontade para o bem, unindo-se à vontade divina, toda pessoa é capaz de vivenciar a verdadeira liberdade. Mas a liberdade na sua forma verdadeira não é apenas resultado do esforço pessoal do homem, pois pressupõe o amor de Deus que a concede ao ser humano por meio da graça. Edith Stein trata longamente do tema da liberdade e da graça em seu ensaio publicado postumamente STEIN, E. *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*. ESW VI. (*A estrutura ontica da pessoa e a problemática de sua consciência*). Cf. ALES BELLO. A. Introdução. In: STEIN, E. *Natura, persona, mística: per una ricerca Cristiana della verità*. Trad. Michele D'Ambra (1997). Roma: Città Nuova, 2002 (3 ed.), p. 5-28.

<sup>458</sup> „Nach christlicher Auffassung ist es ein jenseitiges Ziel, zu dem der Mensch wohl mitwirken kann und muß, das er aber nicht allein durch seine natürlichen Kräfte erreichen kann.“ (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 10).

responsável pelo fim que quer atingir, apesar de saber que não conseguirá realizá-lo totalmente contando apenas com as forças de sua natureza<sup>459</sup>.

### 1.2.2. A metafísica cristã e a psicologia do profundo

A visão cristã da natureza humana tem em comum com as concepções psicanalíticas o reconhecimento da superficialidade da consciência e da profundidade da alma humana, assim como a possível ligação das pulsões e instintos com o “lado obscuro da existência humana”<sup>460</sup>. Mas o cristianismo não só reconhece o lado obscuro como investiga suas raízes:

O ser humano *era* em sua origem bom, era senhor de seus instintos pela força de sua razão, inclinado livremente para o bem. Mas quando o primeiro ser humano se afastou de Deus a natureza humana decaiu do seu estado primitivo: o instinto se revoltou contra o espírito, o entendimento obscureceu, a vontade enfraqueceu. A natureza corrompida foi transmitida pelo primeiro ser humano a todo o gênero humano<sup>461</sup>.

Por conhecer as raízes da limitação da natureza humana o cristianismo também apresenta de que modo o ser humano pode resgatar a sua natureza agora corrompida. Primeiro, tomando consciência de que não está completamente dominado por seu lado obscuro, pois lhe resta ainda um pouco da luz da razão: o seu entendimento é capaz de conhecer a verdade e

---

<sup>459</sup> O cristianismo possibilita uma visão de ser humano que não cai na apologia do individualismo: a ideia de que o Eu, por suas próprias forças, pode tudo. Tampouco na apologia do social: a ideia de que, sozinho, não pode nada, mas a humanidade em conjunto pode tudo.

<sup>460</sup> „Die Nachtseiten des menschlichen Daseins.“ (STEIN, A estrutura da pessoa humana, p. 10).

<sup>461</sup> „Der Mensch *war* ursprünglich gut, kraft seiner Vernunft Herr seiner Triebe, frei dem Gutem zugewendet. Aber durch die Abwendung des ersten Menschen von Gott ist die menschliche Natur aus dem Urstand gefallen: die Triebe in Empörung gegen den Geist, der Verstand verdunkelt, der Wille geschwächt. Vom ersten Menschen hat sich die verderbte Natur auf das ganze Menschengeschlecht, das von ihm ausging, vererbt.“ (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 10). Edith Stein cita o que está relatado no primeiro capítulo do livro do Gênesis sobre a criação e a queda do ser humano. Ela não se preocupa em reafirmar aqui o que já disse com relação a Santo Agostinho e sua análise da Trindade: não está usando esse texto como uma metáfora, mas o seu olhar de fenomenóloga lhe permite entender as imagens bíblicas como análise das essências e por isso o que é comunicado por ela é real, a essência atemporal que permanece sempre a mesma independentemente do contexto histórico, espacial, temporal em que é aplicada. Ela se refere à natureza de todo o gênero humano e por isso se mantém imutável ao mesmo tempo em que permite que se leve em conta as particularidades do ser humano em cada época histórica.

reconhecer o bem e o mal. Segundo, usando bem a liberdade que lhe foi concedida e que não lhe foi retirada por ocasião da queda, direcionando com ela a vontade. A liberdade permite ao ser humano lutar contra a sua natureza inferior, mas não lhe assegura a vitória<sup>462</sup>. Além da luta contra as suas potências ocultas, os inimigos invisíveis, a má influência de outras pessoas e situações difíceis, a vontade enfraquecida pode desistir de lutar e se deixar levar pelos próprios instintos. Existem pessoas que se empenham até a exaustão nessa luta, mas também há outras que logo desistem, e outras que nunca o fazem, pois “se abandonam ao caos a tal ponto que em certas ocasiões não se consegue mais visualizar a unidade de sua personalidade”<sup>463</sup>:

A unidade [da personalidade] está *presente* [em cada ser humano] apesar de todos os aspectos, por que a alma é *una*, criada de modo único por Deus, chamada à eternidade e, por isso, responsável quando se perde a si mesma, pois a cada instante pode penetrar em sua profundidade e aí reencontrar-se<sup>464</sup>.

---

<sup>462</sup> Essa análise de Edith Stein mostra o quanto ela conseguiu aprofundar aquele tema que lhe havia chamado a atenção em 1918, quando observa os acontecimentos de seu tempo e reflete sobre uma passagem que leu do Evangelho de São Lucas: “O Filho do homem parte, tal como foi determinado. Mas ai do homem por quem ele é entregue” (Lucas, 22, 22). Ela conta isso na carta de 19 de fevereiro de 1918 a Roman Ingarden. Ver p. 16-17, nota 59. Em sua última obra, *Ciência da cruz* retoma a esse tema ao tratar da alma, do Eu e da liberdade, mostrando que cada pessoa pode decidir empreender ou não essa luta contra a sua natureza decaída. Em sua tese sobre a empatia, Edith Stein trata dessa questão ao mostrar que cabe a cada pessoa manifestar ou não os estratos constitutivos de sua personalidade à medida que vive os seus valores, mas eles não podem surgir ou desaparecer, pois a pessoa vem à existência com todos os seus estratos, dado que a estrutura da alma lhe é inata. Ela até pode não ter condições de revelá-los, por causa de uma morte prematura, uma doença grave ou até por se deixar influenciar por outras pessoas e situações limites, mas é impossível se conceber um ser humano que não venha ao mundo com a sua própria personalidade. Logo, a liberdade a ele concedida sempre vem acompanhada da responsabilidade própria.

<sup>463</sup> „[...]die dem Chaos preisgegeben sind, evtl. Bis zu dem Grade, daß keine Einheit der Persönlichkeit mehr sichtbar ist.“ (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 11).

<sup>464</sup> „[...] *vorhanden* ist die Einheit trotz dieses Aspektes, da die Seele *eine* ist, jede einzelne von Gott geschaffen, zur Unsterblichkeit berufen und dafür verantwortlich, wenn sie sich selbst verliert, weil sie jederzeit in die Tiefe gehen kann, in der sie sich selbst findet.“ (Idem, *ibidem*, p. 10). Nesse trecho Edith Stein coloca entre parênteses no texto uma observação que ilustra o papel da alma na sua análise da estrutura da natureza humana. Apesar de não ser mais “visível”, a unidade da personalidade permanece sempre “presente”. Um ser humano sempre será uma pessoa, independentemente do que faça e dos valores que viva. Ele pode revelar e manifestar mais ou menos a sua personalidade, mas permanece intacta, assim como a possibilidade da liberdade e da responsabilidade por seus atos.

Edith Stein admite que existem pessoas cuja natureza se manifesta voltada mais para o bem do que para o mal e que parecem viver em grande harmonia consigo mesmas. Embora não tenhamos condições de afirmar o que vivenciam no segredo de seu íntimo<sup>465</sup>, pela luz da revelação podemos afirmar, sem contradizer o que foi constatado de modo eidético, “que a ruptura [*Riß*] se encontra também em sua natureza”<sup>466</sup>; essas pessoas que transparecem paz e harmonia podem vivenciar uma grande laceração no seu íntimo que não se faz visível.

Se por um lado a concepção cristã constata que o ser humano não tem poder sobre as “forças do profundo” – ponto em comum com a visão da psicanálise e da literatura russa – por outro lado ela sabe que existe a possibilidade de salvar a natureza e restituir ao homem a supremacia sobre ela – ponto em comum com o idealismo alemão. O ser humano pode salvar-se porque Deus lhe “preparou uma estrada que o conduz ao céu”<sup>467</sup>. Edith Stein utiliza a linguagem religiosa para mostrar a essência da natureza humana como decaída – o ser humano deve manter uma atitude de humildade frente as suas próprias limitações – e, ao mesmo tempo, desejosa de uma plena realização – tal desejo não o conduz a desesperar de sua existência finita pois

---

<sup>465</sup> Isso corrobora com o que foi demonstrado na tese sobre a empatia a respeito de nenhum ser humano ter condições de saber originariamente o que se passa no interior de outro. Em *Ciência da Cruz* ela acrescenta que nem mesmo os espíritos puros, entendidos em sentido geral – os anjos bons e maus –, podem penetrar no interior do ser humano. Só Deus, o espírito puro por excelência pode fazer isso quando o ser humano responde ao apelo divino com amor.

<sup>466</sup> STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 11. Essa “ruptura” ou “cisão” inerente à natureza humana é identificada tanto na visão de homem da psicanálise quanto na visão cristã da queda adâmica e do pecado original.

<sup>467</sup> Idem, *ibidem*. A possibilidade de percorrer essa “estrada” aberta por Deus feito homem se manifesta na essência da natureza humana como a sua liberdade, ou seja, toda pessoa pode entrar no seu íntimo e encontrar-se com Deus. Em *Ciência da cruz*, Edith Stein aprofundará esse ponto que já havia sido desenvolvido em parte na tese sobre a empatia, mas de um modo não suficientemente claro. O que sabemos sobre a liberdade humana por meio da verdade revelada é que o próprio Deus se fez homem, tomou a forma da natureza humana para resgatar a natureza decaída e restituir ao ser humano a supremacia sobre ela. Isso explica essa natureza “híbrida” do ser humano: limitada, mas possuindo em si a virtualidade e o desejo de buscar a sua total realização. Daí o necessário apela à conversão que a filosofia existencial também constata, mas por não querer amparar-se na revelação só consegue percebê-lo em sua forma negativa, vendo nessa vontade nunca completamente realizada como a fonte da angústia existencial do ser humano.



ele sabe pela fé e intui pela luz da razão que pode conduzir a sua vontade para realizar a sua natureza da melhor forma possível para si:

O Filho do eterno Pai se converteu na nova cabeça do gênero humano. Os que se unem a ele na unidade do corpo próprio vivenciado místico participam de sua filiação divina e levam em si mesmos uma fonte de vida divina que flui em direção à vida eterna e que, ao mesmo tempo, é fonte de cura das doenças da natureza decaída: a luz natural de seu entendimento foi fortalecida por meio da luz da graça e assim o ser humano está mais protegido contra os erros, embora não esteja totalmente assegurado; sobretudo os seus olhos espirituais foram abertos a tudo o que no mundo nos permite conhecer um outro mundo; a vontade está orientada para o bem eterno de modo a não poder se desviar facilmente dele, possuindo uma força maior para lutar contra as forças inferiores<sup>468</sup>.

Segundo a visão cristã, que se aplica a todo ser humano e não apenas àquele que teve um encontro pessoal com Jesus Cristo, o ser humano permanece na vida numa luta constante contra as forças interiores e por isso deve cuidar para que a “vida da graça em si seja conservada e constantemente alimentada”<sup>469</sup>. Edith Stein se refere ao tema da graça no contexto de uma

---

<sup>468</sup> „Der Sohn des ewigen Vaters wurde das neue Haupt des Menschengeschlechts; jeder, der mit ihm verbunden ist in der Einheit des mystischen Leibes, hat Teil an seiner Gotteskindschaft, trägt eine Quell göttlichen Lebens in sich, der fortströmt ins ewige Leben und zugleich eine Heilquell für die Gebrechen der gefallenen Natur ist: Das natürliche Licht seines Verstandes ist gestärkt durch das Gnadenlicht und ist besser geschützt gegen Irrtümer, wenn auch nicht dagegen versichert, vor allem ist sein geistiges Auge geöffnet für alles, was in dieser Welt uns von einer anderen Welt Kunde gibt; der Wille ist dem ewigen Gut zugewendet und nicht leicht davon abzulenken, er besitzt mehr Kraft zum Kampf gegen die niederen Gewalten.“ (Idem, ib., p. 11).

<sup>469</sup> „Er selbst muß dafür Sorge tragen, daßdas Gnadenleben in ihm erhalten und beständig gehährt wird.“ (Idem, ib.). Nós não entraremos aqui na questão da graça, do fato de ela ser oferecida a todo ser humano e não apenas aos cristãos, pois é concedida juntamente com a liberdade para ser acolhida e alimentada ou não. Edith Stein, assim como Tomás de Aquino e tantos outros autores cristãos, acredita que a vida da graça também pode ser acolhida pelo uso reto da razão, o entendimento que busca a verdade, e da vontade, orientada para o bem, guiada pelo amor. A relação entre a busca da verdade e a revelação cristã está no fundamento de outro tema muito caro a Edith Stein, tratado em sua obra *Ser finito e ser eterno*, no capítulo I, §4: „Sinn und Möglichkeit einer ‚Christlichen Philosophie‘ “ (p. 20-36). Uma análise desse texto é publicada no 3ª capítulo do livro de Juvenal Savian Filho, *Fé e razão: Uma questão atual*, cujo título é análogo ao do texto contido em *Ser finito e ser eterno*: “Sentido e possibilidade de uma filosofia cristã segundo Edith Stein” (São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 75-97). Nele, Savian Filho apresenta inicialmente o contexto histórico e filosófico de Edith Stein, especialmente o colóquio tomista de Juvizy, no qual ela participou, debatendo o tema da possibilidade de uma filosofia cristã. Participaram do debate, entre outros, Émile Bréhier (1786-1952) – que era contra a possibilidade de uma filosofia cristã – e Étienne Gilson (1884-1978) – que aceitava a possibilidade de uma filosofia cristã, mas a identificava com um período histórico, a Idade Média, o que apontaria para uma relação entre o conhecimento da razão

antropologia filosófica como o que fundamenta a capacidade de todo ser humano de, pelo uso correto da razão e da vontade, chegar à verdade e ao amor<sup>470</sup>. Pela revelação sabemos que esta capacidade é devida à abertura de nossos olhos espirituais “a tudo o que no mundo nos permite conhecer um outro mundo”, oferecida a Deus para todo ser humano e garantida por ele.

Como consequência prática da visão cristã ele deve perseguir com tenacidade, durante toda a sua vida, o combate que o levará a contemplar a verdade finita, do melhor modo possível, dentro das limitações e virtualidades de sua personalidade, e receber como prêmio “a vida da glória na qual contemplará a verdade eterna, a qual aderirá inevitavelmente ao amor”<sup>471</sup>.

### 1.2.3. A metafísica cristã e a ontologia existencial de Heidegger

Segundo Edith Stein, Heidegger expressa com grande lucidez em sua filosofia a busca radical da consciência pelo ser verdadeiro como um apelo à conversão<sup>472</sup>. O mesmo apelo se encontra no cristianismo primitivo, mas diferem quanto ao que é a verdade alcançável por meio de uma autêntica conversão. Para Heidegger a verdade é a realidade da própria finitude humana e o resultado da conversão é viver com coragem a angústia existencial, mas para o cristianismo o ser humano só vive verdadeiramente uma conversão

---

e o conhecimento da revelação, sendo que esta última, vista como fonte de toda racionalidade, iluminaria a primeira. O Colóquio também contou com a participação de Maurice Blondel (1891-1949), para quem a filosofia em geral, não apenas a medieval, alarga os seus horizontes com a Revelação. Segundo Savian Filho, Edith Stein assume a postura de São Tomás, na linha interpretativa de Jacques Maritain (1882-1973), mas pretendendo ir além dele, postula que toda filosofia é uma ciência. Se entendemos por ciência o que foi definido pela filosofia moderna, não seria possível pensar nenhuma relação entre a filosofia e o cristianismo, pois os modernos restringiram o campo de atuação da filosofia ao que pode ser apreendido unicamente pela razão natural. Mas se olharmos a proposta da filosofia medieval e da patrística, assim como a posição de diálogo dos primeiros cristãos com a filosofia grega, poderemos depreender um outro significado para “ciência” que inclui também em si o campo metafísico ou, nos termos de Husserl, transcendental. A aproximação das filosofias de Husserl e Tomás é explorada em detalhes por Edith Stein em seu texto sobre o diálogo escrito em homenagem aos 70 anos de Husserl.

<sup>470</sup> Veremos em *Ciência da cruz* que o ser humano que busca a verdade na liberdade também está se dirigindo para seu núcleo. Para Edith Stein ele está buscando Deus, que é “a Verdade”, embora não esteja consciente disso. (STEIN, *Ciência da cruz*, p. 136).

<sup>471</sup> „[...] das Glorienleben, in dem er die ewige Wahrheit schauem und ihr unabwendbar in Liebe anhängen wird.“ (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 11).

<sup>472</sup> Idem, *ibidem*, p. 12. Edith Stein coloca essa palavra em grego no texto e explicita que significa conversão como uma mudança do olhar, no sentido em que é pedido por João Batista para preparar a vinda do Senhor (Mateus, 4:17).

quando toma consciência de que não pode encontrá-la na sua forma plena no mundo finito e decide voltar seu olhar para o infinito, para Deus: “Verdade” última e suprema<sup>473</sup>.

Para Edith Stein, entre todos os pensadores cristãos, Santo Agostinho foi quem vivenciou<sup>474</sup> e tratou do tema da busca da verdade pela conversão com mais energia e profundidade, identificando o interior da alma humana como o *lugar* onde o ser humano se encontra com a “Verdade”: “a alma ao se conhecer, reconhece a presença de Deus em si”<sup>475</sup>. O conhecimento, tanto da verdade quanto de si mesma, só é alcançado pela alma por meio da luz divina. Ou seja, o autoconhecimento da essência do ser humano, se levado à sua plenitude, leva ao conhecimento de Deus, que habita em seu íntimo<sup>476</sup>.

### 1.3. A figura humana: corporeidade material e forma interna

A análise em *A estrutura da pessoa humana* segue os estratos constitutivos da natureza humana tal como foram identificadas pela fenomenologia de Husserl: corpórea viva, psíquica e espiritual. São abordados por Edith Stein praticamente do mesmo modo que ela desenvolveu em *O problema da empatia*, mas agora iluminadas por conceitos da metafísica cristã.

---

<sup>473</sup> De certo modo, essas duas posições não são inconciliáveis, pois a angústia heideggeriana pode ser interpretada como um estado fundamental do ser-aí que aceita viver sua própria finitude. Mas para Edith Stein essa interpretação possível do ser-aí de Heidegger encontra seus limites na própria concepção heideggeriana do ser-aí como um ser para a morte. (*Op. cit.* p. 471-481).

<sup>474</sup> É importante notar a diferença entre atingir a verdade por meio da razão e encontrar-se com ela como com uma Pessoa. Quando Edith Stein fala de Agostinho, fala de modo cooriginário, pois também vivenciou uma conversão que se inicia na busca sincera pela verdade, como um processo aparentemente intelectual, mas que, aos poucos, sem que ela notasse, foi se transformando em um processo vivencial, existencial.

<sup>475</sup> „Erkennt die Seele sich selbst, so erkennt Sie Gott in sich.“ AGOSTINHO, *De Trinitate*. Apud: STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 12. Para Edith Stein, Santo Agostinho foi quem respondeu a esse pedido de conversão de modo mais determinado, o que pode ser verificado em sua afirmação: “*Noli foras ire, in teipsum rede, in interiore homine habitat veritas*”. Na obra, Edith Stein se refere às *Confessiones De Civita Dei* e *De Trinitate*.

<sup>476</sup> Edith Stein faz aqui uma observação que nos remete às conclusões que já tinha chegado em sua tese doutoral ao tratar da cooriginariedade dos atos empáticos, mas que agora aparecem de modo mais visível devido a sua própria experiência com Deus. Santo Agostinho apresenta um profundo ceticismo quanto à capacidade de autoconhecimento do ser humano por meios naturais, e dado que para ele o autoconhecimento é mais originário e mais certo do que o conhecimento das coisas exteriores, então tentar desvelar o que se passa no interior de almas alheias por meios puramente naturais parece algo temerário. Edith Stein chega a essa mesma conclusão pela análise da essência dos atos empáticos.

Embora comece analisando o ser humano em sua dimensão mais exterior, o ponto de partida não será mais a natureza humana em sentido amplo, mas sua essência como pessoa, tal como foi apresentada no final de *O problema da empatia*. A pessoa possui uma alma que lhe concede uma forma espiritual. Mas o que isso significa?

Utilizando apenas a concepção de ser humano da fenomenologia tal como foi proposta por Husserl durante o tempo em que Edith Stein trabalhava com ele e tal como ela desenvolveu no seu texto sobre a empatia, nós podemos chegar até esse ponto: dada a peculiaridade da alma humana, que é espiritual e por isso livre, constatamos a existência de uma abertura em seu próprio ser: para o exterior, para as coisas e para os outros seres humanos<sup>477</sup>, e para o interior, para a compreensão de si como sujeito espiritual livre, pessoa. Fica a questão: de que modo se dá a liberdade<sup>478</sup> no interior da pessoa humana? Como ela se constitui em sua alma?

Edith Stein percebe que a dimensão da espiritualidade do ser humano precisa ser aprofundada, pois não é suficiente fundamentar a liberdade em uma vida segundo o espírito pela qual toda pessoa é capaz de constituir seu próprio ser. Esse resultado da fenomenologia poderia desembocar no existencialismo e no niilismo, que percebe nessa abertura do ser humano algo que o leva a viver constantemente entre o desejo do infinito e a angústia da consciência de sua finitude<sup>479</sup>. Edith Stein, ao iluminar a concepção fenomenológica do ser humano com os dados da revelação sobre a pessoa, pode conduzir a sua análise para mais além, reconhecendo, tanto no exterior do ser humano quanto no seu íntimo, indícios reais de uma vida interior

---

<sup>477</sup> Pela análise do ato empático vimos de que modo a liberdade humana se exterioriza nas relação entre os seres humanos: conseguimos captar o que se passa no interior do outro de modo cooriginário, podendo agregar elementos ou até alterar nossa visão de mundo, sem perdermos nossa identidade.

<sup>478</sup> Não temos a pretensão de desenvolver aqui o tema da liberdade humana, mas queremos apenas indicar algumas das linhas de argumentação de Edith Stein para nos situarmos na problemática da alma.

