

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO E DOUTORADO EM TEOLOGIA**

OCIR DE PAULA ANDREATA

A INDIVIDUAÇÃO DA PESSOA NA ONTOTEOLOGIA DE EDITH STEIN

**CURITIBA
2019**

OCIR DE PAULA ANDREATA

A INDIVIDUAÇÃO DA PESSOA NA ONTOTEOLOGIA DE EDITH STEIN

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Teologia (PPGT), Área de Concentração: Teologia Ético-Social, Linha de Pesquisa: Teologia e Sociedade, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito à obtenção do título de Doutor em Teologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Clélia Peretti

CURITIBA

2019

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB-9/1636

A557i
2019
Andreata, Ocir de Paula
A individualização da pessoa na ontoteologia de Edith Stein / Ocir de Paula
Andreata ; orientadora, Clélia Peretti. – 2019
281 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2019.
Bibliografia: f. 269-281

1. Fenomenologia existencial. 2. Ontoteologia. 3. Transcendência (Filosofia).
4. Individualismo. 5. Verdade. 6. Stein, Edith, Santa, 1891-1942. I. Peretti, Clélia.
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em
Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 142.7



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Mestrado e Doutorado

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE Nº. 26
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE
OCIR DE PAULA ANDREATA

Aos vinte e cinco dias, do mês de abril de dois mil e dezenove, às quatorze horas reuniu-se na sala de defesa - segundo andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a banca examinadora constituída pelos professores: Clélia Peretti, Márcio Luiz Fernandes, Bortolo Valle, Renato Kirchner, Itamar Luís Gelain, Maria Teresa de Freitas Cardoso para examinar a Tese do candidato Ocir de Paula Andreata, ingressante no Programa de Pós-graduação em Teologia - Doutorado, no segundo semestre de dois mil e quinze. Linha de Pesquisa Teologia e Sociedade. O doutorando apresentou a Tese intitulada: "A INDIVIDUAÇÃO DA PESSOA NA ONTOTEOLOGIA DE EDITH STEIN". O Candidato fez uma exposição sumária da Tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, o candidato foi APROVADO pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 16 h 50 min. Para constar, lavrou-se presente Ata, que vai assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

Observações: A Banca sugere a publicação da tese dada a excelência do trabalho.

Os avaliadores Prof. Dr. Renato Kirchner, Prof. Dr. Itamar Luís Gelain e a profa. Dra. Maria Teresa de Freitas Cardoso tiveram participação na banca de defesa de tese por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos.

Profa. Dra. Clélia Peretti Clélia Peretti
Presidente/Orientador

Prof. Dr. Marcio Luiz Fernandes Marcio L. Fernandes
Convidado Interno

Prof. Dr. Bortolo Valle Bortolo Valle
Convidado Interno

Prof. Dr. Itamar Luís Gelain - participação por videoconferência
Convidado Externo

Prof. Dr. Renato Kirchner - participação por videoconferência
Convidado Interno

Maria Teresa de Freitas Cardoso - participação por videoconferência
Convidada Interna

Alex Vicentim Villas Boas
Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia - *Stricto Sensu*



“Eu estou contente.

Só se pode adquirir uma ciência da cruz, quando se sente no íntimo o peso da cruz sobre os ombros. Disso eu estava convencida desde o primeiro instante e, de mim para mim mesmo, disse: Salve, cruz, esperança única...”



DEDICATÓRIA

Aos meus pais,
Dionísio Perini Andreata e Ercy de Paula Andreata,
in memoriam,
por terem levado com humor sua cruz e nos legarem um caminho seguro.

À minha família,
Jussara, Andrey e Giuly Andreata,
pelo apoio em tempos tão difíceis.

À Prof^a Dr^a. Clélia Peretti,
muito além de orientadora, uma amiga,
pessoa espiritual.

AGRACIMENTOS

A Deus,
pela Graça infinita!

À PUCPR,
lugar de pessoas de grande espírito,
pela acolhida e abertura de um portentoso caminho.

Aos Professores,
do Programa de Pós-Graduação
Mestrado e Doutorado em Teologia,
pela alegria com que compartilharam seus saberes.

Aos colegas e amigos especiais,
que me acompanharam nesta caminhada.