<sup>479</sup> Esse desejo do infinito é visto pela filosofia moderna como estando na essência de toda pessoa humana, mas o modo como é percebido adquire uma conotação negativa: é uma ilusão do ser humano, um defeito de sua racionalidade finita e de sua vontade. Com Heidegger ele adquire uma conotação existencial mais profunda, mas tão profunda a ponto de se libertar da visão limitada da razão moderna, confinada ao mundo finito.

espiritual infinita que não pode ser devidamente compreendida em sua essência dentro dos limites da finitude. É desse “mais além” que ela trata aqui, em *A estrutura da pessoa humana*, identificando-o, já no estrato mais superficial do ser humano, à sua corporeidade material:

É importante esclarecer que o corpo humano, assim como os outros corpos materiais, se manifesta por meio de um material sensorial muito variado, porém, em suas manifestações sensíveis, [o corpo humano] mostra características peculiares que o distinguem dos outros corpos materiais. Tudo o que o caracteriza e distingue serve como ponte para o nosso modo de ver as coisas, que vai além do que é dado de modo puramente sensorial e sempre percebe algo mais do que um simples corpo material. Este “algo mais” é o que queremos agora examinar gradualmente levando em conta os dados que descobrimos no manifestar-se do próprio corpo<sup>480</sup>.

Nós já encontramos sinais evidentes de uma vida interior que vai além dos limites da natureza física finita e aponta para uma vida interior espiritual no modo como se organiza a corporeidade humana, abstraída dos outros elementos estruturais: vida, alma/psique e espírito<sup>481</sup>.

A particularidade da corporeidade material<sup>482</sup> do ser humano é enfatizada aqui como um modo de mostrar que cada indivíduo é único e

---

<sup>480</sup> „Es kam mir darauf an, sichtbar zu machen, daß der menschliche Körper wie andere Körper durch ein mannigfaches sinnenfälliges Material gegeben ist, daß er aber schon in seiner sinnenfälligen Erscheinung eigentümliche charakterisiert und von anderen materiellen Körpern abgehoben ist. Alles die, was ihn unterscheidend charakterisiert, ist eine Brücke für unsere Auffassung, die über das rein sinnfällig Gegebene hinausgeht und immer mehr wahrnimmt als einen bloßen materiellen Körper. Diesem Mehr wollen wir nun stufenweise nachgeben an der Hand der Hinweiser, die wir in der Erscheinung des Körpers selbst gefunden haben.“ (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 37).

<sup>481</sup> A dimensão da interioridade da alma humana aprofundada por Edith Stein a conduz a enxergar de modo mais nítido não apenas a dimensão espiritual própria ao ser humano, mas a totalidade de sua estrutura. Nas suas lições ela apresenta uma maior “mobilidade” da alma humana tanto para o estrato mais interior de si, o seu núcleo, quanto para o seu extrato mais superficial e exterior, a corporeidade física. Ela trata da dimensão corpórea que não havia sido muito trabalhada em sua especificidade material no texto sobre a empatia. Lá, Edith Stein não se detém na análise do corpo humano puramente material (*Körper*) em suas especificidades e prefere enfatizar a presença do corpo vivente próprio (*Leib*), já nessa primeira dimensão do ser humano.

<sup>482</sup> No início do texto de *O problema da empatia*, Edith Stein afirma que o corpo material (*Körper*) do ser humano será colocado, junto com as almas dos seres humanos e dos animais, fora de circuito pela redução fenomenológica, ou seja, tanto o corpo quanto a alma humana serão analisados apenas em sua essência, no campo da consciência pura (Ver p. 33, nota 154). Como a essência da corporeidade humana a manifesta possuindo já uma vida anímica, ela mostra mais adiante no texto que mais adequado falar do corpo

irrepetível ao mesmo tempo em que participa com os outros indivíduos da sua espécie da forma da humanidade<sup>483</sup>. Para apresentar essa ideia, Edith Stein utiliza um conceito que quase não é desenvolvido na tese sobre a empatia, o de “figura” (*Gestalt*)<sup>484</sup>. O tema da figura será colocado em relevo nas lições

---

humano como um corpo vivenciado próprio (*Leib*). Essa postura se encontra em Husserl, que busca se contrapor à proposta da psicologia empírica de estudar o ser humano apenas com os métodos das ciências naturais, desconsiderando os aspectos espirituais que o distingue dos outros animais. Seguindo Husserl, Edith Stein trata na tese sobre a empatia da impossibilidade de se pensar o corpo humano próprio e alheio como algo puramente material (Ver §3.3: “Eu puro e corpo vivente próprio: o passo do psíquico ao psicofísico”). Mas, no final do texto, a dimensão da corporeidade material é trazida novamente à tona quando Edith Stein se refere à questão que será desenvolvida por ela em seus estudos posteriores: a fundação do espírito no corpo material (STEIN, *O problema da empatia*, p. 135 e 136). Ela afirma achar que o estudo da consciência religiosa é o meio mais adequado para trabalhar essa questão.

<sup>483</sup> A ideia de participar da forma da humanidade foi muito desenvolvida pela concepção de ser humano do idealismo alemão, mas com isso a dimensão da individualidade foi perdida, a ponto de se considerar cada pessoa como apenas “um elo na corrente de todo o gênero humano”. Edith Stein apresenta a dimensão da corporeidade material humana com uma primeira base, geral, da individualidade de cada ser humano, mas depois desenvolve essa ideia quando trata das outras dimensões da pessoa humana.

<sup>484</sup> O conceito de figura aparece apenas em poucos lugares em *O problema da empatia*, mas em todos ela refere-se de modo direto ou indireto a dimensão espiritual do ser humano. Aparece uma primeira vez quando ela cita o *Dichtung und Wahrheit* de Goethe, onde Friederike imagina-se em suas possíveis “figuras futuras” (*zukünftigen Gestalten*) por meio da fantasia (STEIN, *O problema da empatia*, p. 18). Na fantasia, o ser humano consegue “desprender-se de sua dimensão corpórea física”, mantendo a sua mesma forma substancial, mas imaginando-se em outras “figuras”. A segunda aparição se dá quando ela trata da causalidade na estrutura do indivíduo, dizendo que esse tem a capacidade de modificar a sua figura, usando o termo aqui de modo geral, como semelhante ao de rosto humano. Diz que a “figura” humana se ilumina de modos diversos, muda a sua cor etc. Pode parecer que isso ocorre de um modo simplesmente causal, quando o indivíduo sofre alguma ação externa, mas se olharmos para esse fenômeno no âmbito da consciência pura a relação causal não consegue explicar a essência dessas variações (Idem, *ibidem*, p. 88). Por exemplo, quando vemos uma pessoa com o rosto corado nós somos capazes de empatizar se essa mudança de sua “figura” é devida a um cansaço físico ou por que está com vergonha. Ou seja, o que a figura transparece revela algo mais, que está no interior do ser humano. O termo aparece uma terceira vez no início do subtítulo, “*Seele und Person*”, onde Edith Stein afirma que “não apenas a estrutura categorial da alma deve ser conservada enquanto tal, mas também no interior de sua figura individual nós encontramos um núcleo imutável: a estrutura pessoal” („*Nicht nur, daß die kategoriale Struktur der Seele als Seele erhalten bleiben muß, auch innerhalb Gestalt treffen wir auf einen unwandelbaren Kern: die personale Struktur*“) (Idem, *ib.*, p. 128). A figura específica da alma é também individual em cada ser humano. Por fim falará das “figuras do espírito”, em mais uma referência ao idealismo alemão, citando o caso de Frederico, o Grande: é impossível afirmar que uma análise histórica das ações de Frederico, o Grande, permita mostrar como ele transformou o destino da Europa, sem levar em conta o modo como o espírito se desenvolveu na Europa naquele período. Reafirma que o ser humano pertence tanto ao reino da natureza (enquanto indivíduo psicofísico) quanto ao reino do espírito (enquanto indivíduo espiritual). Por isso uma pretensa história da humanidade também deve levar em conta as configurações do espírito (*Gestaltungen des Geistes*) e da vida espiritual, além de pedir à ciência da natureza ajuda para determinar quais as causas para essas figuras possíveis se tornarem realidade. Por fim o termo figura aparece no último subitem, onde ela trata da questão que ficou em aberto, a fundação do espírito sobre o corpo físico. Ela diz que só podemos colher empaticamente as figuras do espírito

sobre a estrutura da natureza humana, sendo usado como subtítulo para o primeiro subitem da primeira parte da análise do ser humano como coisa material<sup>485</sup>.

Edith Stein trata do corpo humano como coisa material no modo de uma consideração abstrata, pois a dimensão da corporeidade não aparece isolada no fenômeno total do ser humano, mas vinculada à vida, à alma e ao espírito. Seguindo o mesmo percurso do texto sobre a empatia, o conceito de “alma” aparece na dimensão da corporeidade humana em seu primeiro sentido, ainda geral, como vida anímica ou psíquica. Lembramos que na empatia Edith Stein tratava de três dimensões ou estratos básicos do ser humano pelos quais o conceito de alma ia ganhando novas colorações: a corpórea viva, a psíquica e a espiritual. Aqui ela desmembra a primeira dimensão corpórea em material e viva, que ela abordará pela ideia de organismo. Isso corrobora com a nossa tese sobre uma nova intensidade nas colorações da alma no texto de *A estrutura da pessoa humana*: o primeiro sinal de vida anímica já é percebido na dimensão do corpo físico como, ao mesmo tempo, substância encontrada em todo o gênero humano (a forma externa do corpo humano revela muito da forma espiritual interior comum a todo ser humano) e a individualidade de cada pessoa (a figura específica de cada ser humano revela o modo como a forma do gênero humano se particulariza de um modo único e irrepetível em cada alma particular, sem perder a característica substancial humana)<sup>486</sup>.

---

passadas (que não se encontram mais na forma corpórea entre nós) por mediação de sua ligação a um corpo físico: “a palavra escrita, impressa ou talhada em pedra ou metal que adquiriram uma configuração espacial” („*In mannigfacher Gestalt tritt uns der Geist der Vergangenheit entgegen, aber immer an einen physischen Körper gebunden: geschriebenes oder gedrucktes oder in Stein gehauenes Wort, Stein oder Metall gewordene Raumgestaltung*“). Infelizmente, para os leitores da tradução italiana, o texto da empatia não faz uma diferenciação entre forma e figura, não permitindo que o leitor perceba a diferença entre elas, presente no original: a figura permite falar da dimensão da individualidade enquanto que a forma trata da dimensão substancial, universal.

<sup>485</sup> „Der Körper als materielles Ding – (1) Die Gestalt: Geschlossenheit ist gleich ‘Individualität’; gesetzliche und symmetrische Gliederung; Aufrichtung; Nacktheit; Doppelform: männlich-weiblich; Abfolge von Gestalttypen.“ (Idem, ib.) A tradução italiana, mais uma vez, desconsidera a diferença entre *Gestalt* e *Form*, traduzindo ambas por “forma”.

<sup>486</sup> A possibilidade de se pensar essa complementaridade da individualidade e da universalidade já na dimensão da corporeidade física é possível quando se leva em consideração a concepção de ser humano da antropologia cristã, que percebe cada indivíduo como uma pessoa.

A figura humana possui características que compartilha com alguns organismos em geral, com algumas formas vivas e também com algumas formas animais: é determinada; fechada em si mesma e não pode ser unificada com outra figura; indivisível; estruturada em membros e órgãos; possui um certo grau de variabilidade, sem perder sua forma substancial; é simétrica.

A simetria, que aparece em quase todos os organismos, aplica-se a toda figura humana e aos animais superiores “sob a figura de uma lei estrutural”<sup>487</sup>. A estrutura da figura humana apresenta elementos existentes apenas nos seres humanos: a postura vertical e a nudez que capacita à figura básica humana “uma relativa visibilidade da estrutura interna do corpo por meio da figura superficial”<sup>488</sup>. No caso dos seres humanos, a vida interna de cada pessoa, sua dimensão espiritual, o modo como ela se relaciona consigo, com as coisas e com os outros, se manifesta nos modos de expressão de sua figura corpórea.

Quando Edith Stein aponta semelhanças entre a figura humana e a figura animal, vegetal e até orgânica, ela não está falando de uma mesma estrutura que vai se desenvolvendo e se *complexificando* desde os organismos vivos mais simples até o ser humano, mas ela pretende mostrar, no campo da consciência pura, que o modo como a figura humana se manifesta é essencialmente diferente do que aparece nas figuras das outras espécies<sup>489</sup>. Para isso ela fala de uma “legalidade da figura”<sup>490</sup>, típica de toda estrutura

---

<sup>487</sup> „[...] der Gestalt Aufbaugesetz.“ (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, 34). Aqui se trata de uma lei estrutural em sentido geral, que se contrapõe à legalidade da figura humana de que Edith Stein falará logo em seguida. O conceito de lei indica uma legalidade específica dessa dimensão, que será tratada a seguir. Tal legalidade não aparecia de modo claro no texto de *O problema da empatia*.

<sup>488</sup> „[...] die *Nacktheit* als relativeUnverhülltheit der Grundgestalt und relative Sichtbarkeit der Innerstruktur des Körpers durch die Oberflächengestalt.“ (Idem, *ibidem*, p. 34).

<sup>489</sup> Edith Stein trata desse tema na parte V: „Problem des Entstehung der Arte – Genus, Species, Individuum“. (Idem, *ib.*, p. 57-73).

<sup>490</sup> „*Gesetzmäßigkeit* der Gestalt beim Menschen.“ (Idem, *ibidem*, p. 34). Em sua tese sobre a empatia Edith Stein identifica uma legalidade psíquica, no âmbito do indivíduo psicofísico, e uma legalidade racional, no âmbito espiritual. Ambas possuem uma base que ela definiu como sendo a legalidade eidética. Aqui ela identificará mais um tipo de legalidade, agora no campo da corporeidade física, que não se esgota numa causalidade do tipo física, tal como propunha a psicologia empírica, que possui leis próprias específicas. São essas leis que ela procura identificar ao analisar a essência da corporeidade humana e o modo como ela se manifesta nos seres humanos.



organizada segundo leis internas estritas. Em um sentido geral, a legalidade é encontrada nos organismos cujas unidades individuais não são exemplares semelhantes dentro da mesma espécie, mas “guardam uma maior ou menor aproximação a uma *figura normal* [*Normalgestalt*]”<sup>491</sup>. No ser humano a figura normal divide-se em uma dupla forma: a forma masculina e a forma feminina. As figuras humanas sofrem também variações determinadas ao longo de seu desenvolvimento. Por exemplo, a figura de uma criança é diferente da de um jovem. O desenvolvimento ocorre de modo regular, segundo um *telos*.

Uma outra peculiaridade da figura superficial do corpo humano é a multiplicidade de partes materiais, que são identificadas não apenas como “partes” mas como membros e órgãos. Elas se comportam como unidades morfológicas mais ou menos fechadas, em cada um possui um modo de funcionamento próprio específico. Além disso, os membros e órgãos do corpo humano então em movimento, devido às suas características morfológicas e fisiológicas. O movimento da corporeidade humana desvela a existência de uma “força vital” que aparece de modo propriamente dito inicialmente na dimensão animal e se completa na dimensão humana.

Edith Stein identifica dois tipos de movimento a que está sujeito o corpo humano: (1) o movimento em que o corpo se encontra submetido às leis externas que atuam no modo da causalidade física, encontrado também nas plantas e nos animais – por exemplo, um indivíduo ao tropeçar necessariamente interrompe o seu caminhar normal; (2) o movimento interno, que segue suas leis específicas e que não se encontra submetido às leis da causalidade física. Esse movimento só existe nos seres humanos, e por isso deve ser analisado em detalhes. Ele procede de um “centro”<sup>492</sup> e segue uma regularidade própria ao corpo material, quando não é afetado por nada. Ou seja, o movimento do corpo humano em sua legalidade específica fornece um padrão que nos permite identificar quando um corpo manifesta um movimento

---

<sup>491</sup> STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 34.

<sup>492</sup> Idem, *ibidem*, p. 35. Edith Stein fala aqui de um centro (*Zentrum*) de onde parte o movimento, não apenas do corpo humano em geral, mas dirá que cada membro do corpo possui um centro específico. De modo geral pode-se entender esse centro como meramente corporal, mas ao ser analisado mais profundamente revelará a alma como o centro da existência humana.

“normal”, ou quando é “afetado” ou “não natural”<sup>493</sup>. O centro de onde se origina o movimento, de modo ainda muito vago, é o que depois identificaremos como o núcleo da alma. O centro atua de modo diferente nos animais e nos seres humanos: nos animais é o interior da vida que acolhe o que vem de fora e responde aos estímulos dos instintos; no ser humano, os estímulos exteriores e interiores são acolhidos por meio do intelecto e geram atos mais ou menos livres por meio da vontade. Quanto mais um indivíduo habitar no seu núcleo, mais livres e responsáveis serão os seus atos.

Os membros humanos possuem seus próprios centros e se diferenciam entre si pelo grau e tipo de movimento. De todos os membros, o rosto é aquele que possui uma maior multiplicidade de variações, tal como cor, o brilho dos olhos etc. Tais movimentos e variações só se encontram no rosto humano e é por meio dos fenômenos de expressão que comunicam o que se passa no interior de um indivíduo<sup>494</sup>. Por fim, todos os cinco sentidos do ser humano são utilizados como base para a “penetração espiritual nas coisas”<sup>495</sup>, pois por meio deles o ser humano não apenas percebe externamente as coisas, mas junto com o perceber exterior também concede um sentido (interno, espiritual) ao que apreende. Ou seja, a corporeidade física humana já aponta para algo que está mais além do puramente físico.

#### **1.4. O núcleo da pessoa humana**

Para identificar o que está para além do físico, Edith Stein aborda o que seria a estrutura da alma humana. Para isso, utiliza a psicologia racional aristotélico-tomista e sua tipologia das almas: vegetativa ou vital, animal ou sensitiva, racional ou intelectiva. Elas correspondem respectivamente às dimensões corpórea vivente, psíquica e espiritual do ser humano<sup>496</sup>, mas nos

---

<sup>493</sup> Idem, ib., p. 35 e 36.

<sup>494</sup> No texto sobre a empatia Edith Stein tratou em detalhe dos fenômenos de expressão. Aqui ela enfatiza que eles se manifestam por meio da corporeidade física.

<sup>495</sup> „[...] als Unterlage für das geistig Eindringen in die Dinge“. (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 36).

<sup>496</sup> É preciso recordar que Edith Stein utiliza a tipologia das almas em um âmbito eidético. Não estamos tratando de tipos diferentes de almas que coexistem no corpo humano ou se sucedem em seu desenvolvimento desde a fase embrionária até a fase adulta. Esse tema tem íntima ligação com o que estava sendo desenvolvido pela teoria científico-natural

permitem ir mais fundo na estrutura da alma, chegando à dimensão do seu núcleo.

A alma vegetativa ou vital, encontrada em todo corpo vivo, manifesta aquela primeira coloração da alma que apontamos em *O problema da empatia*: a vida anímica em geral. Embora ainda não se possa falar de alma em sentido estrito, mas apenas de um princípio vital, como o modo de ser de todo organismo vivo<sup>497</sup>. Segundo Edith Stein, Tomás de Aquino interpretou o princípio vital aristotélico (*enteléquia*<sup>498</sup>) como uma forma que se configura a partir do seu interior. Podemos já perceber um modo de organização que revela um processo de desenvolvimento que aponta para uma direção determinada, um fim (*telos*<sup>499</sup>). Esse tipo de alma encontra-se nos vegetais, que já trazem em suas sementes a forma final da planta. Além disso, eles possuem a capacidade de assimilar elementos que vem do exterior – luz, água, calor etc. – e incorporá-los à sua forma viva para que ela se desenvolva. Por fim, também são capazes de gerar outra estrutura de sua mesma espécie.

Na ideia de alma vital podemos identificar alguns elementos essenciais que permanecem nos outros tipos de almas, porém configurados de um modo específico: (1) a alma é “forma interna”, algo “qualitativamente determinado que

---

sobre o problema da origem das espécies („*Das Problem der Entstehung der Arten – Genus, Species, Individuum.*“) (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 57-73). A questão de como identificar uma espécie sem anular as particularidades dos indivíduos que pertencem a ela, tem por fundamento a relação entre forma e matéria vista do ponto de vista eidético. Não iremos desenvolver aqui essa questão, apenas indicar que Edith Stein aponta uma possível solução falando da necessidade de se entender inseparabilidade da forma e da matéria ao mesmo tempo em que se fundamenta a sua distinção. Além disso é preciso pressupor que não existe matéria sem forma, pois recebe o seu ser dessa. Logo, a origem das espécies não pode ser uma matéria que, depois de existir, adquire uma forma própria. Mas também não encontramos formas sem matéria, ou seja, elas sempre se manifestam informando alguma matéria. Só podemos pensar um primeiro ser vivo como possuindo em si forma e matéria, pois isso significa que ele existe por si mesmo, o que é impossível acontecer se ficamos no âmbito material, finito. A questão já colocada pelos gregos ganha nova inteligibilidade com a especulação iluminada pela revelação, tal como encontramos em Tomás de Aquino.

<sup>497</sup> A noção de organismo é apresentada no início da análise por Edith Stein para demonstrar que a alma vital ou vegetativa revela o modo de ser típico dos seres vivos

<sup>498</sup> *Enteléquia* é também o nome que Aristóteles dá à alma vital: essa manifesta um processo de configuração que aponta para uma determinada figura (sua forma acabada ou exemplar). (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 38).

<sup>499</sup> Idem, ibidem.

qualifica o todo: é uma espécie<sup>500</sup>; (2) ela também é “força viva”<sup>501</sup>, o que realiza a configuração; (3) por fim ela também é “matéria” no sentido que a realiza em um material<sup>502</sup>.

Para Edith Stein a caracterização da alma como forma interna, força e matéria nos permite entender em que sentido Aristóteles falava da “alma das plantas”. Nos animais e, mais particularmente nos seres humanos, a alma manterá suas especificidades, mas as configurará “ao modo” animal e humano, permitindo revelar outros elementos eidéticos específicos da alma animal e humana. Ou seja, a alma animal “acumula”, em âmbito eidético, as características da alma vegetativa, assim como a intelectiva acumula a dos animais, acrescentando outros elementos<sup>503</sup>.

A alma animal corresponde à dimensão psicofísica do indivíduo, onde a forma interna, a força e a matéria se constituem no modo de uma unidade substancial, manifestando a existência de algo que não era encontrado na alma vegetativa: uma vida interior. Mas ainda não temos uma vida interior propriamente dita, apenas traços de uma vida que se constitui de modo geral, vago, reativo e instintivo. Nesse sentido pode-se dizer que os animais possuem um centro interior, onde recebem as impressões externas e de onde se produzem as reações. Mas a vida interior em sentido estrito será a característica da alma racional ou intelectiva<sup>504</sup>.