À Cristina Viveiros,
Secretária do PPGT/PUCPR,
pela gentileza e apoio.

A CAPES,
pelo apoio financeiro a esta pesquisa.

RESUMO

Esta tese discute a questão da individuação, tema central da ontologia clássica e contemporânea, mormente no pensamento de Edith Stein e em suas obras principais. A individuação é a realidade inexorável da vida mesma, pela qual passa todo ser humano ao longo do caminho de sua existência, como um processo que se dá desde sua gênese, passando através de sistemas e etapas do desenvolvimento da estrutura da pessoa humana, e ao alcance de um fim último, constituindo-se de significação e sentido da própria vida. A tese se baseia na demonstração, de forma descritiva e analítica, do modo como o conceito de individuação se mostra nas obras de Edith Stein e em sua experiência pessoal e quais os seus apontamentos. Esta pesquisa objetiva fazer uma análise do tema da individuação averiguando o caminho percorrido pela autora, da fenomenologia, à ontologia, à metafísica, propondo-a como uma ontoteologia, abrangendo a narrativa de sua própria vivência como experiência mística interior, e em diálogo com suas fontes e outros pensadores do tema. Para isso, primeiro, parte-se das próprias vivências, depois, buscam-se os fundamentos fenomenológicos e ontológicos elaborados pela autora, como suporte à questão. Em segundo, investiga-se o tema propriamente da individuação em sua progressão nas obras selecionadas da autora. Em terceiro, examina-se a temática nas obras ditas ontoteológicas da pensadora, elaboração final do percurso de seu pensamento e experiência pessoal, enquanto filósofa e religiosa. Edith Stein vive sua individuação de maneira lúcida e decidida, contribuindo com sua reflexão em rica produção de seu pensamento e com o oferecimento de sua devoção aos cristãos e ao seu povo judeu, cuja vida foi abruptamente interrompida pela tragédia nazista em Auschwitz, em 1942. Finalmente, mostra-se também a estreita relação da experiência de transcendência espiritual entre saber e fé e da existência com o sentido pela simbólica da cruz. Deste modo, este estudo está vinculado ao projeto de pesquisa *Contribuições teológico-filosóficas para a interpretação do fenômeno religioso*.

Palavras-chave: Fenomenologia. Ontoteologia. Individuação. Verdade. Transcendência.

ABSTRACT

This thesis discusses the question of individuation, the central theme of classical and contemporary ontology, especially in the thought of Edith Stein and his main works. Individuation is the inexorable reality of life itself, which every human being goes through along the path of his existence, as a process from his genesis, through systems and stages of the development of the structure of the human person, and through reach an ultimate end, constituting meaning and meaning of life itself. The thesis is based on the descriptive and analytical demonstration of the way the concept of individuation is shown in Edith Stein's works and his personal experience and his notes. This research aims to make an analysis of the subject of individuation by investigating the path taken by the author, from phenomenology, to ontology, to metaphysics, proposing it as an ontoteology, encompassing the narrative of her own experience as an inner mystical experience, and in dialogue with her. sources and other thinkers of the theme. For this, first, we start from our own experiences, then we seek the phenomenological and ontological foundations elaborated by the author, in support of the issue. Second, it investigates the subject of individuation itself in its progression in the author's selected works. Thirdly, the theme is examined in the so-called ontoteological works of the thinker, the final elaboration of the course of her personal thought and experience as a philosopher and religious. Edith Stein lives her individuation lucidly and decisively, contributing to her reflection in rich production of her thought and to offering her devotion to Christians and their Jewish people, whose life was abruptly interrupted by the Nazi tragedy at Auschwitz in 1942. Finally, it also shows the close relation of the experience of spiritual transcendence between knowledge and faith and existence with the symbolic meaning of the cross. Thus, this study is linked to the research project Theological-philosophical contributions to the interpretation of the religious phenomenon.

Key-Words: Phenomenology. Ontoteology. Individuation. Truth. Transcendence

Tabelas

Esquema do Processo de Individuação de Edith Stein.....	136
---	-----

Lista de Abreviaturas e Siglas

ESGA	Edith Stein Gesamtausgabe
OC	Obras Completas, versão espanhola
AT	Antigo Testamento, Bíblia
NT	Novo Testamento, Bíblia

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	14
2. FENOMENOLOGIA DA INDIVIDUAÇÃO: CONCEITO E FUNDAMENTO	25
2.1. O Processo da Individuação.....	26
2.1.1. Questão Central da Tese.....	26
2.1.2. Estado da Arte.....	34
2.2. Bases Filosóficas da Fenomenologia de Edith Stein.....	41
2.2.1. A Fenomenologia de Husserl.....	43
2.2.2. A Fenomenologia de Edith Stein.....	53
2.3. Ontologia da Individuação em Edith Stein.....	70
2.3.1. A Ontologia Clássica.....	71
2.3.2. A Ontologia Steiniana.....	89
2.4. Síntese Reflexiva: <i>a individuação como objetividade do conhecimento do ser</i>	101
3. PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO DA PESSOA: GÊNESE E ESTRUTURA	109
3.1. Fenomenologia da Individuação.....	110
3.1.1. Epistemologia do Conceito.....	111
3.1.2. Individuação em Edith Stein.....	122
3.2. Constituição do Indivíduo na Subjetividade e Intersubjetividade.....	137
3.2.1. Empatia: Ipseidade e Alteridade.....	138
3.2.2. Psicologia: Indivíduo e Comunidade.....	151
3.3. Individuação e Estrutura da Pessoa Humana.....	165
3.3.1. Individuação: Natureza e Subjetividade.....	166
3.3.2. Pessoa: Corpo, Alma e Espírito.....	178
3.4. Síntese reflexiva: <i>a individuação como tornar-se si mesmo</i>	196
4. ONTOTEOLOGIA DA INDIVIDUAÇÃO: TRANSCENDÊNCIA E VERDADE	197
4.1. Verdade do Ser.....	198
4.1.1. Verdade do Ser na Ontologia: o ser em desvelamento e evidência.....	199
4.1.2. Verdade do Ser em Stein: o ser espiritual em ato.....	205
4.2. Ontoteologia e Transcendência.....	213
4.2.1. Ontoteologia: o preenchimento do ser entre ato e potência.....	214
4.2.2. Transcendência: o sentido do ser finito e eterno.....	225
4.3. Narrativa e Mística do Ser.....	209

4.3.1. Mística: a simbólica da individuação.....	237
4.3.2. Narrativa: a experiência própria da individuação.....	245
4.4. Síntese reflexiva: <i>a individuação como sentir a si em Deus</i>	252
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	258
REFERÊNCIAS.....	269

1. INTRODUÇÃO

Edith Stein (1891-1942) é uma pensadora da pessoa humana, no contexto da filosofia e do método fenomenológico, fundado na virada do século XIX, que ganhou prestígio ao longo do século XX e que teve inúmeros discípulos e seguidores, cujas abordagens filosóficas têm influenciado em grande medida as ciências e o pensamento contemporâneo, dentre os quais Edith Stein.

Será preciso fundamentar a fenomenologia e, onde se situa o pensamento de Edith Stein. É uma filosofia e uma metodologia propostas pelo pensador judeu-alemão Edmund Husserl (1859-1938). Husserl, tendo formação em ciências exatas e doutorado em matemática, passou a estudar filosofia com o professor psicólogo e filósofo tomista Franz Brentano (1838-1917) e a buscar um método rigoroso que lhe permitisse filosofar como matemático. O mundo da subjetividade era o objeto de maior interesse das ciências ao final do século XIX, ao qual objeto também lhe interessava pesquisar. Brentano trazia uma concepção inédita sobre o tema da intenção e o conceito de intencionalidade, tomado de empréstimo da medievalidade escolástica, e renovado como objeto de mobilidade da consciência que a dirige sempre para algo ou alguém.

Os debates filosóficos na virada entre os séculos XIX e XX fluíam das heranças e dos problemas propostos pelos fundamentos filosóficos do criticismo ou idealismo do pensador alemão Immanuel Kant (1724-1804), a filosofia do positivismo de Auguste Comte (1798-1857), o materialismo dialético de Karl Marx (1818-1883), dentre outros pensamentos, além da eclosão do nascimento de ciências em vários ramos do conhecimento. Neste ponto, também, dentre outros, a fenomenologia sofre a influência de Wilhelm Dilthey (1833-1911), que põe sua visão sobre a realização histórica do devir fático. Todavia, a maior influência do pensamento fenomenológico husserliano é a filosofia do cogito de René Descartes (1595-1650).