A alma racional ou intelectiva corresponderia à dimensão espiritual, especificamente humana, que aponta para uma vida interior que não apenas recolhe as impressões externas em um centro e reage instintivamente, mas

---

<sup>500</sup> Idem, ib. Esse tema é melhor desenvolvido por Edith Stein quando trata do problema da origem das espécies.

<sup>501</sup> Idem, ib. A ideia de força aparece aqui como um princípio de movimento típico dos seres vivos. Ela nos ajuda a pensar a alma não como uma “entidade” ao lado do corpo, mas como um princípio que o informa.

<sup>502</sup> Idem, ib. Ou seja, a alma também é matéria, mas apenas no sentido eidético: o único modo possível dela existir, se manifestar, é por meio de um corpo material.

<sup>503</sup> Nos já vimos quando tratamos da corporeidade material que o movimento, típico da alma animal, aparece no ser humano incluindo um outro tipo, o movimento livre, que parte do interior.

<sup>504</sup> Para falar desse tipo de alma, Edith Stein lança mão dos adjetivos racional, intelectiva, espiritual e humana.

“habita” no centro se utilizando da razão (intelecto) e da vontade para conduzir as ações de modo livre. Nela podemos identificar um núcleo, visto agora em sentido próprio.

Traços da alma racional ou intelectual aparecem no ser humano desde sua mais tenra infância e se manifestam, tal como vimos em *O problema da empatia*, quando constatamos o seu corpo vivo e o modo como ela é capaz de ter sensações<sup>505</sup>. O fato de o corpo humano manifestar-se por meio de uma figura determinada, fechada em si mesma e estruturada conforme regras indica que “sua figura externa está configurada desde o interior”<sup>506</sup>. Segundo Edith Stein o homem, por sua alma ou forma interna, configura-se como um organismo vivo<sup>507</sup>, no sentido dado por Aristóteles no qual cada membro é um órgão que possui uma função determinada, buscando desenvolver-se como um todo em vistas de um fim. Além disso, todo organismo aponta para além de si à medida que produz outras estruturas da mesma espécie.

Cabe agora mostrar como os tipos de alma se encontraram na natureza humana. Edith Stein toma o cuidado para não deixar margem para a interpretação materialista de uma evolução das almas no ser humano, como se ele tivesse uma alma vegetativa no período embrionário, ao nascer adquirisse uma alma animal e só adquiriria a alma racional ao ser capaz de usar sua razão e vontade de modo consciente<sup>508</sup>. Para não cair nessa abordagem ela utiliza o conceito aristotélico-tomista de “alma ou forma dominante”: os

---

<sup>505</sup> Edith Stein dá o exemplo da flor que nós colocamos em uma página do livro para secar e servir de adorno. Ela diz que isso não nos causa nenhuma sensação estranha, mas se fizéssemos o mesmo com um membro de um animal ou do ser humano isso nos aterrorizaria, pois a corporeidade animal é identificada por qualquer um como possuindo uma “vida interior”.

<sup>506</sup> „Seine äußere Gestalt ist *von innen heraus gestaltet*.“ (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 38).

<sup>507</sup> Essa coloração da alma como forma vital ou como força vital, que torna o corpo um organismo, não aparecia no texto sobre a empatia. Ela é fruto de estudos feitos por Edith Stein sobre Tomás de Aquino e Aristóteles, além de um grande intercâmbio entre ela e outra fenomenóloga, Hedwig Conrad-Martius, que se interessava particularmente por essas questões da natureza humana ligadas à biologia e à teoria da evolução. Sobre o relacionamento e a troca de conhecimento entre Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius, ver ALES BELLO, *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino*, op. cit.

<sup>508</sup> Dessa interpretação da tipologia das almas, pode-se dizer que algumas pessoas ou até raças possuem uma alma mais próxima do animal do que da alma propriamente humana.

organismos vivos possuem apenas a alma vegetativa ou vital; os animais possuem a alma animal como forma dominante, mas essa inclui no seu modo de se configurar, além das características próprias da alma animal, os princípios da alma vegetativa; os seres humanos possuem a alma racional ou intelectual, que, além de suas características específicas, acumula os princípios da alma animal e vegetativa<sup>509</sup>.

Uma prova disso é que a forma espiritual dominante já se manifesta no ser humano em sua dimensão mais exterior, a da sua corporeidade<sup>510</sup>. Não encontramos no ser humano uma alma vegetal, depois uma alma animal e por fim, como resultado de um processo evolutivo, uma alma intelectual, mas, sim, princípios de forma vegetal, animal e intelectual que vão se sucedendo na evolução da forma humana, que é desde sempre espiritual. Logo, o indivíduo já é um ser humano desde o primeiro momento de sua concepção, mesmo que isso não apareça de modo visível. Edith Stein recorrerá à noção de uma “forma dominante” da alma humana que informa os materiais estruturais de modo orgânico, animal e pessoal-espiritual. Sua manifestação se dá de modo gradual à medida que o indivíduo vai se desenvolvendo ao longo de seus diversos estágios evolutivos.

Para exemplificar a tese da forma dominante, Edith Stein utiliza a cosmologia que Tomás de Aquino desenvolveu a partir de Aristóteles, explicitando uma hierarquia do mundo criado em que o nível mais desenvolvido manifestava o que era próprio conservando as características do nível imediatamente inferior. Assim, o ser humano é simultaneamente coisa, planta, animal e espírito. Para explicitar de que modo isso acontece no ser humano, Tomás recorre ao conceito de “forma substancial”:

---

<sup>509</sup> Para combater toda ideia de um evolucionismo do tipo orgânico das almas, Edith Stein afirma que as diferenças entre o orgânico, o animal e o humano são qualitativas, e por isso não podem ser explicadas por uma transformação apenas material, quantitativa.

<sup>510</sup> Aqui aparece a importância do tema da figura e da corporeidade material humana que não se tinha sido desenvolvido em *O problema da empatia*.

Ser homem quer dizer ser simultaneamente coisa, planta, animal e espírito, porém ser tudo por meio de uma forma unitária. São Tomás defendeu com a maior energia a unidade da forma substancial (que era a tese mais controversa do século XIII). Em sua opinião o ser humano é tudo o que é em virtude de uma só forma, em virtude de sua alma humana, que é uma alma racional. Por ser racional é distinta da alma das plantas e dos animais, mas contém o que é próprio dessas últimas<sup>511</sup>.

Resta-nos ainda analisar o que existe de característico da alma humana, que não pode ser encontrado na alma animal. Ao tratar do que é próprio da alma humana, Edith Stein desenvolve os mesmos elementos que aparecem em *O problema da empatia*, referentes à terceira coloração da alma como forma do espírito<sup>512</sup>, mas enfatizando os aspectos referentes à ideia de pessoa, que aparecem só final da análise da empatia: a questão da liberdade e da responsabilidade do ser humano<sup>513</sup>.

A liberdade e a responsabilidade da pessoa se manifesta no modo como ela articula os elementos da forma interna, força e matéria de sua alma. Além disso, a relação entre a alma e o corpo humano se estrutura de um modo

---

<sup>511</sup> „Mensch sein heißt danach: zugleich materielles Ding, Pflanzen, Tier und Geist sein, dies alles aber in einheitlicher Weise. Thomas hat mit großer Energie die Einheit der substanzialen Form verfochten (es ist eine der Thesen, die im 13. Jh. am heißesten umstritten worden sind: Der Mensch ist alles, was er ist, durch *eine* innere Form, durch seine Menschenseele, die Vernunftseele ist und dadurch von der Pflanzen- und Tierseele ununterschieden, aber das der Pflanzen- und Tierseele als niedere Teile in sich enthält.“ (Idem, ibidem, p. 40).

<sup>512</sup> Ver Capítulo II, p. 87-106.

<sup>513</sup> Esses aspectos impedem que se possa falar do ser humano tal como fez a psicologia do profundo, identificando em sua alma uma vida interior que se reduz a pulsões e instintos. Para Edith Stein existe verdade nessa concepção de homem, mas ela é insuficiente para caracterizar o que é especificamente humano: apesar do ser humano experimentar atos e movimentos instintivos no seu perceber sensitivo e agir reativo tal como encontramos nos animais, esse o faz sempre como um ser capaz de conhecimento espiritual e por isso, antes de se falar de nossa essência espiritual podemos falar daquilo que “em virtude de nossa espiritualidade, somos capazes de compreender o que existe de animal em nós mesmos” (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 74). Todo ser humano experimenta os estímulos sensíveis não apenas como estímulos sensoriais, mas como estímulos objetivamente formados e inseridos da estrutura de um mundo feito de coisas. As sensações são percebidas por meio de nosso corpo vivente próprio e mediante a alma e adquirem um significado para nós, tal como agradável ou desagradável. Também nos animais percebemos a existência características permanentes, corpóreas e psíquicas, que podem também ser aprimoradas pelo adestramento – essas potências podem ser levadas ao ato, ou não. Mas no ser humano, essas características físicas e psíquicas, também atualizáveis pelos exercícios de hábitos e virtudes, encontram suas raízes na unidade da alma humana, que é essencialmente distinta da alma animal.

extremamente complexo: a alma, unida ao corpo vivente e através da razão, seleciona potências para desenvolver e descarta outras.

O caráter anímico e o corpóreo se realizam em uma contínua atividade que é o resultado da atualização de certas propriedades que, por sua vez, decidem qual dessas diversas formas, prefiguradas como possíveis no ser humano, se realizarão<sup>514</sup>.

Assim, no desenvolvimento efetivo do ser humano, articulam-se os fatores externos com aqueles internos, especificamente humanos. O *modo humano* aparece como legalidade espiritual, o que foi amplamente desenvolvido em sua tese<sup>515</sup>.

Em *A estrutura da pessoa humana*, Edith Stein enfatiza a capacidade do ser humano, por ser pessoa, configurar-se a si mesmo, reconhecendo-se como um Eu<sup>516</sup>. Da dimensão espiritual da alma deriva também a capacidade de reconhecer o outro como um Tu, ou seja, também como pessoa. Ser pessoa é ser livre e espiritual, e por isso ser responsável pelos seus atos. Ser livre é “habitar em seu centro”, tomar nas mãos o comando de sua vida e não apenas reagir aos estímulos que se apresentam do exterior e do próprio interior. Por isso a forma específica da existência humana é a da intencionalidade, o formar-se segundo um fim, partindo do seu interior (sua inteligência e sua vontade): aquele *telos* que na alma vegetativa aparecia apenas como uma potência no interior de sua forma objetiva – a semente traz em si, em potência, todos os elementos necessários para o desenvolvimento da planta –, e que na alma

---

<sup>514</sup> „[...] seelische und körperlich Prägung vollziehen sich in ständiger Aktivität, die Auswirkung gewisser Anlagen ist und zugleich entscheidend dafür, welche der verschiedenen Gestalten, die im Sein des Menschen als möglich vorgezeichnet sind, Wirklichkeit wird.“ STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p.76.

<sup>515</sup> Podemos dizer que a legalidade espiritual seria o modo como a alma racional se manifesta, e a legalidade psíquica o modo de manifestação da alma animal. Em *O problema da empatia*, Edith Stein usou algumas vezes o termo de vida animal para vida psíquica.

<sup>516</sup> Ela diz que nenhum animal pode denominar-se um Eu, pois sua alma é “muda e prisioneira: prisioneira em si mesma, incapaz de sair de si e compreender-se, incapaz de sair de si e aproximar-se de mim” („eine stumme und gefangene Seele: in sich selbst gefangen, unfähig, hinter sich selbst zurückzugehen und sich selbst zu fassen, unfähig, aus sich selbst heraus und zu mir gelangen“). O ser humano, ao contrário, “é senhor de sua alma e pode fechar ou abrir as suas portas. Pode sair de si mesmo e entrar nas coisas.” („Er ist Herr seiner Seele und kann ihre Toren öffnen und schließen. Er kann aus sich selbst heraustreten und in die Dinge eighen“) (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 78).



animal se somava ao instinto e reação aos estímulos exteriores, aqui aparece como espiritualidade subjetiva livre. Por ser capaz de configurar-se, sempre dentro dos limites do modo de ser específico da forma humana, o ser humano é pessoa espiritual livre, e isso o diferencia de todos os outros seres naturais.

O espírito, que com sua vida intencional ordena o material sensível em uma estrutura e, ao fazê-lo, olha para dentro de um mundo de objetos, chama-se *entendimento* ou *intelecto*. A percepção sensorial é a sua primeira e mais baixa atividade. Mas ele pode fazer muito mais, pode voltar-se para trás, refletir e, desse modo, compreender o material sensível e os atos da própria vida. Pode, ainda, pôr em relevo a estrutura formal das coisas e dos atos de sua própria vida: pode *abstrair*. “Ele pode” quer dizer *é livre*. O eu capaz de conhecer, o eu “inteligente”, experimenta as motivações que provêm do mundo dos objetos, as apreende e dá seguimento usando a *vontade livre*. É necessária e simultaneamente um Eu que quer e de sua ação espiritual voluntária depende o que ele conhece. O espírito é simultaneamente *entendimento* e *vontade*; conhecer e vontade estão [nele] numa relação de recíproca dependência<sup>517</sup>.

A verdadeira liberdade da pessoa humana não resulta apenas em fazer o que ela quer de modo consciente, mas é essencialmente o poder fazer-se, formar-se. Cabe a cada pessoa escolher entre os estímulos externos e internos aqueles que para ela têm valor<sup>518</sup> e com eles formar a sua própria

---

<sup>517</sup> „Der Geist, der mit seinem intentionalen Leben das sinnliche Material in ein Gefüge ordnet und, indem er das tut, in eine gegenständliche Welt hineinschaut, heißt Verstand oder Intellekt. Die sinnliche Wahrnehmung ist seine erste, seine unterste Leistung. Er kann noch mehr: Er kann sich zurückwenden: reflektieren und damit das sinnliche Material und sein eigenes Aktleben erfassen; er kann ferner an den Dingen und an seinen eigene Aktleben den formalen Bau zur Abhebung bringen: abstrahieren. ‚Er kann‘ – d. h. er ist frei. Das erkennende, das ‚intelligente‘ Ich erfährt die Motivationen, die von der gegenständlichen Welt herkommen, es greift sie auf und geht ihnen freiwillig nach; es ist notwendig zugleich wollendes Ich, und von seinem willentlichsgeistigen Tun hängt es ab, was er erkennt. Der Geist ist Verstand und Wille zugleich, Erkennen und Wollen stehen in Wechselbedingtheit.“ (Idem, *ibidem*, p. 81).

<sup>518</sup> Aqui se trata da legalidade eidética que vimos em *O problema da empatia*. Edith Stein aprofunda ainda mais essa capacidade de formar-se do ser humano explicitando que ele é um “Eu” e um “Si”: é um “Si” à medida que não apenas reage aos estímulos exteriores com desejo ou repulsa (uma primeira manifestação de que tudo para ele tem um valor), mas concede um valor objetivo ao seu modo de reação, atribuindo a esse um segundo valor. Por exemplo: acolho o que percebo com desejo e isso gera em mim um entusiasmo que pode permanecer no âmbito do sentimento ou gerar uma ação livre. Desse modo dizemos que a nossa ação foi “motivada”, e esse motivar-se está em relação com a estrutura peculiar da alma humana, que reflete sobre si e pode formar-se tomando posição sobre o que reflete em si e agindo de modo livre, ou seja, na forma de um “Si”. Mas isso não esgota o modo de pensar e agir especificamente humano, pois todo “Si” também se reconhece como um “Eu”.

personalidade. Como isso é feito? Edith Stein sabia por experiência própria que para explicar a capacidade de autoconfiguração do ser humano por ele mesmo não é suficiente falar da dimensão espiritual, na qual encontramos uma vontade e uma razão livres e conscientes. Ela intui que existe algo próprio da alma humana e está para além da dimensão espiritual, embora se manifeste no interior de sua alma racional. Esse “algo” se revela na dimensão mais íntima do ser humano, em seu núcleo<sup>519</sup>. A existência do núcleo também permite a Edith Stein afirmar a individualidade de cada pessoa dentro da espécie geral da forma humana<sup>520</sup>.

Edith Stein já havia chegado, pela análise dos atos empáticos, à constatação de uma forma substancial humana geral que se individualiza em cada pessoa. Ela também cita a existência de um núcleo da personalidade em alguns momentos, por exemplo, quando fala que todo passo no reino dos valores é um passo no núcleo da própria personalidade, ou quando cita que existem algumas expressões corpóreas, especialmente as do rosto humano, que nos permite “dar uma mirada” no núcleo da pessoa, na sua alma.

---

<sup>519</sup> O “Eu” revela a forma interna do ser humano, o núcleo de sua alma, enquanto forma interna unitária ao corpo próprio vivente e à alma. Como se dá essa unidade? Edith Stein diz que o Eu não é idêntico ao corpo vivente próprio, mas ele *possui* um corpo vivente próprio e o *domina*. Posso dizer que eu sou em meu corpo vivente próprio, e idealmente posso distanciar-me dele e observá-lo do exterior. Da mesma forma que eu posso, pela fantasia, me afastar do meu corpo vivente próprio e “observá-lo” sentado em minha escrivaninha (Ver p. 57 e 58, nota 224), eu posso me “afastar” e observar meu ser corpóreo-anímico, permanecendo um “Eu”. O Eu está para além da dimensão puramente espiritual, dado que ele possui uma certa liberdade com relação a essa. Para explicitar ainda mais como se dá essa liberdade do Eu que habita no núcleo da alma, Edith Stein vai falar de uma “superfície” e uma “profundidade” da alma, cuidando para observar que não está tratando aqui de dimensões espaciais, mas usando esses termos como metáforas para falar de um “lugar” onde o Eu “sente-se em casa” e encontra-se em paz. Cada alma humana configura-se de um modo pessoal, só dela, dependendo do quão profundo ela habita na estrutura interna de sua alma. Edith Stein também diz que só nesse ponto mais profundo uma pessoa pode tomar decisões em plena consciência e liberdade. (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 85 e 86).

<sup>520</sup> Sem a existência do núcleo poderíamos retornar à concepção do idealismo alemão, de uma forma substancial de humanidade que se efetiva em seus membros particulares como elos de uma mesma corrente. A existência de um núcleo da personalidade permite mostrar que a individualidade está na essência da forma espiritual. Desse modo Edith Stein afirma e justifica tanto os elementos da visão idealista alemã de ser humano quanto os da visão da psicologia do profundo. E como essa individualidade se dá na forma autoconsciente, de um Eu, ela também agrega os elementos da filosofia existencialista heideggeriana, que fala de uma abertura espiritual no interior da forma humana. Ser pessoa é ser capaz de se reconhecer numa forma substancial geral, comum a todo gênero humano, mas individualizada, configurada de modo único e irrepetível.

Pela característica de nossa alma espiritual nós intuitivamente chegamos ao reconhecimento de uma forma substancial universal, comum a todo o gênero humano, mas também chegamos à consciência da própria individualidade. A consciência de ser um Eu diferente de todos os outros “Eus” e assim agir de modo realmente livre parece ancorar-se em uma dimensão mais profunda. Essa dimensão aparece em *A estrutura da pessoa humana* na forma de uma “força anímica” que se manifesta naquelas pessoas que conseguem penetrar no íntimo de sua alma e ali permanecer, independentemente do que vem do exterior.

Nesse ponto da alma, em seu núcleo, ela se diferencia da força característica da dimensão espiritual, manifestando o que nós identificamos na linguagem comum como uma “força de ânimo” (*Gemüt*). Aqui aparece indícios de um tipo de “legalidade anímica”<sup>521</sup>, diferente da legalidade espiritual que já foi identificada no texto de *O problema da empatia*. Edith Stein diz que podemos nos referir ao “ânimo” de modo geral como “a alma da alma”, que se origina da interioridade mais profunda da alma:

A “alma da alma” é uma realidade espiritual e a alma como totalidade é um ser espiritual. O que é peculiar nela é que possui uma interioridade, um centro, de onde ela pode sair para se encontrar com os objetos e aos quais se reporta quando os recebe do exterior, um centro de onde também pode sair de si mesmo, doando-se no exterior. Aqui encontramos o centro da existência humana<sup>522</sup>.

Após atingir o ponto máximo que uma metafísica cristã poderia almejar no âmbito eidético da especificidade da alma humana, considerando sua mobilidade ampliada ao mais profundo de sua alma, Edith Stein trata da

---

<sup>521</sup> Essa legalidade não será abordada em *A estrutura da pessoa humana* pois, para analisá-la, Edith Stein fala da necessidade de um complemento da consideração fenomenológica e metafísica cristã de ser humano. Antes de falar da necessidade desse complemento que nos levará à *Ciência da Cruz*, Edith Stein trata das consequências dessa análise da pessoa no âmbito social.

<sup>522</sup> „Die Seele der Seele’ ist etwas Geistiges; und die Seele als Ganzes ist ein geistiges Wesen, dessen Eigentümlichkeit es ist, ein Inneres zu haben, ein Zentrum, von dem sie ausgehen muß, um Gegenständen zu begegnen, ist das sie heimträgt, was sie von draußen gewinnt, und aus dem sie selbst auch nach außen spenden kann. Hier ist das Zentrum des menschlichen Daseins.“ (STEIN, *A estrutura da natureza humana*, p. 129).

dimensão social abordada em seu aspecto espiritual, revelando o mundo humano como um mundo da cultura. A dimensão individual e a social coexistem na pessoa humana e estão intimamente conectadas. Devido à mobilidade de sua alma, a sua capacidade de sair de si e retornar a si sem perder a individualidade, a pessoa individual é compreendida como ser histórico, comunitário e cultural:

O ser-aí do ser humano está aberto desde dentro, é um ser-aí *aberto para si mesmo*, mas precisamente por isso é também aberto *para fora* e é um *ser-aí aberto* que pode receber em si um mundo<sup>523</sup>.

A dupla abertura constitutiva do ser humano revela a sua capacidade de alcançar-se acima do finito, tanto individualmente quanto socialmente: individualmente ele se reconhece como pessoa e socialmente sabe que constitui com toda a humanidade uma comunidade espiritual.

### 1.5. A dimensão social da alma humana e abertura para Deus

A natureza espiritual do ser humano, por ser dotada de liberdade e dirigida para um fim (*telos*), é tal que lhe permite que o livre “caráter evolutivo” vivido individualmente influencie toda a comunidade humana<sup>524</sup>. Isso é devido à alma humana e à plasticidade de seu preenchimento que, apesar de sua estrutura imutável e essencial, é potencializada, tanto para o bem quanto para o mal, pelo fato de os seres humanos viverem por meio de relações intersubjetivas, afetando-se mutuamente, tal como foi desenvolvido no texto de

---

<sup>523</sup> „Menschendasein ist nach innen aufgebrochenes, *für sich selbst erschlossenes* Dasein, eben damit aber auch *nach außen aufgebrochenes und erschlossenes* Dasein, das eine Welt in sich aufnehmen kann.“ (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 32).