É preciso também destacar o lugar de Edith Stein na fenomenologia, onde se insere juntamente a alguns dos grandes nomes do início deste movimento filosófico, tais como Max Scheller (1874-1928), conhecido por seu trabalho sobre a antropologia filosófica e a filosofia dos valores; Martin Heidegger (1889-1976), dedicado ao campo da ontologia e a recolocação da

questão do ser como prioridade da tarefa filosófica, dentro outros. Edith Stein se impõe, não só como mulher e filósofa, num círculo ainda demasiado masculino da filosofia, mas sobre tudo pelo brilho de sua temática e pelo campo que abre às ciências humanas a partir de sua pesquisa sobre a questão da empatia. Este tema de sua tese doutoral serviu de roteiro para seus estudos posteriores.

A identidade pessoal de Edith Stein tem grande importância. Nascida na cidade de Breslávia, na Prússia, hoje Wrocław, na Polônia, filha de Siegfried Stein e Auguste Courant Stein, família de comerciantes judeus, foi a mais nova de sete irmãos. O pai falecera quando ela tinha apenas dois anos de idade, ficando a mãe como administradora dos negócios e cuidadora da família, figura de sua identificação.

No período de 1908-1911, Edith frequentou o liceu científico na Escola Victoria, a mesma onde, mais tarde após o doutorado em filosofia irá iniciar sua atividade docente. Em 1911 ingressa na Universidade de Breslávia, onde cursa diversas disciplinas, dentre as quais, germanística, história, literatura e psicologia. Em 1912 lê as *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl, obra que lança as bases da filosofia e método da fenomenologia. Atraída pela fenomenologia, decide abandonar o curso de germanística e psicologia ao término do quarto semestre e mudar-se para Gotinga, a fim de estudar filosofia com Husserl e outros membros do círculo fenomenológico. Entre 1913-1916 cursa fenomenologia e assiste às aulas de Adolf Reinach, cuja amizade lhe será muito familiar posteriormente. Em 1915 dá início à sua tese de doutorado em filosofia, *Zum Problem der Einfühlung (Sobre o problema da empatia)*, defendida em 1916, após interrupção para trabalhos voluntários de enfermagem no Hospital da Cruz Vermelha em Weisskirchen na Morávia, e publicada em 1917.

Edith vivencia com diversas pessoas, lugares e circunstâncias de verdadeiras experiências daquilo que veio a se tornar seu tema de pesquisa inicial, a empatia. Na obra que escreve sobre sua história, *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos (1939/2018)*,¹ uma espécie de autobiografia, ela faz um longo relato sobre a experiência empática junto aos enfermos da tragédia da Grande Guerra (1914-1918); logo após seu retorno,

¹ A data 1939 é do término ou interrupção da obra, escrita entre 1933-1939 e somente publicada em 2002 (ESGA).

tem oportunidade de outros “atos empáticos” com uma amiga psiquicamente enferma de “crises nervosas” a quem acompanha e dá apoio afetivo e aconselhamento, como o fez a um casal de primos em crise conjugal e a alunas em suas atividades docentes e relações escolares. A empatia, tema de sua tese doutoral e demonstrada em sua experiência pessoal, acima de tudo mostra, ainda seu, interesse em conhecer o interior humano com vistas a poder ajudar aos outros.

Em seu percurso existencial, já em meia-idade e sob o silêncio e solidão da clausura, ao escrever sua autobiografia, Stein (1939/2018, p.481) faz relatos como que para reconstituir na própria consciência uma narrativa de si ao recuperar o ambiente interior de sua família, onde “O estilo simples de vida, o tom natural da convivência, as crianças em crescimento, tudo isso animava e trazia alegria de viver”. Ela dedica o texto à “mãe narradora de histórias”, com quem se identifica.

Estes fatos demonstram na prática aquilo que se perceberá como um fio condutor em todas as grandes obras de sua reflexão filosófica: que a compreensão da individuação da pessoa humana, da gênese à estrutura, é o centro de sua busca pessoal e de seus estudos. Tanto o itinerário de sua experiência pessoal, quanto a evolução de seu pensamento, tendo este tema como foco, é possível ser percebido e acompanhado de forma clara, como se verá. A individuação, objeto de nossa pesquisa, é tema central na filosofia e ontologia steiniana, como será demonstrado.