<sup>524</sup> A ideia cristã da possibilidade de conversão da humanidade corrobora com a visão do idealismo humanista sem negar a liberdade do ser humano que se encontra na ideia de finitude da filosofia existencial de Heidegger. Esse caráter evolutivo só é encontrado nas pessoas finitas, os seres humanos, e a ligação estreita entre eles também se deve à sua natureza ao mesmo tempo finita e espiritual. Toda humanidade é vista, pela luz da fé, como uma totalidade que possui uma mesma raiz, se dirige a um mesmo fim e está implicada em um mesmo destino. Podemos observar também nos animais algum tipo de comunidade de vida, mas a grande diferença é que neles não existe uma presença que transcenda o tempo e o espaço tal como ocorre nos seres espirituais. Pela revelação também sabemos que os espíritos puros (anjos e demônios) não pertencem à humanidade e não podem formar uma comunidade em que o bem ou o mal feito por um tem influência na salvação dos outros, tal como ocorre com os seres humanos. Cada um desses espíritos puros “está só diante de Deus”. (Idem, *ibidem*, p. 17).

O *problema da empatia*. Lá, Edith Stein apontou a capacidade que temos, devida à dimensão espiritual de nossa alma, de compartilhar e enriquecer nossas visões de mundo com a dos outros por meio do ato empático. Aqui, em *A estrutura da pessoa humana*, falará da mesma capacidade à luz da revelação, contando com a possibilidade da ação da graça divina por meio das relações intersubjetivas:

A natureza espiritual também permite a posse comum de bens espirituais objetivos e o desenvolvimento de uma pessoa por meio dos bens espirituais de outras. A posse objetiva é essencial para que se dê uma união que transcenda tempo e espaço<sup>525</sup>.

Por isso é muito importante que os seres humanos sejam educados<sup>526</sup> levando-se em conta a liberdade e as peculiaridades de cada um, sem perder de vista a perspectiva essencial de uma comunidade de destino de toda a humanidade, que faz com que cada um tenha responsabilidade com relação aos demais perante Deus.

Para Edith Stein<sup>527</sup>, a visão cristã de ser humano e a prática pedagógica que dela decorre não levam em consideração apenas o conhecimento advindo da revelação, iluminado pela fé, mas também lançam mão dos meios da ciência e do conhecimento natural humano, embora com cautela e tendo como meta a visão da essência da natureza humana tal como

---

<sup>525</sup> „Die Geistnatur macht auch gemeinsamen Besitz objektiver Geistesgüter möglich und Erschließung geistiger Güter durch eine Person für andere. Dieser objektive Besitz wesentlich für die Verbindung über Raum und Zeit hinweg.“ (Idem, ib, p. 17).

<sup>526</sup> A visão cristã de ser humano possibilita uma prática formativa que leve em conta as potencialidades e as limitações da natureza humana, assim como a liberdade de cada indivíduo para responder a seu modo, de acordo com seus valores, à ação do formador. E toda ação de formação deve se manter em direção à meta que o ser humano tende a realizar: criado à imagem e semelhança de Deus, pode se desenvolver como pessoa espiritual, assemelhando-se ao máximo àquela imagem que Ihe foi infundida por Deus, por meio de suas características únicas e irrepetíveis. O indivíduo já nasce dotado de uma alma com os seus respectivos estratos e com uma estrutura que Ihe é inata. Mas não nasce “acabado”, pois se encontra frente a diversas possibilidades de realização de seu próprio ser, que pode revelar ou não os seus estratos por meio da vivência dos valores e assim desenvolver mais ou menos a própria personalidade.

<sup>527</sup> A postura de Edith Stein explica por que primeiro apresentou as diferentes visões de ser humano a que chegou o conhecimento natural, mostrando as semelhança e diferenças com relação à visão cristã, que amplia o seu campo de análise com os dados sobre a essência da natureza humana advindos da revelação.

nos é oferecida pela revelação: a imagem do ser humano íntegro, criado bom em sua natureza, mas habitado pelo mal por causa da queda. A dualidade existencial do ser humano não poderia ser superada, o que o levaria naturalmente à angústia da consciência de sua finitude, não fosse Deus ter nos amado a ponto de enviar seu próprio Filho para resgatar nossas almas, imprimindo nelas a luz divina, capacitando-as a buscar Deus na liberdade da consciência e responder ao apelo divino com amor.

Edith Stein finaliza sua apresentação da visão cristã da natureza humana lembrando que ela está fundamentada tanto na dimensão material quanto espiritual do ser humano, ambas vistas de modo individual e comunitário. Isso só é possível por causa da graça que deriva da posição que cada pessoa tem com relação a Cristo, como membros de um corpo que o tem por chefe e cabeça. Pelo conhecimento de Jesus Cristo como fundamento ontológico<sup>528</sup> da unidade dos seres humanos, a constituição intersubjetiva que já tinha sido realçada no estudo sobre a empatia adquire aqui uma estatura ainda mais essencial e profunda: o ser humano não apenas se conhece ao se reconhecer no outro, mas o reconhecimento mútuo possui raízes profundas no interior da própria alma. Se elas forem analisadas sem preconceitos, de modo fenomenológico, nos levarão a perceber a presença de Deus no interior de toda alma humana e nos conduzirão à consciência de que também devemos a ele o fato de não vivermos isolados, mas nos constituirmos como um povo.

## **1.6. A necessidade de complemento da consideração filosófica de ser humano**

Ao refletir mais profundamente sobre a abertura do ser humano, visto que leva em sua essência uma eterna busca pelo ser, tal como nos revela a metafísica existencial de Heidegger, Edith Stein conclui que ela nos é dada por Deus. Só é possível compreender a essência dessa afirmação se aceitarmos “complementar” a análise fenomenológica da estrutura da pessoa humana com

---

<sup>528</sup> O logos eterno é o fundamento ontológico da unidade entre os seres humanos e é também o que torna a educação sensata possível („*Der Ewige Logos est die Seinsgrundlage für die Einheit der Menschheit, die Erziehung sinnvoll und möglich macht*“). (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 17).

dados oriundos da teologia cristã ou se nos dispusermos a responder com liberdade ao chamado de Deus para um encontro com ele<sup>529</sup>.

Edith Stein apresenta no final de suas lições a necessidade de “complementar” a antropologia filosófica de base fenomenológica com uma teologia antropológica e uma metafísica<sup>530</sup>:

Uma doutrina geral do ser não pode limitar-se ao ser criado, mas deve levar em consideração a diferença entre o ser criado e aquele incriado e qual a relação que existe entre eles. [...] A antropologia filosófica, pois, tem necessidade de um complemento da antropologia *teológica*. Da filosofia e da teologia se alça o edifício da *metafísica cristã* que traça uma imagem global do mundo real<sup>531</sup>.

Ao falar da necessidade de uma complementaridade (*Ergänzungsbedürftigkeit*)<sup>532</sup> da consideração filosófica do ser humano, Edith

---

<sup>529</sup> Para Edith Stein, mesmo pressupondo a experiência do encontro pessoal com Deus-pessoa, a pergunta sobre esse ser que busca Deus ainda se dá no âmbito da razão natural e pode ser investigada de modo eidético pela fenomenologia, iluminada com os elementos da visão cristã de ser humano.

<sup>530</sup> Nós acreditamos que a necessidade de um complemento apontada por Edith Stein resulta de duas constatações vivenciadas por ela ao longo dos anos: (1) a fenomenologia corre o risco de desembocar numa filosofia da existência finita, tal como aconteceu com Heidegger, se insistir em permanecer apenas no âmbito do ser finito; (2) a verdade sobre a essência da natureza humana pode atingir uma forma ainda mais desenvolvida e profunda se levar em consideração a essência do ser humano tal como é apresentada pela teologia que, vista de modo eidético, desvela uma metafísica cristã. Nós abordamos de que modo a primeira constatação, de tipo teórico, foi sendo transformada em uma constatação vivencial à medida que ela foi aprofundando a sua postura fenomenológica frente ao fenômeno religioso. A complementaridade das duas posturas, teórica e vivencial, aparecerá de modo mais evidente ao seguirmos a análise do conceito de alma tal como ela aparece no texto de *A estrutura da pessoa humana*.

<sup>531</sup> „Eine allgemeine Seinslehre die sich nicht auf das geschaffene Sein beschränkt, sondern muß den Unterschied von geschaffenem und ungeschaffenem Sein und das Verhältnis beider berücksichtigen. [...] So bedarf die philosophische Anthropologie der Ergänzung durch eine *theologische*. Aus Philosophie und Theologie ist das Gebäude der *christlichen* Metaphysik errichtet, die ein Gesamtbild der realen Welt entwirft.“ (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 26). A palavra “real” aparece aqui vinculada ao mundo como sinônimo de “essência”. Essa identidade entre realidade e essência se encontra tanto na fenomenologia de Husserl quanto na filosofia aristotélico-tomista, e se contrapõe com a visão da filosofia moderna que tende a separar o âmbito da racionalidade (que capta as essências) do âmbito da experiência (que se constitui na realidade empírica). As semelhanças da fenomenologia e da escolástica identificadas por Edith Stein e sua contraposição com as filosofias modernas aparecem ilustradas no texto que ela escreveu colocando Edmund Husserl e Tomás de Aquino em diálogo.

<sup>532</sup> Importante notar o significado dessas duas palavras alemãs que aparecem unidas: *Ergänzung* e *Bedürftigkeit*. *Ergänzung* significa complemento, mas não no sentido de algo a ser agregado de fora e sim algo que é necessário para que ocorra a realização completa

Stein não aponta para uma falha ou inadequação da consideração filosófica a que chegou por meio da fenomenologia, mas acredita que a análise fenomenológica da estrutura essencial da pessoa humana possibilita, por fidelidade à natureza mesma da fenomenologia, investigar a nova constatação por meio da análise da experiência religiosa. Nela, o ser humano passa a ser visto como ser finito e dependente de Deus, o ser eterno. Como a vinculação essencial e existencial entre ser finito e ser eterno é um dado novo para a análise fenomenológica, e só revelado pela experiência religiosa, é natural que a fenomenologia também se debruce sobre ele; não há nenhum conflito de “disciplinas”, nem ingerências no agir livre da filosofia. Em outras palavras, a verdade filosófica, por sua própria essência, abre-se para investigar, e eventualmente acolher, a revelação por meio da qual Deus desvela ao homem sua realidade divina, que não é acessível ao espírito humano unicamente com suas próprias forças.

No final de *A estrutura da pessoa humana*, Edith Stein nos assegura que não está propondo que a filosofia se torne teologia para obter uma maior compreensão da natureza do ser humano, mas propõe que a razão natural – devidamente depurada de seus preconceitos filosóficos através do método fenomenológico – aceite, humildemente, deixar-se iluminar pelas verdades da fé revelada, à medida que essas não lhe parecerem incompreensíveis:

Os mistérios são parte e base da fé católica e pertence à ideia de mistério a inacessibilidade para o conhecimento natural. Essa inacessibilidade não significa incompreensibilidade. Pelo contrário, a verdade revelada é uma *verdade*, uma verdade para nós [que aceitamos ir além da consciência natural], *tornada visível*. Desse modo obtemos um *conhecimento* quando tornamos nossa, interiormente, uma verdade de fé. A inacessibilidade para a consciência natural aponta para a necessidade da luz sobrenatural para levar ao conhecimento do mistério<sup>533</sup>.

---

(*Vervollständigung*) do que está em questão, no caso, da consideração filosófica do ser humano. *Bedürftigkeit* indica uma necessidade no sentido de uma carência que deixa transparecer a necessidade de um “preenchimento”.

<sup>533</sup> „Katholischer Glaube steht und fällt mit den *Mysterien*, und zur Idee des Mysteriums gehört die Unzugänglichkeit für natürliche Erkenntnis. Diese Unzugänglichkeit bedeutet nicht Unbegreiflichkeit. Die Offenbarungswahrheit ist ja *Wahrheit* und für uns *offenbar gewordene Wahrheit*. Und so gewinnen wir *Erkenntnis*, wenn wir eine Glaubenswahrheit uns innerlich zu eigen machen. Die Unzugänglichkeit für natürliche Erkenntnis besagt, daß



Edith Stein entende que a compreensão ontológica do ser humano na sua estrutura essencial aponta para a necessidade de um complemento da reflexão filosófica por meio da fé revelada, mas isso não transforma a filosofia na teologia, tampouco coloca a teologia como superior ou mais abrangente do que a filosofia. Ela procura trazer à luz aquilo que vivenciou em sua própria vida: para apreender a complexidade da natureza humana e do mistério da liberdade pessoal a razão natural necessita do auxílio da fé revelada.

## §2. Alma e liberdade em *Ciência da Cruz*

Em *Ciência da cruz*<sup>534</sup>, Edith Stein trata do tema da alma e da liberdade, mas de um modo diferente do que fez no *Estudo sobre a empatia* e em *A estrutura da pessoa humana*. Embora mantenha como pano de fundo seu conhecimento sobre a natureza humana obtida por meio da análise fenomenológica e da metafísica cristã, complementado com a concepção de pessoa humana da teologia<sup>535</sup>, trata-se aqui de uma obra de caráter existencial.

Naquele período de sua vida, Edith Stein já estava no Carmelo e havia feito a experiência de um encontro pessoal com Deus no íntimo de sua alma, vivenciando a real possibilidade do espírito entrar em relação mútua com outro espírito<sup>536</sup>. Sabia que esse encontro se realizava no íntimo da alma humana e que ela só poderia, às apalpadelas, penetrar na experiência profunda, sem desvelá-la por inteiro. O modo como se dá a efetiva relação do ser humano com o seu Criador permanece para a natureza humana um grande mistério, mas um mistério que atrai o ser humano de modo irresistível. Ao menos é isso

---

wir eines übernatürlichen Lichtes bedürfen, und zur Erkenntnis des Mysteriums gelangen.“ (STEIN, *A estrutura da pessoa humana*, p. 161 e 162).

<sup>534</sup> STEIN, Op. cit., p. 263.

<sup>535</sup> Edith Stein, após ter aplicado suas lições sobre *A estrutura da pessoa humana* e antes de ter decidido entrar para o Carmelo, redige um novo curso para ser ministrado no semestre de verão de 1933 no Instituto de Pedagogia Científica de Münster. Ele seria o complemento das lições sobre *A estrutura da pessoa humana*, tal como havia indicado no final do seu curso. O roteiro dessas lições foi redigido entre fevereiro e maio de 1933, mas não pôde ser ministrado. Em janeiro de 1933, Hitler se torna Chanceler do Reich. Em abril do mesmo ano, Edith Stein é obrigada a abandonar a universidade por ser judia. O manuscrito de 577 páginas aborda a concepção cristã de ser humano à luz da fé cristã e tem por título *O que é o homem? A antropologia da doutrina católica da fé*. (STEIN, E. *Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie*. ESW XVII. Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1994). Ver Capítulo III, Parte I, §1.6.

<sup>536</sup> Ver Capítulo II, p.107, nota 403.

que relatam as pessoas que viveram a relação com Deus em um alto grau de intimidade, os santos. Eles afirmam que o encontro com Deus deixa sempre uma paz e alegria profundas<sup>537</sup>, assim como uma marca tão clara e indelével de certeza na alma que é praticamente impossível se furtar de falar sobre o ocorrido. Mas como é uma experiência que ultrapassa a capacidade de compreensão do espírito humano e a capacidade natural de nossa linguagem, os santos geralmente recorrem à linguagem poética e simbólica em seus relatos. Essa foi a experiência de São João da Cruz, de Santa Teresa D'Ávila<sup>538</sup> e a de tantos outros santos.

Em outubro de 1940, Edith Stein é convidada pela priora do Carmelo de Echt, Irmã Ambrosia Antonia Engelmann, a escrever uma obra sobre a vida de São João da Cruz para festejar o quarto centenário de nascimento do Santo em 1942. Por um ano Edith Stein recolhe várias fontes e se propõe a fazer a leitura dos seus escritos a partir dos originais em espanhol, cotejando-o com diferentes traduções. Ela começa a redação propriamente dita no final de 1941 e trabalha nela durante os nove meses em que ainda permanece no Carmelo de Echt até ser levada pela Gestapo para um campo de concentração<sup>539</sup>.

Edith Stein se tornou uma monja carmelita que permanece com o olhar de fenomenóloga e ao se debruçar sobre “a coisa nela mesma” – a relação da pessoa humana com Deus por meio da experiência mística – ela se propõe a expor de modo eidético o que se deixa desvelar no fenômeno da experiência mística. O simples convite para fazer uma biografia e uma análise dos escritos místicos de São João da Cruz adquire para Edith Stein, desde o início da

---

<sup>537</sup> Essa paz e alegria serão identificadas por Edith Stein com a energia vital que brota do interior da alma.

<sup>538</sup> Embora a obra *Ciência da cruz* trate da vida e obra de São João da Cruz, Edith Stein se reporta várias vezes nesse texto à analogia de Santa Teresa de ser a alma como um castelo com vários aposentos, onde Deus se encontra no mais interior, que ela denomina de “sétima morada”. Já havia escrito uma pequena análise da obra de Santa Teresa, intitulada: *O castelo interior*, e que seria editado como um apêndice a sua obra *Ser finito e ser eterno*. O texto apenas foi publicado em 1962. (ESW VI). Os dois santos foram contemporâneos, reformaram juntos a ordem carmelita e tiveram a experiência da união mística com Deus. Edith Stein os coloca lado a lado em suas interpretações.

<sup>539</sup> Não entraremos aqui na questão se essa obra pode ser considerada uma obra incompleta ou acabada. Apenas queremos assinalar a tempo relativamente curto que Edith Stein teve para redigi-la, levando-se em consideração que ela só escrevia duas horas por dia, período que as monjas tinham livre para descanso e outras atividades pessoais.

redação, a forma de uma “teoria” no sentido que ela descreveria na Introdução, sob o modo de uma “ciência da cruz”:

Quando falamos em *Ciência da cruz*, não devemos entender “ciência” no sentido comum da palavra: não se trata de uma simples “teoria”, ou seja, de uma pura relação – verdadeira ou pretendida – de asserções verdadeiras, nem de uma construção ideal fundamentada em pensamentos coerentes. Ela é uma verdade bem conhecida – uma teologia da cruz – porém viva, efetiva e eficaz: como um grão de trigo que é lançado na alma, deita raízes e cresce, dando-lhe um selo característico e determinando-a em suas ações e omissões, de tal modo que por elas resplandece e se manifesta. É nesse sentido que se fala de uma “ciência dos santos” e que falamos de ciência da *cruz*. Dessa forma e energia vital brota, da mais profunda interioridade [da alma], a concepção de vida, a imagem de Deus e do mundo humano, podendo assim encontrar sua expressão em uma concepção, uma “teoria”. Nós encontramos isso sedimentado na doutrina de nosso santo padre João da Cruz<sup>540</sup>.

Ela parte da natureza humana, especialmente da alma, visto que é identificada por São João da Cruz e Santa Teresa como o “lugar” onde se dá esse encontro com Deus. Por isso, Edith Stein introduz a *Ciência da cruz* apresentando seus pressupostos, tal como foram trabalhados em *A estrutura da pessoa humana*: (1) a natureza humana manifesta sinais de se encontrar em um estado decaído; (2) esse estado nos impossibilita aprender os fatos segundo o seu real valor e reagir adequadamente a eles; (3) tal incapacidade

---

<sup>540</sup> „Wenn wir von ‚Kreuzeswissenschaft‘ sprechen, so ist das nicht im üblichen Sinn von ‚Wissenschaft‘ zu verstehen: sie ist keine bloße Theorie, d.h. kein reiner Zusammenhang von – wirklich oder vermeintlich – wahren Sätzen, kein in gesetzmäßigen Denkschritten aufgeführtes ideales Gebäude. Sie ist wohlerkannte Wahrheit – eine Theologie des Kreuzes –, aber lebendige, wirkliche und wirksame Wahrheit: einem Samenkorn gleich wird sie in die Seele gesenkt, schlägt darin Wurzeln und wächst, gibt der Seele ein bestimmtes Gepräge und bestimmt sie in ihren Tun und Lassen, so daß sie aus dem Tun und Lassen hervorstrahlt und erkennbar wird. In diesem Sinn spricht man von einer ‚Wissenschaft der Heiligen‘ und sprechen wir von Kreuzeswissenschaft. Dieser lebendigen Form und Kraft im tiefsten Innern entspringt auch die Lebensauffassung, das Gottes- und Weltbild des Menschen, und so kann sie Ausdruck finden in einem Gedankenbilde, einer ‚Theorie‘. Einen solchen Niederschlag haben wir in der Lehre unseres hl. Vater Johannes vor uns“. Essa citação encontra-se na Introdução de *Ciência da cruz*: “*Sentido e fundamentos originários da Ciência da Cruz. “Einleitung: sinne und Entstehungsgrundlagen der Kreuzeswissenschaft“.* (STEIN, *Ciência da Cruz*, p.5).

tem sua origem tanto no nosso intelecto, que é limitado, quanto em nossa vontade fraca<sup>541</sup>.

Apesar das limitações serem comuns a todo o gênero humano, também é um fato que existem pessoas que conseguem atingir um alto grau de sensibilidade com relação ao valor real das coisas e pessoas e, ao mesmo tempo, reagem de outro modo às grandes alegrias e dores que advêm da vida humana. Edith Stein identifica essa característica empática específica na “objetividade dos santos”<sup>542</sup>, e a define como uma “receptividade interna e primária da alma, renascida pelo Espírito Santo”<sup>543</sup>:

o que nela penetra, ela o acolhe de forma adequada e na profundidade correspondente; encontra nela – não impedida por nenhum falso intumescimento nem entorpecimento – a força viva, móvel e disposta a ser formada e que deseja se deixar dirigir e moldar com facilidade e alegria pelo que recebeu<sup>544</sup>.

Reconhecemos na citação os elementos essenciais a toda alma que Edith Stein identifica em *A estrutura da pessoa humana*: a forma (interna), a força e a matéria. Também aparece o tema da mobilidade da alma e sua relação com os valores que ela é capaz de identificar claramente e aprofundar em seus estratos correspondentes, tal como ela apresentou em *Problema da empatia*. Acrescenta ainda que tal característica também pode ser encontrada

---

<sup>541</sup> Esses pressupostos são abordados na *A estrutura da pessoa humana* quando Edith Stein fala da concepção de ser humano da metafísica cristã e de que modo ela supera as limitações das visões de ser humano do idealismo alemão, da psicologia do profundo e da filosofia existencial de Heidegger com elementos que surgem com a revelação: Deus, que nos criou dotados de liberdade, enviou o seu Filho único para salvar nossa natureza decaída pelo pecado dos primeiros pais para que nós pudéssemos contar com a graça divina e responder livremente a ela. Esses conceitos, por sua vez, podem ser demonstrados como não entrando em contradição com uma concepção integral da natureza humana e de sua estrutura.

<sup>542</sup> Objetividade (*Sachlichkeit*) deve ser entendida aqui no sentido de “realismo”, da capacidade de ir “diretos às coisas” (Sache), tal como propõe a fenomenologia. (STEIN, *Ciência da Cruz*, p. 6).

<sup>543</sup> „Die ursprüngliche innere Empfänglichkeit der aus dem Heiligen Geist wiedergeborenen Seele.“ (Idem, *ibidem*).

<sup>544</sup> „[...] was an sie herantritt das nimmt sie in der angemessenen Weise und in der entsprechenden Tiefe auf; und es findet in ihr eine durch keine verkehrten Hemmungen und Erstarrungen behinderte, lebendige, bewegliche und formungsbereite Kraft, die sich durch das Aufgenommene leicht und freudig prägen und leiten läßt.“ (Idem, *ib.*).

nas crianças, pois elas acolhem simplesmente as impressões que vêm ao seu encontro e respondem com uma energia não debilitada e com vitalidade espontânea<sup>545</sup>.

Por fim Edith Stein justifica que São João da Cruz, além de ser uma alma agraciada por Deus e ter uma energia e objetividade típica dos santos e das crianças, é um artista. Ele se expressa por meio de poemas, escritos em uma linguagem poética com forte caráter simbólico. Seus escritos místicos foram escritos por ele a partir da interpretação de seus próprios poemas, que visam retratar a relação com Deus em uma linguagem simbólica:

[...] uma plenitude infinita de sentido que vai até onde alcança o conhecimento humano, apreende algo, o torna manifesto e o expressa de tal modo que faz ressoar misteriosamente a totalidade da plenitude de sentido, inesgotável para o conhecimento humano<sup>546</sup>.

É a plenitude de sentido sobre a alma humana e sua relação livre com Deus que será abordada em *Ciência da cruz*, especialmente no final da segunda parte da *Doutrina da cruz*, na qual se dá a transição da “noite dos sentidos” para a “glória da ressurreição”<sup>547</sup>. Edith Stein vai abordar da estrutura

---

<sup>545</sup> Essa descrição se assemelha ao que Edith Stein identificou no final a *Estrutura* como “força de ânimo da alma”, e que nós identificamos como uma legalidade tipicamente anímica, que para ser abordada precisaria contar como complemento da teologia.

<sup>546</sup> „[...] es ist aus der unendlichen Fülle des Sinnes, in die jede menschliche Erkenntnis vorstößt, etwas darin erfaßt und ausgesprochen und spricht daraus; und zwar so, daß die gesamte Sinnfülle, die für alle menschliche Erkenntnis unerschöpflich ist, geheimnisvoll darin anklingt.“ (STEIN, *Ciência da Cruz*, p. 7).

<sup>547</sup> É pedido a São João da Cruz, assim como Santa Teresa, enquanto reformadores da Ordem Carmelita e superiores de vários conventos, a relatar para os seus monges e monjas o caminho espiritual que fizeram até chegar a esse encontro com Deus no íntimo da alma. Santa Teresa falará da alma humana como um castelo e o percurso será identificado com um penetrar nos aposentos ou moradas do castelo até chegar no seu centro, onde enfim a alma encontra Deus. São João vai utilizar outras figuras, mas falará desse mesmo percurso. O início dele é identificado como a noite escura dos sentidos, em que a alma precisa se libertar ativamente das amarras que carrega em seu apego desmesurado às coisas que não são perenes e essenciais. Ela dirá que nesse ponto a alma começa a carregar a cruz, semelhante ao que acontece com Jesus. Mas da noite dos sentidos, se ela quer, por livre vontade e atraída por Deus, penetrar ainda mais profundamente em sua alma, precisa passar pela noite do espírito. Nela, deverá se livrar do apego às suas faculdades espirituais, e levará agora uma cruz ainda mais pesada. No fim dessa segunda etapa, constatará a insuficiência tanto do conhecimento natural quanto do conhecimento sobrenatural como meio de união com Deus. Por fim, se quiser livremente continuar esse percurso no seu interior, sentindo-se atraída por Deus – o

da alma e do seu relacionamento com Deus. Ela mostra como uma análise profunda da alma humana nos permite identificar em sua essência a coexistência das dimensões individual e social da pessoa humana. É do íntimo da dimensão espiritual, que faz com que todo ser humano participe da vida do Espírito transcendente – Deus – que se encontra o princípio de individualização de cada pessoa humana. Veremos como ela desenvolve a análise no subitem em que trata da *Alma no reino do espírito e dos espíritos*<sup>548</sup>.

## 2.1. A alma no reino do Espírito

Edith Stein falará da estrutura da alma, partindo do seu conceito mais geral, visto aqui como substância espiritual<sup>549</sup>, que se encontra tanto nos seres humanos quanto nos espíritos puros criados (anjos bons e maus). Em Deus a dimensão espiritual identifica-se com a sua essência e por isso só ele pode ser

---

*Amado da Alma* – e contando com a Graça, chegará com ele à glória da ressurreição, relatada por São João da Cruz nos poemas “Nas chamas do amor divino” e “Cântico espiritual”. Esse modo de tratar o caminho da relação mística pode ser interpretado no âmbito eidético, colocando entre parênteses as particularidades do percurso intelectual e do místico, como semelhante às duas reduções propostas por Husserl. Para se alcançar a essência ou o sentido das coisas nelas mesmas precisamos das duas reduções: a redução eidética corresponderia à noite dos sentidos e nos permite identificar a dimensão noemática da alma, o seu lado objetivo, e a noite do espírito seria a redução ao sujeito transcendental que nos coloca diante de sua dimensão subjetiva ou noética. É por essa dimensão subjetiva interior que a alma pode penetrar no seu núcleo e aí encontrar-se com Deus.

<sup>548</sup> „Die Seele im Reich des Geistes und der Geister.“ (STEIN, *Ciência da Cruz*, p. 126-155). Mais adiante no texto Edith Stein justifica a expressão “reino do espírito” dado a dimensão espiritual incluir sempre a possibilidade da relação das partes – os espíritos criados – com o todo – Deus, espírito puro. A na dimensão comunitária, vista aqui de modo transcendente, faz parte da essência do espírito. Isso aparece explícito no final da *Estrutura*, quando Edith Stein trata da dimensão social da pessoa. O mesmo tema é desenvolvido em *O problema da empatia*, quando a relação intersubjetiva entre dois indivíduos psicofísicos revela que existe uma outra dimensão da natureza humana a ser identificada, a espiritual. Essa visão de pessoa espiritual coincide com a visão do idealismo alemão que, infelizmente, para enfatizá-la se vê obrigada a descartar a dimensão individual.

<sup>549</sup> Edith Stein parte na análise da *A estrutura da pessoa humana* do ponto em que havia chegado, e apenas esboçado, no final de *O problema da empatia*: a alma humana como substância, analisada fenomenologicamente nas relações intersubjetivas e na individualidade humana, manifesta-se também como a forma do espírito propriamente dita, tanto individual quanto universal. Ao redigir *Ciência da cruz* ela já tinha explorado ao máximo a análise da dimensão espiritual da pessoa humana, especialmente na sua obra *Ser finito e ser eterno*. Ela parte, pois, da alma não apenas como “forma do espírito”, mas também como sua “matéria”, ou seja, sua “substância”. Falta-lhe agora falar da “força da alma”, o terceiro elemento que ela identificara na estrutura essencial do conceito aristotélico-tomista de alma. A força da alma havia aparecido em sua análise da estrutura da pessoa humana apenas de modo apenas geral, sob a forma de uma energia vital próprio, o estado de ânimo.

chamado em um sentido próprio de espírito, ou ainda, espírito puro. Deus é espírito puro, em sentido próprio como tal, pois ele é o protótipo (*Urbild*) de todo ser espiritual<sup>550</sup>.

Partindo do que Deus é podemos entender, em sentido próprio, o que significa espírito. Trata-se de um mistério que nos envolve constantemente, pois diz respeito ao nosso próprio ser<sup>551</sup>. Mas nós podemos ter uma relativa penetração no mistério de Deus, o que ocorre de duas maneiras: (1) como o nosso próprio ser também é espiritual, ao nos conhecermos também conheceremos, em parte, o que ele é<sup>552</sup>; (2) também conseguimos fazê-lo, de modo relativo, na relação com os outros seres, porque todos eles, sendo portadores de sentido e espiritualmente compreensíveis, têm uma parcela de ser espiritual<sup>553</sup>. Podemos também tentar aumentar o nosso conhecimento de Deus por meio de nosso conhecimento, confrontando o modo de ser das criaturas com o que podemos compreender do criador<sup>554</sup>:

À medida que aumenta nosso conhecimento de Deus, esse mistério vai-se desvendando em nível mais profundo; mas nunca é completamente desvendado, ou seja, jamais deixa de constituir um mistério<sup>555</sup>.

---

<sup>550</sup> Idem, ibidem. Nesse ponto do texto Edith Stein coloca uma nota remetendo-se ao que foi desenvolvido sobre esse tema em *Ser finito e ser eterno*. Essa obra, embora tenha sido indicada aqui, foi publicada apenas postumamente em 1950, acabada a perseguição nazista.

<sup>551</sup> Ou seja, quando dizemos que o ser humano é espírito, não estamos usando essa palavra em sentido próprio, pois até onde conseguimos identificar, espírito é uma dimensão do ser humano, coexistindo com as dimensões corpórea e anímica. O sentido realmente próprio é o do espírito divino, no qual não há inabituação da matéria corpórea nem de algo como uma dimensão vegetativa e psíquica (alma).

<sup>552</sup> Esse conhecimento foi desenvolvido até o seu limite possível nas lições sobre a estrutura da pessoa humana.

<sup>553</sup> Esse foi o tema desenvolvido em *O problema da empatia*, que ao final instigou Edith Stein a se questionar sobre a possibilidade do relacionamento espiritual não apenas entre seres humano, mas também entre esses e os espíritos.

<sup>554</sup> Esse foi o intuito de escrever uma ontologia fundamental na forma que aparece em *Ser finito e ser eterno*, cujo subtítulo é: “ensaio de uma ascensão ao sentido do ser”.

<sup>555</sup> „Aber es entschleiern sich tiefer im Maß unserer Gotteserkenntnis, ohne sich jemals ganz zu entschleiern, d.h. ohne daß es aufhörte, geheimnis zu sein.“ (STEIN, *Ciência da Cruz*, p.127).

Edith Stein coloca aqui, em poucas palavras, as conclusões a que chegou em *Ser finito e ser eterno*: o espírito de Deus é perfeitamente transparente para si próprio; dispõe de si com absoluta liberdade de existir por si próprio; exterioriza-se livremente e, não obstante permanece em si; é o fundamento de qualquer ser exterior a si, pois atinge, penetra e domina todo e qualquer ser. O espírito criado é uma imagem limitada (*Abbild*) de Deus, pois: sendo imagem, é semelhante a Deus; sendo limitado, é o contrário dele (*Widerspiel*); possui maior ou menor capacidade de receber a Deus e, por fim, encontra a sua mais sublime forma (*Form*) na união com Deus <sup>556</sup>. Quando o espírito se une a Deus se torna possível a entrega mútua, livre e pessoal.

Desse ponto Edith Stein diz que é possível explicitar o que se entende quando falamos de um reino do espírito e do reino dos espíritos: em sentido geral, o termo “espírito” tal como está sendo tratado aqui, abrange mais do que a totalidade dos espíritos, pois inclui tudo quanto é elemento espiritual, ou seja, em certo sentido, todos os seres. Mas quando falamos do reino dos espíritos, no plural, estamos tratando de uma certa “hierarquia” ou forma de organização da substância espiritual<sup>557</sup>: os seres espirituais (os espíritos) *personais* têm importância de primeira ordem, mas é Deus quem ocupa o primeiro lugar, excedendo infinitamente a todo ser espiritual e a todos os espíritos. Deus é o fundamento que sustenta todo o ser, dando-lhe existência e conservando-o. Conseqüentemente, um espírito criado só pode elevar-se até ele (Deus) erguendo-se acima de si mesmo e aquele que a ele subir encontra nele, simultaneamente, seu apoio seguro.

## **2.2. A alma em seu relacionamento com Deus e com os espíritos criados**

No caso do ser humano, diferentemente do que constatamos nos espíritos puros criados, podemos identificar a alma como uma unidade substancial que se distingue, em sentido específico, da dimensão espiritual<sup>558</sup>.

---

<sup>556</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>557</sup> Essa expressão deve ser compreendida apenas em âmbito eidético, senão cairíamos numa concepção panteísta de Deus. Não é por acaso que São João da Cruz, assim como Santa Teresa, tiveram seus escritos proibidos pela igreja na época.

<sup>558</sup> A diferença entre a dimensão da alma como forma do espírito e a alma propriamente dita, tal como se manifesta em seu núcleo é apenas insinuada no final a *Estrutura*, mas aqui ela



Se olharmos a própria estrutura da alma, não levando em conta a diferença entre a natureza do ser espiritual humano e a natureza dos seres espirituais criados, vemos que ela aponta para algo que está para além da dimensão especificamente humana espiritual<sup>559</sup>. Essas duas interpretações da alma humana, uma obtida pela revelação avalizada pela teologia, a outra obtida pela análise fenomenológico-metafísica da estrutura da alma, estão de acordo em afirmar a peculiaridade própria da alma humana.

Edith Stein segue adiante na análise da alma, abordando-a agora em sua dimensão individual. Na estrutura da alma ela aparece inicialmente como forma interna do corpo que o vivifica; mas se olharmos com mais atenção veremos que ela também possui um interior e um exterior: o seu interior é o íntimo da alma, sua essência, o lugar onde ela se encontra “em casa”<sup>560</sup>. Ela também tem um exterior no sentido que toda alma é capaz de sair de si por meio de suas potências espirituais – intelecto, memória e vontade – e exercer uma atividade sensível, que é inferior a ela mesma. Aqui aparece como uma peculiaridade da alma o seu modo de relação com o exterior de si: aquilo que ela encontra no seu exterior é absorvido por ela e, por sua vez, a absorve. Determina-a em suas ações e condutas e em certo sentido limita-lhe a liberdade, mas não inteiramente, ou seja, o que vem de fora não pode penetrar no íntimo da alma<sup>561</sup>, mas pode mantê-la afastada do seu próprio íntimo. Esse é o ponto mais exterior que a alma pode chegar.

---

aparece como uma “totalidade plena de sentido”, mesmo sem perder o seu caráter de mistério.

<sup>559</sup> Edith Stein trata longamente o tema da natureza espiritual da alma em sua obra *Ser finito e ser eterno* onde apresenta uma “ontologia fundamental” em moldes fenomenológicos a partir de uma metafísica cristã. Lá ela desenvolve a análise da natureza humana do modo mais profundo a que consegue chegar por meio do conhecimento humano. Em *Ciência da Cruz*, apoiada na linguagem poética e mística de São João da Cruz e de Santa Teresa D’Ávila ela poderá dar um passo a mais na expressão da natureza da alma humana, obtida por meio da análise do relacionamento desta com Deus, seu Criador.

<sup>560</sup> „[...] ist sie eigentlich zu Hause“. (STEIN, *Ciência da Cruz*, p. 126).

<sup>561</sup> As duas primeiras características foram desenvolvidas tanto em *O problema da empatia* como em *A estruturada pessoa humana*, e a terceira também, especialmente na constatação da impossibilidade de um ato empático se dar de modo originário, o que significar que um indivíduo pode penetrar no interior da vida de outro. Aqui Edith Stein trata dessa questão na relação entre os seres humanos enquanto espíritos finitos e os espíritos puros criados (anjos). O interior da alma será chamado por ela de um “santuário” onde tampouco os espíritos podem penetrar.

Existe outra peculiaridade da alma: o seu movimento se dá de um modo próprio, pois para descer, penetrar no seu íntimo ou entrar em sua casa, ela precisa subir ao encontro de Deus. O encontro da alma com Deus se dá no seu ponto mais interior, e ele pode ocorrer de duas maneiras: (1) ela se eleva por si mesma a Deus por meio da oração e contemplação; (2) Deus a eleva acima de si, tal como ocorre nos casos de união mística relatados por São João da Cruz e Santa Teresa D'Ávila. Para o conhecimento humano isso parece contraditório, explicita Edith Stein, mas corresponde à realidade e se funda na relação que existe entre o reino espiritual e Deus<sup>562</sup>.

São João da Cruz define Deus como o ponto mais profundo da alma, o seu “ponto de repouso” (“*Ruhepunkt*”)<sup>563</sup>. Segundo Edith Stein a imagem espacial que vê Deus como o centro de gravidade da alma é tomada pelo Santo das ciências naturais de sua época, que identificaram o centro da terra como o ponto de maior atração dos corpos: uma pedra que estaria enterrada já teria alcançado um certo repouso, mas ainda não teria chegado ao ponto de repouso absoluto, pois continuaria tendo capacidade, força e tendência para uma queda mais profunda, que a levasse até o centro da terra<sup>564</sup>.

Da mesma forma acontece com a alma, que só encontra o seu ponto de repouso absoluto ao conhecer, amar e gozar a Deus com todas as suas forças. É no relaxamento de sua força que se constitui seu equilíbrio. Mas os santos concordam que esse encontro não se realiza plenamente nesta vida: mesmo que pela graça divina a alma tenha encontrado um ponto de repouso, não terá atingido o máximo; ainda é possível para ela penetrar em Deus cada vez mais profundamente, pois a força que a atrai é o amor que nesta terra pode alcançar sempre graus maiores.

Cabe agora falar como se dá a força do íntimo da alma para São João da Cruz: (1) quanto maior o grau de amor, tanto mais intimamente a alma é

---

<sup>562</sup> STEIN, *Ciência da Cruz*, p.127.

<sup>563</sup> Idem, *ibidem*, p.128.

<sup>564</sup> Para Edith Stein o fato de a ciência natural ter evoluído na sua concepção da força da gravidade sobre os corpos não invalida a imagem usada por São João da Cruz, visto que ao comparar a força de atração dos corpos ao centro da terra com a força de atração de Deus ao seu núcleo, ele não estava se referindo ao que constatamos no âmbito fenomenal e sim ao âmbito eidético.

possuída por Deus; (2) pelos degraus da escada, a alma sobe para Deus, para a união com ele; (3) quanto mais sobe para Deus, tanto mais profundamente desce em si mesma<sup>565</sup>. Por fim, constata-se que a união há de realizar-se no íntimo da alma, nas profundezas de seu âmago:

Deus mora no mais íntimo da alma e nada do que dentro dela se encontra lhe é oculto. Mas nenhum dos espíritos criados [bons ou maus, que não possuem corpo] poderá, por si próprio, entrar nesse jardim fechado ou espreitá-lo<sup>566</sup>.

Edith Stein acredita que qualquer realidade pode ser explicitada de modo eidético, operadas as reduções; mas como a análise deve se deixar conduzir pelo seu próprio objeto, no caso da relação da alma com Deus, espírito puro infinito, e com os espíritos criados, é preciso complementar a análise fenomenológica com conhecimentos metafísicos e teológicos. Pode-se então perscrutar, sabendo ser impossível esgotar, o modo de relação do ser humano com Deus e com os espíritos puros criados.

Edith Stein começa pelo que se manifesta de modo mais exterior a nós, a dimensão empática da alma humana em sua relação com as outras pessoas humanas, igualmente dotadas de alma, tal como expôs em seu *Estudo sobre a empatia*, para depois verificar se esse modo pode ser aplicado para a comunicação dos seres humanos com os espíritos puros criados.

Segundo ela, São João da Cruz faz poucas alusões sobre o relacionamento das almas humanas entre si, falando apenas do relacionamento da alma espiritual com o seu diretor espiritual, sem se preocupar pela forma como esse se realiza. Cita em um de seus escritos, sem dar muito relevo, que existem homens dotados do discernimento dos espíritos

---

<sup>565</sup> Edith Stein toma o cuidado de lembrar que esse subir da alma a Deus que se apresenta como um descer ao seu centro é o que ocorre de fato, e ele só nos parece contraditório, paradoxal (*widerspruchsvoll*) porque estamos tratando dele usando imagens espaciais quantitativas para expressar algo que está fora, para além do espaço e não pode ser representado adequadamente no âmbito da experiência natural. (STEIN, *Ciência da Cruz*, p.128).

<sup>566</sup> „Gott ist im Innersten der Seele, und nichts, was in ihr ist, ist vor ihm verborgen. Doch kein geschaffener Geist vermag von sich aus in diesen verschlossenen Garten einzutreten.“ (Idem, *ibidem*).

e reconhecem, por poucos sinais exteriores, qual o estado interior de outrem<sup>567</sup>. Analisando de modo eidético o que se pode encontrar a esse respeito nos seus escritos sem entrar em contradição com esses, podemos deduzir que: (1) a via normal de conhecimento da vida psíquica do próximo passa pelas manifestações sensíveis de sua vida psíquica; (2) ela se aprofunda até onde o interior se manifesta; (3) logo, a toda exteriorização (mediante expressões sensíveis, sensações, sons, palavras, ações e obras) corresponde certa manifestação interior (espontânea ou não, consciente ou inconsciente). Ou seja, alguma coisa do interior aflora em tudo quanto de lá provém, mas se o interior da alma permanece fechado nenhum olhar humano poderá forçá-lo [a abrir-se]<sup>568</sup>.

Excluindo esse tipo de relação empática entre as almas dos seres humanos, é preciso recorrer à revelação para tentar compreender se a comunicação entre a alma e os espíritos é possível e como ela se dá. São João da Cruz fala sobre a relação entre as almas e os espíritos puros criados, bons e maus. Segundo ele existem duas vias possíveis: (1) as iluminações (comunicações) divinas podem ser concedidas por Deus aos homens por intermédio dos anjos<sup>569</sup>; (2) a via mais importante é a imediata união da alma com Deus.

São João da Cruz trata com mais detalhes da comunicação entre as almas humanas e os anjos maus. Edith Stein fará algumas considerações a partir de suas constatações. O Santo diz que o demônio rodeia constantemente as almas para afastá-las do caminho de Deus e fala de algumas possibilidades de comunicação entre as almas e os espíritos puros ou sem corpo vivente próprio (*leiblosen*)<sup>570</sup>.

---

<sup>567</sup> Idem, ib.

<sup>568</sup> Neste ponto do texto, se encontra um breve resumo da análise do ato empático tal como Edith Stein apresenta no *Estudo sobre a empatia*.