No percurso filosófico de Edith Stein percebemos que o tema da individuação da pessoa inicialmente se baseia na busca por uma psicologia, bastante original por situar a reflexão sobre o campo da ontologia e buscar a essência através da descrição da estrutura, partindo da intersubjetividade, sob a via da empatia, e a possibilidade de “conhecer dentro” da “outra” pessoa, por meio de um “sentir-com”, um por-se “ao lado de”, um tema que descobre em comum com Husserl e com Aquino.

O tema da individuação no pensamento de Edith Stein parece evoluir em etapas: a) um período fenomenológico (1916-1922), onde busca a compreensão da essência e da estrutura da pessoa, em função de uma psicologia da subjetividade; b) um período educativo (1923-1932), no qual busca um fundamento de antropologia filosófica para uma educação cristã da

pessoa humana; c) período ontológico (1933-1936), que se caracteriza pela busca de um fundamento metafísico à sua antropologia, de modo a incluir o sentido da transcendência, o qual não se restringe a uma simples metafísica, mas aponta para uma ontoteologia, que se dá pelo encontro com a verdade eterna; d) um período místico (1936-1942), onde busca a própria experiência da verdade, pela via da fé, em dedicação à completa reclusão, silêncio e interioridade, em função de sentir e conquistar a própria transcendência da finitude existencial. Assim, de sua tese à sua obra final de ontologia, descobre-se que a estrutura da abordagem deste tema se repete como um roteiro de alguma forma sempre mais amplo e crescente.

Edith Stein produziu uma grande quantidade de obras, sobre uma riqueza de diferentes temas, a maioria publicada após a sua morte. Selecionou-se dentre suas obras aquelas que são consideradas as principais para fundamentar nossa pesquisa, com o objetivo de demonstrar que o tema da individuação da pessoa percorre o pensamento evolutivo da autora, bem como sua experiência existencial pessoal é aqui tomada como modelo para a percepção prática do tema.

Utilizando-se do método fenomenológico, o primeiro passo que Stein dá em sua investigação do ser é no sentido da compreensão da estrutura ôntica da pessoa. Esta compreensão começa pela investigação do fenômeno da empatia, desenvolvido em sua tese doutoral *Sobre el problema de la empatía* (1917/2005a),² que é a busca de conhecer a subjetividade humana através da intersubjetividade, pela análise do ato empático. Este tema ainda está mais próximo da psicologia.

Stein busca um fundamento filosófico à compreensão da psicologia humana, e descobre que, para uma visão completa do indivíduo, é preciso uma compreensão de sua estrutura como pessoa, ou seja, uma visão global de antropologia. Estas pesquisas iniciais se dão através dos estudos em fenomenologia, no período entre 1917-1922, onde começa a esboçar certa ontologia antropológica; primeiro como antropologia filosófica, depois evoluindo para uma antropologia teológica, à medida que passa da

² Usaremos as Obras Completas espanholas, sob a Referência: ano de término ou publicação, ano do texto usado e a ordem entre as obras selecionadas de mesma data, pela facilidade de leitura do número de obras.

fenomenologia à metafísica, como poderemos ver na fundamentação filosófica de sua abordagem ontológica da individuação.

Como se disse, a obra steiniana é ampla e complexa e sobre vários temas, mas desde o início seu foco é a compreensão do processo de individuação da pessoa e sua possibilidade de contato com o divino. Conforme Angela Ales Bello (2014, p.30): “Na sua dissertação, há um ponto particularmente significativo: diz respeito à possibilidade do ser humano de pôr-se em contato com Deus e à modalidade do vínculo que os une”.

A individuação, enquanto objeto da filosofia ontológica, diz respeito ao ser dos entes, vindo de um Ser infinito, imóvel e eterno, como um contínuo vir-a-ser, dentro de um processo de entidade de desenvolvimento integral do ser no tempo histórico e no mundo-da-vida. Deste modo, o ente finito guarda em si mesmo algo de infinito enquanto existente na natureza, com o qual pode entrar em contato. Assim, da multiplicidade de entes no mundo da vida, o ser humano é de todos os seres da natureza o único a ter consciência da peculiaridade desta espiritualidade.

Para Edith Stein a individuação é um processo de espiritualidade, que diz respeito ao vir-a-ser e constituir-se a si mesmo, pelo qual o ser humano se estrutura como pessoa no mundo. Quer dizer, a individuação é o processo de objetivação do ser na existência até a plena realização de sua vida, e este percurso necessariamente pode ser compreendido como um processo de transcendência do ser.

O diferencial da consideração da individuação em Edith Stein, como processo de conhecimento de si mesmo e realização plena da verdade do ser, é uma ontologia que aponta para três dimensões: *dimensão lógica*, do sentido objetivo da estrutura do ente; *dimensão ontológica*, da unidade do ser em suas relações histórico-culturais; *dimensão transcendente*, do sentido último do ser como pessoa singular no universo. Portanto, uma ontologia que dá lugar à teologia e que pode apresentar-se como uma ontoteologia.

A consideração deste diferencial, que não teve tempo de desenvolvimento posterior, pela interrupção abrupta da vida da pensadora, aponta para uma peça faltante nas ontologias modernas, como também às teologias atuais, que estão cada vez mais desafiadas e vencidas em suas capacidades de interpretar e tratar do homem contemporâneo, nas questões que o colocam em crise, notadamente a crise de identidade e de sentido.

Neste ponto se evidencia a problemática que envolve o tema desta pesquisa. Algumas perguntas orientam a exposição da concepção do problema: 1) como a ontologia é pensada por Edith Stein enquanto fundamento ao conceito de individuação entre fenomenologia e metafísica? 2) como o fenômeno da individuação é compreendido por Edith Stein em termos de uma antropologia da pessoa humana? 3) em que medida Edith Stein vê a busca da verdade do ser como uma ontoteologia?

Buscar-se-á abordar o tema de nossa pesquisa examinando-o em algumas das principais obras da produção filosófica de Edith Stein, de acordo com um percurso evolutivo cronológico de seu pensamento e concomitantemente com um tema que ela elabora em sua tese e que é percebido no desenvolver-se de sua trajetória.

Como hipótese de trabalho, coloca-se a pressuposição de que há uma articulação em Edith Stein, que pode ser objeto de análise nas obras de ontologia selecionadas, entre o tema da ontologia da individuação da pessoa humana e a teologia, possível de ser percebida tanto em suas abordagens teóricas, quanto práticas.

A tese a ser defendida procura demonstrar, de forma descritiva e analítica, de que forma a individuação é um tema fundamental nas obras de Edith Stein e quais os seus apontamentos. Para isto, partir-se-á da seguinte proposição: *a individuação é a possibilidade de se perceber em si a essência do ser e de se poder viver a plenitude deste em si mesmo, na relação com o outro e com Deus, e como um ser finito que transcende ao infinito em si mesmo*. Nisto reside a proposta desta pesquisa.

Deste modo, objetiva-se averiguar os fundamentos filosóficos, ontológicos e teológicos da individuação em Edith Stein, a partir da análise de algumas de suas obras selecionadas, e especificamente demonstrar como este tema evolui em seu pensamento e em sua experiência pessoal, e ainda como o tema se encaminha para uma concepção ontoteológica da individuação.

No primeiro momento de seu pensamento, no período dito fenomenológico, que vai de 1916-1922, duas obras são fundamentais: *Sobre el problema da la empatía* (1917/2005a), tema de sua tese, e o ensaio que aprofunda este tema sob uma perspectiva psicológica: *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*

(1922/2005b).³ Na primeira obra, desenvolve-se o tema da constituição da consciência do eu através do outro, ou seja, Stein (1916/2005a, p.173)⁴ explora a possibilidade de conhecimento da subjetividade própria através do conhecimento da subjetividade do outro, tomando a consciência como espírito: “a consciência como correlato do mundo dos objetos não é natureza, senão *espírito*”. Na segunda, Stein (1922/2005b, p.440)⁵ fala de conceitos fundamentais, como: corpo, alma, espírito, vivência e núcleo da pessoa: “com o espírito nos voltamos sensivelmente para o mundo, mas a alma acolhe o mundo em si mesma e ‘se une’ com ele”. Em ambas, o tema pode ser identificado nas duas vias que formam a individuação, como duas bases sobre as quais se apoia: o *individual* (indivíduo) e o *coletivo* (comunidade).