<sup>569</sup> Edith Stein diz que segundo São João da Cruz, seguindo Dionísio o Areopagita, existe possibilidade de uma comunicação de graças dos anjos aos seres humanos que é autorizada por Deus de acordo com os graus da hierarquia celeste.

<sup>570</sup> STEIN, *Ciência da Cruz*, p. 129. Edith Stein retoma neste momento do texto questões que via como ainda não suficientemente claras no final do estudo sobre a empatia.

A primeira possibilidade é a de uma comunicação por meio de expressões corpóreas vivas (*leiblichen Ausdruck*) e manifestações sensíveis externas. A bíblia relata casos em que os puros espíritos se manifestam aos homens – de forma visível e com palavras perceptíveis – para se fazerem entender por eles. Mas São João da Cruz afirma que esse caminho é perigoso, pois corremos o risco de enganos e confusões: (1) pode-se considerar uma aparição dos espíritos o que não passa de ilusão dos sentidos e fantasia; (2) o demônio pode aparecer resplandecente, simulando ser um anjo bom para seduzir com mais facilidade. O conselho que o Santo dá as almas que estavam sob sua direção é o de rejeitar toda e qualquer manifestação desse tipo toda vez que não encontrarem com clareza critérios para discernir firmemente de onde ela provém. É melhor correr o risco de rejeitar como uma ilusão dos sentidos ou como aparições demoníacas as aparições genuínas do que se deixar enganar.

Uma segunda possibilidade, que também se fundamenta na Sagrada escritura, é a capacidade que possuem os espíritos puros para penetrarem no interior das almas por meio da observação da sua exteriorização sensível. O maligno e o anjo bom vigiam atentamente o comportamento dos homens. Os anjos possuem conhecimento do sensível sem a mediação dos sentidos e com isso podem perceber – de modo diferente da percepção corporal dos homens – o mundo sensível e as atitudes exteriores dos homens. Mas para os espíritos puros criados o exterior do ser humano não é o único meio de acesso à vida interior, visto que percebem nossas palavras e orações interiores em suas manifestações internas e espirituais, assim como as mudanças de nosso estado de ânimo, impulsos da vontade etc. Para São João da Cruz aquilo que não está submetido à esfera dos sentidos exteriores pode se encontrar em dependência da sensibilidade em geral e não ter o significado puramente espiritual<sup>571</sup>. Para São João da Cruz as *faculdades espirituais* – memória, inteligência e vontade – não são puramente espirituais, pois a atividade natural delas é condicionada pelos sentidos e por isso elas ainda fazem parte da vida sensitiva. Somente é espiritual no em sentido próprio aquilo que se passa no

---

<sup>571</sup> A constatação de São João da Cruz é semelhante à de Edith Stein: é possível, pela análise das expressões exteriores dos seres humanos, sondar que algo se manifesta no interior.

mais profundo do coração, que ele chama de “a vida da alma por e em Deus”<sup>572</sup>. Os espíritos criados, mesmos os puros, não tem acesso à vida íntima da alma, onde encontramos “os pensamentos do coração”<sup>573</sup>.

### 2.3. Os pensamentos do coração

Por meio da análise dos “pensamentos do coração” de São João da Cruz, Edith Stein vai caracterizar uma certa “legalidade” da vida íntima da alma, definida como “vida originária”<sup>574</sup> da alma em sua mais pura essência, em seu ser mais profundo” (*das ursprünglichen Leben der Seele in ihrem Wesensgrunde, in einer Tiefe*)<sup>575</sup>. A vida interior da alma possui algumas características determinadas: (1) lá a alma encontra-se em uma profundidade anterior à sua divisão em potências (*Kräfte*) e operações/atos (*Betätigung*); (2) na profundidade, a alma vive tal qual é em si mesma, fora do alcance de tudo quanto foi produzido nela pelo contato com as criaturas; (3) esse íntimo refúgio é a sede da inabitação de Deus (*die Wohnstätte Gottes*), o lugar da união pessoal (*Vereinigung*) da alma com ele, de onde brota a vida própria da alma antes que comece a união com ele e onde a vida originária permanece presente mesmo que não se realize<sup>576</sup>.

“Todas as almas possuem esse ponto mais íntimo, cuja essência já é uma forma de vida. Mas essa vida primordial [Ur-Leben] é oculta, não só aos outros espíritos, como também à própria alma”<sup>577</sup>.

---

<sup>572</sup> „[...] das Leben der Seele aus und in Gott.“ (STEIN, *Ciência da Cruz*, p.131).

<sup>573</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>574</sup> Na edição brasileira de *Ciência da Cruz* encontramos aqui “vida ordinária da alma” ao invés de “vida originária”, o que nos parece incorreto. (STEIN, *Ciência da Cruz: Estudo sobre São João da Cruz*. Trad. Beda Kruse. São Paulo: Loyola, 1988. 2ª edição, 1999, p. 132).

<sup>575</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>576</sup> Aqui aparece um ponto muito caro a Edith Stein, o da dignidade da alma humana independentemente da vida de união com ele. Deus concede essa vida plena a todas as almas, mas cabe a cada um delas responder com liberdade a esse chamado de Deus, dentro dos limites internos e externos de sua condição individual.

<sup>577</sup> „Jede Seele hat ja ein Innerstes, und dessen Sein ist Leben. Aber dieses Ur-Leben ist nicht nur vor anderen Geistern, sondern auch vor ihr selbst verborgen.“ (STEIN, *Ciência da Cruz*, p.131).

Existem dois motivos principais para que a vida originária da alma seja oculta, não apenas para os espíritos criados como também para o próprio espírito humano. Em primeiro lugar, a vida primordial é oculta também aos próprios seres humanos que a possuem por que ela não possui uma forma definida, ela é “*formlos*”, sem forma<sup>578</sup>. Mas apesar de não possuir uma forma definida, o que surge na vida originária é percebido como algo impregnado de um valor, do qual dependerá a atitude da alma no sentido de decidir se o que está surgindo deve ou não aflorar<sup>579</sup>. Mas quando aquilo que surge naturalmente e se torna perceptível, ele deixa de pertencer à vida profundíssima da alma e já apresenta uma resposta àquilo que a põe em movimento<sup>580</sup>, e manifestam a “vida anímica da alma” (“*Seelisches Leben*”)<sup>581</sup>. Mas a vida anímica já não é mais a vida primordial da alma, pois pode ser apreendida em uma “percepção interior” (*innerer Wahrnehmung*)<sup>582</sup>, que é diferente da primitiva sensação que brota no âmago da alma<sup>583</sup>.

Essa é a segunda razão pela qual a vida primordial da alma é oculta ao próprio sujeito, o fato de que nem tudo quanto começa a surgir e a ser sentido

---

<sup>578</sup> Edith Stein vai citar diversas características dos “pensamentos do coração”, que existem nessa vida primordial da alma para explicitar o que ela quer dizer como uma vida sem forma: eles não são pensamentos propriamente ditos, pois eles: não apresentam um contorno preciso, articulado e concreto como os da inteligência pensante. Antes de se adquirirem contornos delimitados eles têm de passar por diversas transformações: (1) primeiro emergem do fundo do coração; (2) depois chegam ao ponto de serem percebidos, mas essa percepção é um tipo de tomada de consciência muito mais primitiva que o conhecimento do entendimento; (3) É anterior à diferenciação das diversas potências e atividades e por isso falta-lhe a clareza e o conhecimento intelectual.

<sup>579</sup> Já aparece aqui um primeiro movimento livre da alma, que será mais bem caracterizado depois. No próprio termo “*formlos*”, “*los*” possui em alemão o sentido de “estar solto”, livre, sem empecilhos, o que também pode ser interpretado como o movimento da alma de ir ao fundo, no abismo ou fundamento de si.

<sup>580</sup> Desde o momento em que se os primeiros impulsos dessa vida originária da alma se tornam perceptíveis, começa a distinção das faculdades da alma. Estas são identificáveis por suas propriedades e a elaboração de figuras inteligíveis, tais como: (1) os pensamentos elaborados pela inteligência em coordenação racional (são como palavras interiores exprimíveis em palavras exteriores); (2) os movimentos emocionais; (3) as resoluções da vontade que interferem na qualidade de forças causais no todo da vida anímica.

<sup>581</sup> STEIN, *Ciência da Cruz*, p.132.

<sup>582</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>583</sup> O surgimento de uma sensação que brota do profundo da alma também é diferente do nascimento de uma forma nítida e concreta arquivada na memória que agora começa a reviver, tal como Edith Stein mostrou na análise da memória como um ato típico do sujeito espiritual em *O problema da empatia*. Ver nota 357.

é efetivamente percebido: muitas coisas emergem, transformando-se em palavras exteriores e interiores, desejos, atos voluntários e ações, antes que o sujeito possa se dar conta. Somente quem levar uma vida plenamente recolhida alcançará perfeita vigilância sobre esses primeiros movimentos.

Para explicar essa situação paradoxal da alma, que raras vezes se encontra no seu âmago e poucas vezes dele se sustente, Edith Stein vai recorrer à imagem do “castelo interior” de Santa Teresa D’Ávila<sup>584</sup>: por causa de nossa natureza decaída, a maior parte dos homens permanece nas “moradas exteriores<sup>585</sup> do castelo da alma”. Neste estado, tudo quanto vem do exterior os atinge, arrastando-os para fora. Para fazê-los resolverem “entrar em si mesmos”, em um ato de vontade livre, é preciso que Deus os chame e os atraia vigorosamente. Também aqui parece um paradoxo, e este ponto é muito importante para se entender o que Edith Stein desenvolve como sendo a liberdade do homem: ela é criada e respeitada por Deus, mas Ele continua a chamar o homem a uma entrega total a si. Quando o homem assim o decide e entrega-se a Deus, ele não perde sua liberdade, mas se torna inteiramente livre.

#### **2.4. A liberdade da alma**

Chegamos assim ao ponto essencial da análise do interior da alma em Edith Stein, apresentado por ela como o lugar onde reside o grande mistério da liberdade pessoal. Ela chama a atenção que falará aqui de um modo diferente, procurando aprofundar o tema da liberdade sem valer-se de figuras espaciais, ou seja, interpretando o que foi dito sobre o interior mais profundo da alma por meio da análise da estrutura da pessoa humana<sup>586</sup>.

---

<sup>584</sup> Edith Stein refere-se aqui a alguns elementos que ela desenvolve em detalhes na sua análise da obra “Castelo interior” de Santa Teresa. Ver nota 5.

<sup>585</sup> Na edição brasileira de *Ciência da Cruz* encontramos aqui “moradas interiores” ao invés de “exteriores”. (STEIN, *Ciência da Cruz*, p. 133).

<sup>586</sup> O que foi dito por meio de figuras espaciais e concretas deve ser esclarecido de maneira puramente espiritual e abstrata. As imagens, apesar de imprescindíveis, são equívocas e sujeitas a mal-entendidos. („Es ist wichtig, sich möglichst rein geistig und unbildlich klarzumachen, was heir in räumlichen Bildern ausgesprochen is. Diese Bilder sind kaum zu entbehren. Aber sie sind vieldeutig und mißverständlich“). (Idem, *ibidem*, p.132).



Para enfatizar que está tratando de analisar o que a alma é nela mesma e tal como se manifesta para nós, afirma que está tratando desta enquanto sempre vinculada a um corpo, pois a alma participa com ele da unidade do ser humano. Alma e corpo estão unidos essencialmente e não de um modo puramente accidental. Mas apesar disso eles são distintos: se por um lado o corpo se manifesta com uma espacialidade material exterior à alma, ela só pode manifestar a sua vida interior por meio do seu corpo<sup>587</sup>. Um corpo humano sem alma não é mais um corpo humano e sim um cadáver; uma alma sem corpo não é mais uma alma humana, e nem temos como determinar o que seja. Logo, o corpo não é tão exterior ao corpo quanto o são as coisas que estão fora dele.

A alma é afetada por tudo o que vem de fora, que pertence ao mundo exterior e não faz parte da alma propriamente dita, tampouco do seu corpo. Também é afetada por coisas exteriores que são interiores à alma, como uma outra alma<sup>588</sup>.

A relação da alma com as solicitações exteriores dependem da sua mobilidade interior, que Edith Stein expressará do seguinte modo:

O que vem do exterior se aproxima da alma e pode, com algum direito, interessá-la e solicitar a sua atenção; e conforme o seu “peso”, o valor e a significação que essas [solicitações] tenham em si e para ela, lhe corresponde uma determinada profundidade da alma em que merecem ser admitidas<sup>589</sup>.

---

<sup>587</sup> Edith Stein integra aqui as duas análises que fez da natureza humana: na sua tese sobre a empatia e nas lições sobre a estrutura da natureza humana. É interessante notar que quando Edith Stein fala da união da alma com o corpo de um modo geral ela se refere à unidade do *ser humano*, mas quando trata das características espirituais da alma, do seu interior, falará da *pessoa humana*. Também usa esta expressão quando diz que: “a pessoa que procura com sinceridade a verdade está, talvez, se aproximando de Deus, que é a própria Verdade, e assim também se aproximando do seu íntimo” (Idem, *ib.*, p. 137).

<sup>588</sup> Edith Stein está fazendo aqui uma alusão indireta à sua análise do ato empático, que lhe possibilita constatar que o ser humano relaciona-se com outro ser humano de modo diferente do que se relaciona com as coisas que estão no mundo e são externas a ele.

<sup>589</sup> „Was von außen herantritt, hat eingewisses Recht, sie in Anspruch zu nehmen, und es entspricht seinem „Gewicht“, dem Wert und der Bedeutung, die es in sich und die es für sie hat, eine bestimmte Tiefe der Seele, in die es aufgenommen zu werden verdient.“ (STEIN, *Ciência da Cruz*, p.133). Observamos aqui um movimento semelhante ao que foi identificado na *A estrutura da pessoa humana*, onde Edith Stein fala de uma hierarquia de valores e sua relação com o modo como cada pessoa aprofunda as suas vivências.

A alma possui um interior e um exterior, tal como os aposentos de um castelo<sup>590</sup>, mas quando ela é atraída pelas coisas de fora, ela não sai de si própria, mas apenas afasta-se do seu íntimo e volta-se para o mundo. Quando a alma permanece nas mais íntimas profundezas de seu reino, domina-o inteiramente e goza da liberdade para mover-se dentro dele a seu bel-prazer sem abandonar o lugar onde permanece:

O ponto mais profundo da alma é ao mesmo tempo o lugar de sua liberdade, o lugar onde pode concentrar todo o seu ser e decidir sobre si própria<sup>591</sup>.

Segundo Edith Stein, a possibilidade de mover-se dentro de si mesma fundamenta-se nesta qualidade: a alma é um Eu. O fato de ser um Eu permite que a alma possua a si mesma e as coisas que nela se movem, sendo dona delas. A liberdade da alma se manifesta nas decisões que ela toma, que podem ser mais ou menos livres à medida que estão ancoradas de modo mais ou menos profundo em seu interior: há decisões de menor alcance que, mesmo em um ponto mais distante, podem ser tomadas com liberdade; mas são decisões superficiais, que só casualmente resultarão em algo conveniente. Somente no ponto mais profundo a alma pode avaliar todos os fatores de sua decisão com exatidão, ou seja, com plena liberdade.

Aparece aqui uma primeira conclusão sobre a natureza humana que não se encontrava nas outras obras que analisamos de Edith Stein e que está vinculada à análise mais profunda do íntimo da alma:

O ser humano é chamado a viver em seu íntimo e a governar-se a si próprio, o que só é possível a partir daí. Somente a partir daí [do seu íntimo] é possível uma explicação adequada frente ao mundo, só a partir daí ele pode encontrar o lugar que lhe corresponde no mundo. Entretanto, apesar de ser assim, o próprio ser humano jamais conseguirá explorar totalmente o seu íntimo. Esse

---

<sup>590</sup> Edith Stein vai comparar a alma a um espírito em seu castelo, que é um reino espiritual onde vigoram leis diferentes das do espaço exterior. (Idem, *ibidem*).

<sup>591</sup> „Der tiefste Punkt ist zugleich der Ort ihrer Freiheit: der Ort, an dem sie ihr ganzes Sein zusammenfassen und darüber entscheiden kann.“ (Idem, *ib*).

é um mistério de Deus que só ele pode desvendar à medida que lhe aprouver<sup>592</sup>.

Voltando-se mais uma vez para a dimensão espiritual do ser humano como universal pelo fato dele pertencer ao reino dos espíritos, Edith Stein vai afirmar que nesse reino dá-se grande valor ao íntimo do homem, à sua alma, que é única e pessoal: os anjos têm a missão de proteger esse íntimo, os espíritos maus procuram se apoderar dele, e Deus o escolheu para sua morada<sup>593</sup>.

Mas se o íntimo do ser humano é morada de Deus, como explicar muitas pessoas que vemos praticando atos horríveis, que visivelmente não são queridos por Deus? Edith Stein diz que os anjos auxiliam os seres humanos e reverenciam o santuário fechado da alma, pois só querem levá-la ao recolhimento e à entrega a Deus, mas o demônio procura apoderar-se do que pertence a Deus, o que não consegue por si mesmo. Mas a alma pode entregar-se a ele, o que faz quando não está recolhida em Deus. Uma alma só pode chegar a esta entrega hedionda do seu próprio Eu se a decisão partir dela mesma. Como isso acontece? Segundo Edith Stein, seguindo os escritos de São João da Cruz e Santa Teresa D'Ávila, a alma é tomada de assalto como um ataque surpresa vindo de fora, e ela mesma se entrega sem perceber o que está entregando. Sendo assim, o íntimo da alma não pode ser penetrado nem pelo demônio. Este é o grande mistério da liberdade pessoal, o fato que só a alma pode dispor de si mesma e Deus, que poderia fazê-lo, não o faz:

---

<sup>592</sup> „Der Mensch ist dazu berufen, in seinem Innersten zu leben und sich selbst so in die Hand zu nehmen, wie es nur von hier aus möglich ist; nur von hier aus ist auch die recht Auseinandersetzung mit der Welt möglich; nur von hier aus kann er den Platz in der Welt finden, der ihm zugedacht ist. Bei all dem durch-,schaut' er sein Innerstes niemals ganz. Es ist ein Geheimnis Gottes, das Er allein entschleiern kann, soweit es Ihm gefällt.“ (Idem, ibidem. p. 133).

<sup>593</sup> Edith Stein retoma aqui o que vinha falando sobre os “pensamentos do coração”, de que modo os espíritos criados podem empatizar o que os seres humanos vivenciam seu íntimo, sem nunca poder penetrá-lo.

O direito de autodeterminação é propriedade inalienável da alma. Trata-se do grande mistério da liberdade pessoal que é respeitada até pelo próprio Deus – apenas pela oferta generosa de amor, por parte dos espíritos criados, é que Deus quer exercer o seu domínio sobre eles. Ele conhece os “pensamentos do coração”, penetra os mais profundos abismos da alma, onde nem ela pode penetrar sem ser iluminada com uma luz especial para esse propósito. Mas se por um lado [Deus] não quer se apoderar do que é propriedade da alma sem que ela consinta, ela fará tudo para conseguir a livre entrega da alma a ele como presente de amor, a fim de conduzi-la à visão beatífica<sup>594</sup>.

Acrescenta que a união da alma com Deus é o que São João da Cruz procurou anunciar em seus escritos, assim também como Santa Teresa D'Ávila, ao falar da “sétima morada”, a mais interior do castelo, lugar onde a alma encontra Deus.

Mas aparentemente as ideias sobre a liberdade humana parecem inconciliáveis: todo ser humano é essencialmente livre, possui um Eu (interior da alma) que autodetermina-se a cada instante em que toma decisões; esta liberdade, porém, só se realiza plenamente quando a alma encontra-se, no seu íntimo, em união amorosa com Deus, estado este que é constatado apenas em poucas almas. Como resolver esta aporia? Toda pessoa humana é capaz de tomar decisões com plena liberdade, ou apenas aquelas que conseguem, no íntimo de sua alma, atingir o sumo grau da perfeição, a união da sua vontade com a vontade de Deus, o “matrimônio místico”<sup>595</sup>?

Para Edith Stein esta questão não pode ser facilmente respondida “sim” ou “não”. Vai tentar fazê-lo demonstrando, primeiramente, que no ser humano “a estrutura da essência da alma – sua maior ou menor profundidade, seu próprio íntimo – dependem de sua natureza, e nela, de modo igualmente natural, se funda o movimento do Eu nesse ‘espaço’ como possibilidade do

---

<sup>594</sup> „Das Entscheidungsrecht übersich selbst steht der Seele zu. Es ist das große Geheimnis der persönlichen Freiheit, daß Gott selbst davor Halt macht. Er will die Herrschaft über die geschaffenen Geister nur als ein freies Geschenk ihrer Liebe. Er kennt die Gedanken des Herzens, Er durchschaut die tiefsten Gründe und Abgründe der Seele, in die ihr eigener Blick nicht dringt, wenn Gott sie nicht eigens dafür erleuchtet. Aber Er will nicht von ihr Besitz ergreifen, ohne daß sie selbst es will. Dort tut Er alles, um die freie Hingabe ihres Willens an den seinen als Geschenk ihrer Liebe zu erlangen und sie dadurch zur beseligenden Vereinigung führen zu können.“ (STEIN, *Ciência da Cruz*, p.134 e 135).

<sup>595</sup> Idem, ibidem, p.136.

ser”<sup>596</sup>. Ou seja, todo ser humano é constituído de tal modo que traz em sua alma o “movimento do Eu”, como um poder essencial de agir dentro de um âmbito, motivado por valores. A partir desse poder essencial de agir o Eu toma posições e decisões conforme os motivos que se lhe apresentam, partindo sempre de seu ponto de preferência, que é o lugar onde costuma permanecer. A maior ou menor superficialidade das decisões livres diz respeito a este “ponto de preferência” de onde parte o “movimento do Eu”, e tal ponto difere essencialmente em todos os tipos humanos. Cabe lembrar que a alma sempre está em movimento e que ela sempre pode “aprofundar” ou “se afastar” do seu íntimo, não sendo determinada a fazer isso se assim não quiser.

Edith Stein vai apresentar três “tipos humanos” para exemplificar a sua teoria sobre a mobilidade da alma humana: (1) o ser humano sensual, que se abandonou aos prazeres e vive muito longe do seu íntimo, dificilmente tomará uma decisão com liberdade e, se o fizer, terá necessidade de muita renúncia e sacrifício; (2) a pessoa que busca a verdade, permanecendo na atividade indagadora da razão<sup>597</sup>, estará aproximando-se do seu íntimo e, desta forma, mesmo sem ter consciência, está próxima de Deus e toma suas decisões com propriedade, reflexão e liberdade<sup>598</sup>; (3) o ser humano egocêntrico, voltado para o seu próprio Eu, parece que alcançou especial profundidade no seu íntimo, mas está muito longe de poder tomar decisões com liberdade, talvez mais longe do que o primeiro tipo. Entretanto, é muito difícil pensar que exista um ser humano cujo acesso ao próprio íntimo esteja desse modo.