No segundo momento, no período chamado educativo, que vai de 1922-1932, outras duas obras são importantes: *Introducción a la filosofía* (1931/2005c), e *La estructura de la persona humana* (1932/2007a).⁶ No escopo desta terceira obra, há uma busca pela descrição fenomenológica da natureza humana e da consciência, cujo foco se volta agora para a natureza interna da subjetividade humana, sob o tema central da estrutura ôntica da pessoa, com vistas a uma filosofia da natureza ou ontologia: “Há uma ontologia da natureza e uma ontologia do espírito” (STEIN, 1931/2005c, p.675)⁷. A segunda, aqui relacionada, que é a quarta obra selecionada dentre as obras para nossa análise, é um manual descritivo da individuação da pessoa em termos de processo de desenvolvimento individual, social e espiritual, sob a égide do modelo metafísico aristotélico-tomista da individuação e com a função de ser instrumento pedagógico, falando sob uma antropologia filosófica e apontando para uma antropologia teológica: “A pessoa

³ *Sobre o problema da empatia* (1916/2005a); *Contribuições à fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito* (1922/2005b). Doravante citaremos direta a denominação conforme a edição espanhola das obras selecionadas e sob a referência do ano da publicação original, seguida da edição espanhola, com a diferenciação alfabética da ordem, conforme são dispostas nos volumes das Obras Completas.

⁴ “la conciencia como correlato del mundo de objetos no es naturaleza, sino *espíritu*” (STEIN, 1917/2005a, p.173. (Tradução nossa).

⁵ “con el espíritu nos volvemos sencillamente hacia el mundo, pero el alma acoge al mundo em sí misma y ‘se une’ com él” (STEIN, 1921/2005b, p.440). (Tradução nossa).

⁶ *Introdução à filosofia* (1931/2005c); e *A estrutura da pessoa humana* (1932/2007a). A data posta para a obra *Introdução à filosofia* (1931) é uma convenção que adotamos a partir do término das anotações de seu conteúdo na estrutura do pensamento da autora e relativamente como é usado nos volumes das obras completas espanholas, uma vez que se sabe que é uma obra composta de textos de aulas de filosofia ministradas em torno do período de 1923-1931, mas que só teve sua publicação em 1991.

⁷ “Hay una ontología de la naturaleza e una ontologia del espíritu” (STEIN, 1931/2005c, p.675). (Tradução nossa).

espiritual é livremente ativa. Seu agir se apoia em seu conhecer e querer. Seu conhecer tem por objetivo a verdade, seu querer se ordena para o bem” (STEIN, 1932/2007a, p.144).⁸ No pensamento deste período a individuação pode ser identificada na busca de uma descrição ampla e profunda da estrutura da pessoa humana, como forma de fundamentar uma antropologia que sirva à sua tarefa educativa.

No terceiro momento do pensamento de Edith Stein, no período ontológico, entre 1933-1936, de uma intensa produção, outras duas obras são vitais: *Acto y potencia* (1933/2007b), e *Ser finito y ser eterno* (1936/2007c),⁹ como quinta e sexta obras selecionadas ao tema. A quinta obra, *Acto y potencia*, é um ensaio arrojado, longo e denso, sobre o principal conceito metafísico aristotélico que é recebido da reflexão de Tomás de Aquino, e torna-se a pedra-de-toque da teologia-filosófica tomista e católica de modo geral, texto feito para concorrer a vaga de livre docência em algumas universidades alemãs, mas sem êxito para tal porque num momento tenso da ascensão nazista.