A partir desses três tipos Edith Stein vai examinar “as possibilidades de movimento do Eu, de livre decisão e de acesso ao íntimo”<sup>599</sup>. Dentro deste

---

<sup>596</sup> „Der Wesensbau der Seele – ihre größere und geringere Tiefe, auch das Innerste – besteht von Natur aus, und in ihm ist, gleichfalls natürlicherweise, die Bewegung des Ich in diesem ‚Raum‘ als Wesensmöglichkeit begründet.“ (Idem, ib.).

<sup>597</sup> Neste segundo exemplo Stein troca o termo “homem” e passa a falar “pessoa”. Só a pessoa pode “buscar a verdade e não um amontoado de conhecimentos”. (Idem, ib.).

<sup>598</sup> Acreditamos que Edith Stein se refere à sua própria experiência, assim como a de vários colegas de círculo de estudos fenomenológicos de Husserl, que buscando a verdade acabaram encontrando-se com Deus. Lembramos também da afirmação de Stein quando terminou de ler o *Livro da vida* de Teresa D’Ávila: “Eis aqui a verdade”.

<sup>599</sup> STEIN, *Ciência da Cruz*, p. 137. Aparentemente estamos entrando no campo da psicologia descritiva, onde não há mais espaço para a liberdade da pessoa humana, mas Stein vai colocar uma observação para notar, mais uma vez, que está fazendo a sua análise no

contexto de possibilidade do exercício da liberdade, ela vai analisar o primeiro tipo humano sensual, entregue ao prazer, procurando ver em que situações ele pode agir com liberdade: se permanece preso ao prazer, quando encontrar a possibilidade de desfrutar de um prazer maior passará à ação que lhe dará mais prazer, praticamente sem refletir; nesse caso podemos identificar um certo movimento do Eu em sua ação, mas sem interiorização e reflexão a ação não é fruto de uma decisão livre propriamente dita, pois o Eu permanece muito longe do seu íntimo.

No entanto, a situação pode mudar se, por exemplo, se apresenta ao ser humano sensual uma situação relativa a uma esfera de valores totalmente diferente: ele se depara com as necessidades de outro homem e é convidado a renunciar a determinado prazer para socorrê-lo. Se este homem busca fazer, com renúncia do prazer, o que é eticamente justo e correto, auxiliando o outro, ele estará exercendo uma decisão de vontade, e assim é capaz de, livremente, abandonar a atitude sensível e passar para uma atitude ética. Mas existe também a possibilidade de uma recusa superficial por parte do ser humano sensual de modo que ele não saia da atitude sensível para a atitude ética: quando ele recusa renunciar a determinado prazer para socorrer às necessidades de outro homem, mesmo registrando compreensão do sentido, ainda que não em todo o seu alcance, exerce a decisão de vontade, mas apenas de modo superficial, e assim sua liberdade é limitada<sup>600</sup>.

Existe ainda a possibilidade de outro tipo de recusa, não superficial, mas objetiva: ocorre quando o homem sensual, depois de ponderar e refletir, se recusa socorrer à necessidade do outro porque vê-se na contingência de

---

campo eidético e apenas está procurando ver como podemos pensar as diferentes manifestações da liberdade do Eu, não com o intuito de classificar os tipos humanos de um modo abstrato e meramente conceitual: “nenhum tipo humano está exclusivamente enraizado em determinada esfera de valores, o que há é o predomínio de uma sobre as outras”. Podemos nos remeter mais uma vez aqui à metáfora das colorações da alma: cada ser humano, ou um mesmo ser humano em diferentes momentos de sua vida, “habita” uma certa coloração e sua alma, mais próxima da esfera corpórea, psíquica ou espiritual. Mas sempre existe a liberdade dele sair desse estado e aprofundar-se no seu íntimo, tornando-se mais consciente de si e mais livre, ou afastar-se de si e da liberdade.

<sup>600</sup> STEIN, *Ciência da Cruz*, p. 137. A causa desta limitação é que “a alma não permite que certas motivações expandam todo o seu valor e toma cuidado de não as permitir descenderem ao seu íntimo, onde poderiam atingi-la”. Esta limitação da liberdade é ocasionada pela própria alma, pelo modo como ela vive a sua escala de valores.

rejeitá-la como descabida. Neste caso o homem exerce a decisão de vontade e a liberdade, tal como ocorreu com aquele que, depois da avaliação objetiva da razão, aceitou renunciar ao prazer para atender as necessidades do outro, e desse modo ele também abandona a atitude sensível e passa a uma atitude ética ao desejar conhecer e fazer o que eticamente seja justo e correto.

A passagem da atitude sensível à atitude ética ocorre quando o ser humano toma uma decisão definitiva e objetiva, que provém do seu íntimo, ocasionando uma elevação de sua natureza<sup>601</sup>. Mas nessa decisão o Eu, embora visando o que lhe parece algo justo e correto, pode causar uma ação que não é nem justa, nem correta:

Ninguém, humanamente falando, é capaz de avaliar *todas* as razões pró ou contra que influenciam em sua decisão. Cada qual é somente capaz de discernir dentro do que lhe é possível, com o seu saber e sua consciência, o que lhe parece ser o melhor<sup>602</sup>.

Existe ainda uma outra possibilidade: a passagem da atitude ética para a atitude religiosa. O homem de fé, que sabe – com o uso de seu intelecto, sua memória e sua vontade – que existe Alguém cuja inteligência é ilimitada, que tudo abrange e penetra, não há de se contentar com o que pessoalmente lhe parecer o melhor, mas “há de procurar o que é certo aos olhos de Deus”<sup>603</sup>. Por certo, na ordem natural o que é correto e bom nos atrai, é procurado e às vezes atingido; mas somente na procura da Vontade Divina haverá realização verdadeira, além da certeza de fazer o que é justo e certo.

---

<sup>601</sup> Edith Stein constata que a natureza humana possui uma vontade e um intelecto potencialmente livres, mas também limitados. Essa visão corresponde com a da metafísica cristã, que nos permite olhar com esperança para a possibilidade de conversão por parte da pessoa humana, mas não a ponto de achar que ela consegue fazer isso apenas com suas próprias forças. Ela conta com a força divina, assim como com a força das outras pessoas com quem compartilha uma *vida comum*.

<sup>602</sup> „Denn kein Mensch ist natürlicherweise in der Lage, alle Grund und Gegengründe zu besehen, die bei einer Entscheidung mitsprechen. Das kann er nur ‚nach bestem Wissen und Gewissen‘ entscheiden, soweit der eigene Gesichtskreis reicht.“ (STEIN, *Ciência da Cruz*, p.138).

<sup>603</sup> „Er muß danach trachten zu erkennen, was in Gottes Augen das Rechte ist.“ (Idem, *ibidem*). Interessante notar que a observação que Stein faz logo em seguida, apontando que a atitude religiosa não implica um distanciamento da atitude ética, muito pelo contrário: somente a atitude religiosa é verdadeira atitude ética, pois somente na procura da Vontade Divina haverá realização verdadeira, além a certeza de fazer o que é justo e certo.

Parece que voltamos ao nosso ponto de partida: só é livre aquele ser humano que procura a Vontade Divina? Sim e não. Edith Stein vai ampliar o seu campo de análise da natureza da alma no fim deste trecho de *Ciência da cruz* afirmando que aquele ser humano que “procura *hic et nunc* o que é certo, e toma decisões de acordo com o seu entendimento, encontra-se a caminho de Deus e de si próprio, ainda que não o saiba”, ou seja, “já decidiu sobre si mesmo e entregou a sua vontade à vontade de Deus, mesmo que não veja com clareza que a prática do que é reto coincide com a vontade divina”<sup>604</sup>. Mas se a pessoa ainda não vê com clareza, falta-lhe o caminho seguro para achar o que é reto: dispõe de si próprio como se tivesse pleno domínio sobre si mesmo e, contudo, não lhe foram ainda desvendadas as últimas profundezas do seu íntimo.

Mesmo aquele que, com fé cega, não quiser senão a atitude que Deus quer e assim alcançou o sumo grau a que o ser humano pode chegar com a graça de Deus, pois sua vontade foi purificada e está livre de todos os interesses terrenos e unida à vontade divina pela entrega espontânea, “apesar disso, ainda falta algo de importante e decisivo para se realizar a suprema união de amor: a união mística”<sup>605</sup>.

Edith Stein relata essa sua última experiência no final da segunda parte de *Ciência da cruz*<sup>606</sup>, ao falar da experiência da “glória da ressurreição”<sup>607</sup> que Deus concede à alma que desejar tomar o caminho da cruz para encontrar-se

---

<sup>604</sup> „Wer nur hier und jetzt das Recht sucht und so entscheidet, wie er es zu erkennen glaubt, der ist eben damit auf dem Wege zu Gott und auf dem Wege zu sich selbst, auch wenn er es nicht weiß. [...] der hat über sich selbst entschieden und seinen Willen hineingestellt in den göttlichen Willen, auch wenn ihm noch nicht klar ist, daß Rechte zusammenfällt mit dem, was Gott will.“ (Idem, ib.).

<sup>605</sup> „Und doch fehlt noch etwas entscheidendes zur höchsten Liebesvereinigung, der mystischen Vermählung.“ (Idem, ib., p.139).

<sup>606</sup> A terceira parte de *Ciência da cruz* possui uma numeração diferente das duas partes anteriores, pois Edith Stein provavelmente já havia terminado o texto fundamental de sua obra com a parte dois, mas continuou acrescentando comentários que depois foram colocados como uma terceira parte. Edith Stein não teve tempo de corrigir essa parte e unificar a numeração com as duas partes anteriores. Assim, o texto de *Ciência da cruz* pode ser considerado como composto por essas duas partes: a mensagem da cruz e a doutrina da cruz. A terceira parte é considerada por muitos autores como um fragmento à parte.

<sup>607</sup> Die Herrlichkeit der Auferstehung. (STEIN, *Ciência da cruz*, p. 155-227 [Parte II, Capítulo 3]).



com Ele. Ela lê o comentário feito por São João da Cruz em Andaluzia, quando era vigário paroquial, entre 1585 e 1587, a pedido de Dona Ana de Peñalosa<sup>608</sup>, do seu poema *Chama viva de amor*, escrito em Granada, entre os anos 1582 e 1584<sup>609</sup>. Ao falar da experiência de São João da Cruz retratada na sua interpretação do canto nupcial da alma, Edith Stein faz suas as palavras do Santo, revelando o caminho de sua própria alma, que foi sendo traçado, em paralelo, com a descoberta das cores, luzes e sombras da alma humana, até encontrar-se com a “pura luz”, a alma de Cristo.

Nesse ponto a metáfora do arco-íris não pode mais ser aplicada, pois o observador não está mais em um ângulo fora da luz para observá-lo, visto que se encontra mergulhado na própria luz. Permanece o mistério da comunicação entre a alma humana e o espírito, mas agora não mais pela falta da luz, tal como foi falado no final da tese sobre a empatia, mas por excesso de luz. A mediação do corpo aparece aqui em outro sentido, o da encarnação de Cristo que possibilitou o soerguimento da natureza humana decaída, tal como relata Edith Stein, no final da segunda parte de *Ciência da cruz*:

Na variada sucessão de imagens foi revelado para nós o caminho da alma. Ao mesmo tempo pudemos lançar um olhar sobre os desígnios secretos de Deus, que desde a aurora da criação traçara este caminho. Vimos como o caminho secreto da alma está entrelaçado com os mistérios da fé. Desde toda a eternidade ela está destinada a participar da vida trinitária e da Divindade como esposa do Filho de Deus. Para desposá-la, o Verbo Eterno revestiu-se com a natureza humana. Deus e a

---

<sup>608</sup> Depois de um tempo de silêncio, que Edith Stein identifica como sendo a experiência que São João da Cruz fez do sentimento de impossibilidade diante do indizível – a relação íntima de matrimônio místico da alma com Deus – ele decide escrever mais um poema que relata sua vivência já realizada, agora de modo retrospectivo: “Foi o amor às almas que o faz abrir a boca: ele deseja animá-las no duro caminho da cruz, caminho íngreme e estreito, mas que termina em alturas tão luminosas e bem-aventuradas” („*Liebe zu den Seelen hat ihm die Lippen geöffnet; er will ihnen Mut machen zum, harten Kreuzweg, dem steilen und schmalen Weg, der auf so lichter, seliger Höhe endet*“) (Idem, ibidem, p. 182 [§1]).

<sup>609</sup> Edith Stein identifica nesse último escrito de São João da Cruz: *Chama viva de amor* (*Llama de amor viva*), em alemão *Liebesflamme*, uma singularidade com relação às outras obras. Embora retrate de modo poético a mesma união da alma com Deus por meio da cruz já relatada em outros poemas do Santo, aqui aparece como uma nova experiência, um novo caminho de união, visto que visivelmente a alma do Poeta já tinha “abandonado toda a criatura e se ocupa exclusivamente com Deus” (*die Seele bereits alles Geschaffene hinter sich gelasse hat und nur noch mit Gott beschäftigt ist*). (Idem, ibidem, p. 193. [Parte II, Capítulo 3, §2.a]).

alma devem constituir “*dois em uma só carne*”<sup>610</sup>. Visto que a carne do homem pecador está revoltada contra o espírito, toda a vida carnal é feita de luta e sofrimento: é mais para o “Filho do Homem” do que para qualquer outro ser humano, e para os outros tanto mais quanto mais estreitamente estão unidos a ele. Jesus Cristo corteja a alma para a qual ele entregou sua própria vida [...] na luta contra os seus inimigos e os dela<sup>611</sup>.

Para se compreender esse percurso da alma até o seu núcleo é preciso recorrer à luz oriunda da fé revelada, o que permite avançar um pouco mais na compreensão do núcleo da alma como o local do matrimônio místico entre a alma humana e Deus pela mediação da alma de Cristo.

Aqui (na morte na cruz), por meio dos tormentos mais extremos do corpo e da alma e principalmente pela noite do abandono de Deus, ele paga à justiça divina o preço do resgate por todas as culpas e pecados de todos os tempos e abre as comportas da misericórdia do Pai para todas as [almas] que se animam a abraçar a cruz e o Crucificado. Sobre elas derrama sua luz e vida divinas, [...] [que] são a princípio experimentadas como noite e morte. Essa é a *noite escura* da contemplação, a morte de cruz para o *homem velho*. A noite se torna tanto mais escura e a morte mais penosa quanto mais intenso for o apelo do amor divino e quanto mais incondicionalmente a alma se entregar a ele<sup>612</sup>.

---

<sup>610</sup> Gênesis 2:24 apud STEIN, ib.

<sup>611</sup> „In der bunten Folge der Bilder ist der ganze Weg der Seele vor uns enthüllt worden. Damit zugleich durften wir hineinschauen in die geheimen Ratschlüsse Gottes, die vom Schöpfungsmorgen an diesen Weg vorgezeichnet haben. Und wir sehen, wie der verborgene Weg der Seele verwoben ist mit den Glaubensgeheimnissen. Von Ewigkeit her ist sie ausersehen, als Braut des Sohnes Gottes das dreifaltige Leben der Gottheit mitzuleben. Um die Braut heimzuführen, bekleidet sich das Ewige Wort mit der menschlichen Natur. Gott und die Seele sollen ‘zwei in einem Fleisch sein’. Weil aber das Fleisch des sündigen Menschen in Aufruhr ist gegen den Geist, darum ist alles Leben im Fleisch Kampf und Leiden: für den „Menschensohn“ mehr als für jeden anderen Menschen, für die anderen um so mehr, je enger sie mit ihm verbunden sind. Jesus Christus wirbt um die Seele, indem er sein Leben einsetzt für das ihren Kampf gegen seine und ihre Feinde.“ (Idem, ib., p. 226 [Parte II, Capítulo 3, §3.e]).

<sup>612</sup> „Hier zahlt er in den äußeren Qualen des Leibes und der Seele, vor allem in der Nacht der Gottverlassenheit, den Lösepreis für die angesammelte Sündenschuld aller Zeiten an die göttliche Gerechtigkeit und öffnet die Schleusen der väterlichen Barmherzigkeit für alle, die den Mut haben, das Kreuz und den Gekreuzigten zu umarmen. In sie ergießt sich sein göttliches Licht und Leben, aber weil es unaufhaltsam alles vernichtet, was ihm im Weg steht, darum erfahren sie es zunächst als Nacht und Tod. Das ist die dunkle Nacht der Beschauung, der Kreuzestod des ‚alten Menschen‘. Die Nacht ist um so dunkler, der Tod um so

Como isso é possível, permanece para nós um mistério, mas ele se apresenta àquele que aceitou livremente chegar a esse ponto da experiência da cruz sob a forma de uma nova luz. A luz que brota na alma, quando ela experimenta a relação pessoal com Deus, não pode mais ser fragmentada em diferentes cores, pois é o reflexo da luz divina que habita em tudo o que é criado por Deus por amor.

Dessa forma, realiza-se no cristão uma nova encarnação de Cristo que pode ser comparada com uma ressurreição depois da morte na cruz. O homem novo traz os estigmas do Cristo em seu corpo: são as lembranças da miséria dos pecados de onde foi despertado para a vida bem-aventurada e a lembrança do preço que teve de ser pago para isso. Resta-lhe a dor pela ânsia da vida em plenitude, até que possa entrar, por meio da porta da morte, na luz sem sombra. Assim entendida, a união nupcial da alma com Deus é a meta para a qual a alma foi criada, uma união concedida pela cruz, realizada na cruz e, com a cruz, selada para toda a eternidade<sup>613</sup>.

Concluindo, Edith Stein toma plena consciência que a liberdade humana é realmente um mistério inesgotável. Cabe a cada pessoa tomar a decisão de buscá-la com toda a força de sua alma, sabendo que não é completamente atingível aqui na nossa existência finita, mas aponta para algo que está para além e é inefável. Cabe agora vivenciar a atitude, e foi o que fez Edith Stein em sua última entrega a Deus. Ela não mais decidiu morrer por seu povo para carregar a cruz de Cristo (numa atitude ético-religiosa), mas tomou a decisão de aceitar a morte para fazer a vontade de Deus. Desse modo ela deixou de inquietar-se e encontrou o tão desejado repouso no seu íntimo.

---

qualvoller, je mächtiger diese göttliche Liebeswerbung die Seele ergreift und je rückhaltloser die Seele sich ihr überläßt.“ (Idem, ib., p. 226 [Parte II, Capítulo 3, §3.e]).

<sup>613</sup> „[...] So vollzieht sich eine neue Menschwerdung Christi im Christen, die mit einer Auferstehung vom Kreuzestode gleichbedeutend ist. Der ‚neue Mensch‘ trägt die Wundmale Christi in seinem Leibe: die Erinnerung an das Sündenelend, aus dem er zum seligen Leben erweckt ist, und an den Preis, der dafür gezahlt werden mußte. Und es bleibt ihm der Schmerz der Sehnsucht nach der Fülle des Lebens, bis er durch das Tor des wirklichen leiblichen Todes eingehen darf in das schattenlose Licht. So ist die bräutliche Vereinigung der Seele mit Gott das Ziel, für das sie geschaffen ist, erkauft durch das Kreuz, vollzogen am Kreuz und für alle Ewigkeit mit dem Kreuz besiegelt“. (Idem, ib., p. 226-227 [Parte II, Capítulo 3, §3.e]).

## CONCLUSÃO

Nesta dissertação, seguimos o desenvolvimento do tema da alma em três obras de diferentes períodos da vida de Edith Stein: na sua tese doutoral de 1916, *O problema da empatia*, nas lições que ministrou no Instituto de Pedagogia Científica de Münster em 1932 sobre *A estrutura da pessoa humana* e em *Ciência da cruz*, sua última obra, de 1942. O tema da alma nos serviu de fio condutor para seguirmos o percurso teórico e existencial de Edith Stein sobre a essência da natureza humana, atingindo o seu ápice na noção de pessoa e no seu encontro com Deus.

Edith Stein parte da apreensão dos atos empáticos como um tipo *sui generis* de ato experiencial onde um Eu em geral apreende cooriginariamente a vivência de um outro Eu em geral. Ao analisar, por meio do método fenomenológico, de que modo se dá a experiência empática e como ela se origina, Edith Stein se depara com o tema da alma e seu papel na constituição do ser humano.

Em *A estrutura da pessoa humana*, Edith Stein vai falar dos três elementos essenciais da alma segundo a metafísica aristotélico-tomista: matéria, forma e força vital. Ela mostra como esses três elementos se manifestam na alma dos seres vivos, dos animais e dos seres humanos, observando que a alma animal inclui, além do modo específico do ser animal, os elementos da alma vegetativa ou vital; a alma dos seres humanos inclui, além de seus aspectos próprios, os elementos das almas animal e vital. Mas eles não são “sobrepostos” ou “concomitantes”, visto que cada ser possui a sua “forma dominante”, ou seja, todo ser humano é habitado por uma alma humana, embora ela possua elementos da alma animal e vital.

O que primeiro aparece quando ela se dirige à coisa mesma tal como se manifesta aos olhos é a “matéria” da alma: ela é substância, vida anímica específica do ser humano, que penetra em todos os seus estratos constitutivos: corpo vivente próprio, psique e espírito. Como substância do ser humano, princípio que lhe concede vida, a alma não pode ser separada do corpo, como

se existissem duas entidades distintas: o corpo é habitado pela alma e a alma está intimamente ligada ao corpo como seu modo próprio de manifestação. O ser humano passa a ser apreendido como pessoa.

Na primeira análise da essência da alma realizada em *O problema da empatia* já transparece sub-repticiamente a forma própria da alma da pessoa como forma espiritual. A riqueza da vida anímica que se manifesta especialmente na dimensão espiritual, ainda pouco abordada nessa obra, leva Edith Stein a querer aprofundar o conceito de alma e a entender melhor a sua relação com a liberdade e a responsabilidade dos seres humanos. Ela se propõe a explorar mais o tema da alma em sua relação essencial com a corporeidade investigando a possibilidade de uma experiência empática autêntica entre seres espirituais no campo religioso. A ampliação da análise fenomenológica da pessoa vai levar Edith Stein a penetrar no campo dos conceitos metafísicos.

Em *A estrutura da pessoa humana*, Edith Stein aprofunda o tema da alma a partir de sua “forma”, que desvela um interior e um exterior. A alma ganha maior penetração na constituição da pessoa e a dimensão da vida anímica passa a ser reconhecida já na corporeidade física externa do ser humano vista na sua forma eidética, pura. Por meio do conceito de figura será possível identificar a vinculação essencial da forma da alma com a dimensão corpórea, já no estrato mais externo do ser humano, o da sua dimensão corpórea material. Essa ampliação do campo de análise levará Edith Stein à melhor compreensão da mobilidade da alma, o que mostrará as peculiaridades de um estrato ainda mais profundo do ser humano que, no final de sua tese doutoral, havia sido apenas identificado: o seu núcleo como dimensão essencial da estrutura de toda alma humana. No final de *A estrutura da pessoa humana* Edith Stein identifica um tipo de movimento específico do núcleo que ultrapassa a legalidade espiritual, o “ânimo da alma”.

Para entender a coisa mesma, ela passa a analisar a “força” da alma humana, o terceiro elemento da alma identificado pela metafísica aristotélico-tomista. Edith Stein se questiona por que existem pessoas que conseguem desfrutar da força interna da própria alma enquanto outras não, e percebe que

existe uma ligação entre a vivência dessa força em maior e menor intensidade e o encontro da pessoa com Deus no íntimo de sua alma. Para perscrutar essa força do íntimo da alma ela ampliará ainda mais o seu método de pesquisa fenomenológica e em *Ciência da cruz* incluirá, além dos elementos da metafísica e da teologia cristã, o relato dos místicos que vivenciaram essa experiência íntima com Deus. A alma apresenta-se agora como “vida originária”, local por excelência da liberdade humana, que não se esgota na dimensão da humanidade e remete para algo que está além: a força da alma encontra a sua essência mais profunda na gratuidade do amor de Deus por cada alma humana. Chegando nesse ponto Edith Stein atinge, enfim, o termo de sua busca pela verdade: o limite a que pode chegar o espírito humano na compreensão de sua própria natureza. Resta-lhe agora desfrutar livremente, como fizeram os místicos, da vivência de amizade com Deus, aderindo à Verdade no íntimo mais profundo de sua alma em expressão máxima de amor.

Finalizando o percurso feito por Edith Stein em sua análise da alma concluímos que a intuição da existência, no íntimo da alma, de um “lugar” onde se dá a possibilidade do encontro da pessoa com Deus e no qual se fundamenta a liberdade humana já se encontra nos escritos de Edith Stein antes de sua conversão ao catolicismo, em 1921; ou seja, ele não foi algo agregado à sua análise filosófica em razão da sua experiência pessoal de fé, mas é uma direção para a qual suas pesquisas fenomenológicas já apontavam em seu primeiro escrito, *O problema da empatia*.

A partir das indicações feitas pela pensadora já em sua tese doutoral, procuramos seguir de que modo ela procurou adentrar mais profundamente no “labirinto das conexões da vida espiritual, onde o ser humano se move livremente”<sup>614</sup>, passando pela análise da alma em *A Estrutura da pessoa humana*, e atingindo o ponto máximo na experiência que ela mesma faz desse encontro com Deus à medida que escreve a sua última obra *Ciência da cruz* e se torna cada vez mais consciente do papel e do destino do povo judeu naquele momento histórico.

---

<sup>614</sup> STEIN, *O problema da empatia*, p. 135.

A expressão “*non liquet*” com que Edith Stein encerra o texto de sua tese de 1916 referindo-se à necessidade ou não de uma relação recíproca entre espíritos apenas por mediação da corporeidade passa a ter, ao final de seu percurso, um novo sentido. O que não está claro pode se dar por dois motivos: por falta ou por excesso de luz. Ao identificar a alma como o abismo do grande mistério da liberdade pessoal, Edith Stein indica um âmbito da análise de sua estrutura essencial que só pode ser iluminado a partir da experiência da relação da pessoa com Deus. Uma análise sistemática sobre a essência da consciência religiosa, acrescida pelo modo como os autores cristãos relatam a relação do homem com Deus-pessoa, não foi suficiente para mostrar em sua profundidade a existência desse “ponto de encontro” entre Deus e a alma humana. Tal análise só pode ser aprofundada quando a relação com Deus deixa de ser um objeto a ser estudado pelo exterior e passa a ser vivenciada em primeira pessoa.

Edith Stein reconhece nesse ponto de sua análise que, embora ela continue se mantendo no método fenomenológico, a fé revelada faz-se necessária para levar luz e cor a esse fenômeno da relação possível do ser humano com Deus. Se por um lado a possibilidade desse encontro está presente em todo ser humano, pois pertence à estrutura da alma, por outro ela pode passar despercebida ao homem que não experimenta tal relação com Deus. Mas, acrescenta Edith Stein, para aquele que busca com todas as suas forças a verdade, a própria alma pode mostrar-se em todas as suas colorações, mesmo que não com plena intensidade. Somente pela experiência religiosa é possível chegar ao ápice da compreensão da vida da alma e dos desígnios desejados por Deus para cada pessoa individual e configurados em sua matéria, forma e força próprias.

Como falamos na Introdução, a experiência da análise da alma em Edith Stein não foi apenas teórica, mas existencial. Acreditamos que com os elementos sobre os tipos possíveis de vida interior da alma contidos na obra *Ciência da cruz* podemos traçar um paralelo entre o que ela foi descobrindo sobre o conceito de alma e o que foi vivenciando no seu íntimo.

Podemos comparar o tipo humano sensual, que dificilmente toma decisões livres, com a vida de Edith Stein antes de seu encontro com Husserl, quando ela percebe de que modo pode direcionar sua vida para buscar a verdade que tanto almejava sobre a natureza humana. Quando ela fala, ainda no contexto do tipo sensual, da pessoa que busca a verdade na atividade indagadora da razão como alguém que está se aproximando do seu íntimo e do encontro com Deus sem ter consciência, ela relata de que modo o encontro com a fenomenologia a levou a seguir por esse caminho. Mas também fala dos perigos que a busca da verdade pode ocasionar, caso se torne uma busca egocêntrica, em que o ser humano se centra ainda mais no seu Eu. Embora pareça estar próximo do seu íntimo, ele pode estar mais distante dele do que o tipo sensual e muito dificilmente tomará decisões com liberdade. Edith Stein certamente viveu essa experiência e a vivenciou empaticamente em alguns de seus colegas fenomenólogos.

Ao tratar de um modo possível de se passar da vivência egocêntrica ou sensual para um estrato mais profundo do próprio Eu pela atitude ética, Edith Stein pode estar se referindo ao que vivenciou em momentos fortes de sua vida: quando decide abandonar a escritura da tese e se alistar na Cruz Vermelha para trabalhar em um hospital de doenças infecciosas durante a Primeira Guerra, passando a se confrontar com a doença e a morte; quando, impedida de lecionar por ser mulher e depois por ser judia passa a exercer sua atividade de filósofa dando aulas em casa, apresentando conferências em vários países, sendo professora de literatura e germanística no instituto e colégio de magistério das irmãs dominicanas em Espira e professora no Instituto de Pedagogia Científica de Münster.

Edith Stein também vivenciou em sua alma a passagem da atitude ética para a atitude religiosa, ainda em um sentido amplo, quando decide entrar no Carmelo: a busca pela verdade levada com determinação pela alma pode levar a uma decisão de entrega da própria vida para trabalhar pelo reino de Deus – “por Cristo”. Edith Stein decide entrar no Carmelo quando, naquela noite de quinta-feira Santa, ela aceita o convite de Deus de carregar em suas costas a cruz que havia sido colocada nos ombros do povo judeu.



Na vida de clausura, como carmelita descalça, Edith experimenta a atitude religiosa em sentido próprio: ao abandonar tudo para entrar no Carmelo ela ainda poderia estar limitada a uma atitude ético-espiritual, mas ao ofertar sem reservas a sua vida a Deus ela recebe a graça de penetrar no íntimo mais profundo de sua alma e ali ter um encontro pleno com Ele. Quando se encontra no seu núcleo, sua morada definitiva, sua vida originária, ela aceita morrer, não pelo seu povo, mas simplesmente para fazer por amor a vontade de Deus, para unir a sua alma a ele, se ele assim quiser e permitir.

Na presente dissertação de mestrado paramos nesse ponto da análise, contentando-nos em mostrar de que modo Edith Stein conseguiu sair do labirinto que ela vislumbrou no início de seu percurso como fenomenóloga ampliando o conceito de alma para compreender melhor as relações entre corpo, alma e espírito. Muito se esclareceu de sua primeira dúvida sobre a fundação do espírito no corpo, mas ela acabou percebendo que não é possível ao intelecto finito encontrar uma resposta definitiva, pois essa questão está vinculada à relação de amor de Deus com suas criaturas, especialmente com aquelas dotadas de liberdade, e ao modo como ele deseja se comunicar com a alma humana, sua obra-prima.

No entanto, seguir o percurso de Edith Stein nos fez identificar outra questão que está vinculada à possibilidade da união da alma com Deus: ao encontrar, no profundo da alma humana, um núcleo imutável no qual apenas Deus e o próprio ser humano podem entrar, Edith Stein afirma que quem está buscando a verdade está buscando Deus, quer seja consciente disso ou não. Muito provavelmente ela está falando de sua experiência pessoal e do que observou em vários amigos fenomenólogos, inclusive em Husserl, mas não ficou claro para nós de que modo isso acontece. Acreditamos que para entendermos como Edith Stein chegou a essa conclusão tão importante sobre o percurso intelectual e o encontro com Deus em sua vida, seguindo ainda como fio condutor a sua análise da alma humana, precisaremos nos reportar à sua grande obra de ontologia fundamental, *Ser finito e ser eterno*. Por enquanto, teremos de nos contentar em tomar de Edith a expressão usada no final de sua tese doutoral, onde ela afirmava que deixava para pesquisas

posteriores a resposta ao quesito posto por ela e se contentava, naquele momento, com um “*non liquet*”.

Como falamos tanto de luz, gostaríamos de terminar essa dissertação iluminando o que ainda está obscuro para nós com um belo poema de Santa Teresa D'Ávila sobre a alma. Acreditamos que Edith Stein se inspirou nele em suas pesquisas e vivências relacionadas sobre a alma.

### **Buscando a Deus**

*Alma, buscar-te-ás em Mim,  
E a Mim buscar-me-á em ti.*

De tal sorte pôde o amor,  
Alma, em mim te retratar,  
Que nenhum sábio pintor  
Soubera com tal primor  
Tua imagem estampar.

Foste por amor criada,  
Bonita e formosa, e assim  
E em meu coração pintada,  
Se te perderes, amada,  
*Alma, buscar-te-ás em Mim.*

Porque sei que te acharás  
Em meu peito retratada,  
Tão ao vivo debuxada,  
Que, em te olhando, folgarás  
Vendo-te tão bem pintada.

E se acaso não souberes  
Em que lugar me escondi,  
Não busques aqui e ali,  
Mas, se me encontrar quiseres,  
*A Mim, buscar-me-ás em ti.*

Sim, porque és meu aposento,  
És minha casa e morada;  
E assim chamo, no momento  
Em que de teu pensamento  
Encontro a porta cerrada.

Busca-me em ti, não por fora...  
Para me achares ali,  
Chama-se, que, a qualquer hora,  
A ti virei sem demora,  
*E a Mim, buscar-te-ás em ti.*

### **Buscando a Dios**

*Alma, buscarte has en Mí,  
Y a Mí buscarme has en ti.*

De tal suerte pudo amor,  
Alma, en mí te retratar,  
Que ningún sabio pintor  
Supiera com tal primor  
Tal imagen estampar.

Fuiste por amor criada,  
Hermosa, bela, y así  
Em mi entrañas pintada,  
Si te perdieres, mi amada,  
*Alma, buscar-te-ás em Mim.*

Que yo sé que te hallarás  
En mi pecho retratada,  
Y tan al vivo sacada,  
Que si te ves te holgarás  
Viendote tan bien pintada.

Y si acaso no supieres  
Donde me hallarás a Mí;  
NO andes de aquí para allí,  
Sino, si hallarme quisieres,  
*A Mí buscarme has en ti.*

Porque tú eres mi aposento,  
Eres mi casa y morada,  
Y así llamo en cualquier tiempo,  
Si hallo en tu pensamiento  
Estar la puerta cerrada.

Fuera de ti no hay buscarme,  
Porque para hallarme a Mí,  
Bastará sólo llamarme,  
Que a ti iré sin tardarme,  
*Y a Mí buscarme has en ti.*

## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Edith Stein

#### Edith Stein Gesamtausgabe (ordem ESGA):

STEIN, E. *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*. ESGA 1. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

\_\_\_\_\_. *Selbstbildnis in Briefen I (1916–1933)*. ESGA 2. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

\_\_\_\_\_. *Selbstbildnis in Briefen II (1933–1942)*. ESGA 3. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2006.

\_\_\_\_\_. *Selbstbildnis in Briefen III: Briefe an Roman Ingarden*. ESGA 4. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2005.

\_\_\_\_\_. *Zum Problem der Einfühlung*. ESGA 5. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

\_\_\_\_\_. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. ESGA 6. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

\_\_\_\_\_. *Eine Untersuchung über den Staat*. ESGA 7. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2006.

\_\_\_\_\_. *Einführung in die Philosophie*. ESGA 8. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

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

\_\_\_\_\_. *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins*. ESGA 11/12. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2013.

\_\_\_\_\_. *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*. ESGA 13. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

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

\_\_\_\_\_. *Kreuzeswissenschaft: Studie über Joannes vom Kreuz.* ESGA 18. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2013.

#### **Edith Steins Werke (ordem ESW):**

STEIN, E. *Kreuzeswissenschaft – Studie über Joannes A. Cruce.* Edith Steins Werke. Bd. I. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1983.

\_\_\_\_\_. *Der Aufbau der menschlichen Person.* Edith Steins Werke. Bd. XVI. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1994.

\_\_\_\_\_. *Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie.* Edith Steins Werke. Bd. XVII. Freiburg–Basel – Wien: Herder, 1994.

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

STEIN, E. *Escritos autobiográficos y cartas.* V. I. Burgos–Vitoria–Madrid: Ed. Monte Carmelo–Ed. el Carmen–Ed. de Espiritualidad, 2002.

\_\_\_\_\_. *Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica: 1915-1920.* V. II. Burgos–Vitoria–Madrid: Ed. Monte Carmelo–Ed. el Carmen–Ed. de Espiritualidad, 2002.

\_\_\_\_\_. *Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936.* V. III. Burgos–Vitoria–Madrid: Ed. Monte Carmelo–Ed. el Carmen–Ed. de Espiritualidad, 2002.

\_\_\_\_\_. *Escritos antropológicos y pedagógicos. Magisterio de vida cristiana: 1926-1933.* V. IV. Burgos–Vitoria–Madrid: Ed. Monte Carmelo–Ed. el Carmen–Ed. de Espiritualidad, 2003.

\_\_\_\_\_. *Escritos espirituales. En el Carmelo Teresiano: 1933-1942.* V. V. Burgos–Vitoria–Madrid: Ed. Monte Carmelo–Ed. el Carmen–Ed. de Espiritualidad, 2004.

## **Outras traduções utilizadas:**

### **Em português:**

\_\_\_\_\_. *A ciência da cruz*. Trad. D. Beda Kruse. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

\_\_\_\_\_. *A mulher: Sua missão segundo a natureza e a graça*. Trad. Alfred J. Keller. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

\_\_\_\_\_. “O que é filosofia? Um diálogo entre Edmund Husserl e Tomás de Aquino”. In: *Scintilla: Revista de filosofia e mística medieval*. Curitiba, V.2, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 2005.

### **Em italiano:**

STEIN, E. *La struttura della persona umana*. Trad. de Michele D’Ambra. Roma: Città Nuova Editrice, 2000.

\_\_\_\_\_. *Il problema dell’empatia*. Trad. de Erika e Elio Constantini. Roma: Edizioni Studium, 2009.

\_\_\_\_\_. *Psicologia e scienze dello spirito: contributi per una fondazione filosofica*. Trad. do alemão por Anna Maria Pezzella. Roma: Città Nuova Editrice, 1999.

\_\_\_\_\_. *Natura, persona, mística: per una ricerca Cristiana dele veritá*. Trad. do alemão por Teresa Franzosi. Roma: Città Nuova Editrice, 1997. 3ª edição, 2002.

\_\_\_\_\_. *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, tr. it. Di A.M. Pezzella. In *La ricerca della veritá – dalla fenomenologia a la filosofia Cristiana*, a cura di A. Ales Bello. Roma: Città Nuova, 1993.

\_\_\_\_\_. *Vado per il mio popolo*. A cura di Angela Ales Bello. Roma: Castelveccchi, 2012.

### **Em espanhol:**

\_\_\_\_\_. *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Trad. de Alberto Pérez Monroy. México: Fono de Cultura económica, 1994.

### **Em inglês:**

\_\_\_\_\_. *On the problem on empathy*. Trad. Waltraut Stein. Washington, D.C.: Institute of Carmelite Studies Publications, 1989. (The collected Works of Edith Stein, V. 3.)

\_\_\_\_\_. *Knowledge and Faith*. Trad. Walter Redmond. Washington, D.C.: Institute of Carmelite Studies Publications, 2000. (The collected Works of Edith Stein, V. 8.)

\_\_\_\_\_. *Finite and eternal being*. An attempt at an ascent to the meaning of being. Trad. Kurt F. Reinhardt. Stein. Washington, D.C.: Institute of Carmelite Studies Publications, 2002. (The collected Works of Edith Stein, V. 9.)

#### **Em francês:**

\_\_\_\_\_. *De la personne humaine: I Cour d'anthropologie philosophique* (Münster 1932-1933) Trad. Flurin M. Spescha. Paris: Ad Solem–Cerf–Carmel, 2004.

\_\_\_\_\_. *La Puissance de la Croix. Textes réunis et présentés par Waltraud Herbstrith*. Trad. Thomas Soriano. Domains d'Arny: Nouvelle Cité, 1982.

#### **Obras de Edmund Husserl:**

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen Ergänzungband, Zweiter Teil*. Texte für die Neufassung der VI Untersuchung. *Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis* (1893/94-1921). Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. XX/2. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

\_\_\_\_\_. *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

\_\_\_\_\_. *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologie Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. IV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

\_\_\_\_\_. *Phänomenologie der Lebenswelt*. Ausgewählte Texte II. Hrsg. von Klaus Held. Stuttgart: Philipp Reclam, 2012.

\_\_\_\_\_. *Die phänomenologische Methode*. Ausgewählte Texte I. Hrsg. von Klaus Held. Stuttgart, Philipp Reclam, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Márcio Suzuki. IAporecida, SP.: Ideias e Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. Trad. Paul Ricoeur. Paris: Aubier-Montaigne, 1977.

\_\_\_\_\_. *Idées directrices pour une Phénoménologie*. Trad. Paul Ricoeur. Paris: Éditions Gallimard, 1950.

\_\_\_\_\_. *Meditazioni Cartesiane - Con l'aggiunta dei Discorsi Parigini*. Trad. Filippo Costa. Milão: Studi Bonpiani, 2009,

\_\_\_\_\_. *Il destino della filosofia*. Trad. Nicola Zippel. Roma: Castelvechi Ed., 2014

### **Obras sobre Edith Stein:**

ALES BELLO, Angela. *A fenomenologia do ser humano: traços de uma fenomenologia no feminino*. Trad. Antonio Angonese. Bauru, São Paulo: Edusc, 2000. (2ª edição)

\_\_\_\_\_. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia e ciências humanas*. Org. e trad. Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.

\_\_\_\_\_. *Cultura e religiões: uma leitura fenomenológica*. Trad. Antonio Angonese. Bauru, São Paulo: Edusc, 1998.

\_\_\_\_\_. *Edith Stein, figlia di Israele e figlia del Carmelo: pagine di un cammino interior*. Org. Roberta Russo. Milão: Piero Gribaudi, 2000.

\_\_\_\_\_. *Edith Stein. A paixão pela verdade*. Trad. José J. Queiroz. Curitiba: Juruá Editora, 2014.

\_\_\_\_\_. ALFIERI, Francesco e SHAHID, Mobeem (org). *Edith Stein Hedwig Conrad-Martius: Fenomenologia, Metafisica, Scienze*. Bari: Edizioni Giuseppe Laterza, 2010

\_\_\_\_\_.; MANGANARO, Patrizia. *...e la coscienza? Fenomenologia, Psicopatologia, Neuroscienze*. (Cerchi concentrici, III). Bari: Edizioni Giuseppe Laterza, 2012.

ALFIERI, Francesco. *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2014.



\_\_\_\_\_. Pessoa Humana e singularidade em Edith Stein. Org. e trad. Clio F. Tricarico. Pref. Juvenal Savian Filho. São Paulo, Perspectiva: 2014.

BORDEN, Sarah R. *Edith Stein*. New York/London: Continuum, 2003.

BINGGELI, Sophie. *Le féminisme chez Edith Stein*. Collège des Bernardins. Saint-Maur: Editions Parole et Silence, 2009.

KUSANO, Mariana Bar. A antropologia de Edith Stein: entre Deus e a filosofia. São Paula: Ideias & Letras, 2014.

MAFOUD, Miguel e MASSIMI, Marina (org.). *Edith Stein e a psicologia. Teoria e pesquisa*. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2013.

MACINTYRE, Alasdair. *Edith Stein: a philosophical prologue (1913 – 1922)*. USA: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

CONSTANTINI, Elio. *Edith Stein: Profilo di una vita vissuta nella ricerca della verità*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998.

DE RUS, Éric. *Intériorité de la personne et éducation chez Edith Stein*. La nuit surveillée. Paris/Toulouse/Genève: Les Éditions du Cerf – Éditions du Carmel – Ad Solem, 2006.

\_\_\_\_\_. *La personne humaine en question*. Pour une anthropologie de l'intériorité. Paris/Toulouse/Genève: Les Éditions du Cerf – Éditions du Carmel – Ad Solem, 2011.

D'ORNELLAS P. (Hrsg). E. Stein. *La quête de la vérité*. Cahiers de L'École Cathédrale. Saint-Maur: Editions Parole et Silence, 1999.

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

DE SOUSA, Maria Celeste *et all*. "A pessoa humana em Edith Stein. I Simpósio Internacional de Filosofia". In: *Kairós: Revista Acadêmica da Prainha*. V. VIII/2, jul/dez. Fortaleza: Faculdade Católica de Fortaleza, 2011.

TUROLLO GARCIA, Jacinta. *Edith Stein e a formação da pessoa humana*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, [s.d.].

## **Outros autores:**

CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Dialoghi metafisici*. Nardò: Besa Editrice, 2006.

GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SÃO JOÃO DA CRUZ. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda e Carmelo Descalço do Brasil, 1996.

TERESA DE JESUS, *Obras completas*. São Paulo: Editora Loyola e Edições Carmelitanas, OCD, 1995.

TOMÁS DE AQUINO, *Verdade e conhecimento. Questões disputadas “Sobre a verdade”, “sobre o verbo” e “Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana”*. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2011.