Para nossa pesquisa é um dos textos principais da ontologia da individuação, que enfatiza o processo de passagem do ser do estado de potência para o estado de ato, como um processo *continuum* na existência. Portanto, aponta para os conceitos de ontoteologia e transcendência: “A potencialidade que pode converter-se em atualidade, cujo sentido é que deve converter-se em atualidade, não é um não-ser. É algo entre ser e não-ser ou ser e não ser ao mesmo tempo” (STEIN, 1933/2007b, p.249).¹⁰ A sexta obra, *Ser finito y Ser eterno*, é a grande obra de ontologia de Edith Stein, ensaio contínuo ao anterior, mas também herdeiro e culminante de todo o trajeto filosófico steiniano e é a principal obra para o tema da individuação, em cuja abordagem ela busca ultrapassar o paradigma aristotélico-tomista do princípio de individuação pela matéria, propondo uma base inédita em Duns Scotus (1266-1308) para a individuação pelo princípio da forma, e apontando para a

⁸ “La persona espiritual es libremente activa. Su actuar estriba en conocer y querer. Su conocer tiene por objetivo la verdad, su querer se ordena al bien” (STEIN, 1932/2007a, p.144). (Tradução nossa).

⁹ *Ato e potência* (1933-1934/2007b); e, *Ser finito e ser eterno* (1936/2007c), daqui para frente citadas em espanhol.

¹⁰ “La potencialidad que puede convertirse en actualidad, cuyo sentido es que debe convertirse en actualidad, no es un no-ser. Es algo entre ser y no-ser o ser y no ser al mismo tiempo” (STEIN, 1933/2007b, p.249). (Tradução nossa).

finalidade da vida humana, que se dá em ato, em verdade e em sentido e de modo contínuo: “A essência se abre, se faz visível com os traços que lhe são inerentes e enquanto se manifesta no ‘comportamento vivo’ à altura do ser que lhe é acessível” (STEIN, 1936/2007c, p.769)¹¹. Neste momento, o pensamento se condensa na formação de uma visão sistemática da essência e estrutura da pessoa humana, que implica principalmente na consideração da transcendência como vida do espírito.

No quarto momento da trajetória de Stein, no período experiencial e místico, que abrange especialmente os anos de 1934-1942, outros dois textos fecham a evolução do tema: *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos* (1939/2018), e *A Ciência da Cruz: estudo sobre São João da Cruz* (1939-1942/2013). Neles há a univocidade da experiência pessoal própria de Edith Stein, pela vida espiritual de dedicação vocacional, cujo símbolo de todo processo da sua individuação é a cruz. Na sétima obra, parte de sua individuação é narrada numa espécie de autobiografia, como um discurso de si, o qual dá significado à última fase do desenvolvimento da individuação de sua pessoa.

Desta forma, pretende-se aqui apresentar o conjunto destas formações e ideias em torno do tema, conforme o desenvolvimento de Edith Stein nas obras selecionadas e no contexto dos momentos de seu pensamento, estruturadas em três capítulos, a seguir.

No primeiro capítulo, ***Fenomenologia da Individuação: conceito e fundamento***, pretende-se responder à questão: *de que modo a ontologia é pensada por Edith Stein como fundamento ao conceito de individuação entre a fenomenologia e a metafísica?* Para isso, primeiro, apresentar-se-á, junto ao tema proposto, um fundamento filosófico da fenomenologia conforme recebido e desenvolvido por Edith Stein, para se entender sobre que bases filosóficas se assenta em sua filosofia o tema da individuação. Depois, uma síntese do conceito de ontologia, desde a sua forma clássica à formulação ontológica própria steiniana, para se perceber a abordagem inédita steiniana de colocar o conceito de individuação devidamente no centro da ciência do ser. O objetivo é examinar o conceito e o fundamento da ontologia da individuação em Edith Stein, e ao final, refletir sobre o alcance deste.

¹¹ “La esencia se abre, se hace visible con los rasgos que le son inherentes y en cuanto se manifiesta en el ‘comportamiento vivo’ a la altura del ser que le es accesible” (STEIN, 1936/2007c, p.769). (Tradução nossa).

No segundo capítulo, **Processo de Individuação: gênese e estrutura**, a intenção é responder à questão: *como o fenômeno da individuação é compreendido e fundamentado por Edith Stein em termos de uma antropologia da pessoa humana?* Para isso, veremos, a partir de um exame do tema sob as duas primeiras obras já referenciadas, em torno do conceito de empatia e da descrição de sua psicologia, na questão da subjetividade através da intersubjetividade, e nas dimensões do indivíduo e da comunidade. Em seguida, será apresentada uma síntese de sua compreensão da natureza corpórea e anímica do indivíduo psicofísico. Após isto, como ela descreve a estrutura da pessoa humana, em termos das dimensões de corpo, alma e espírito. Por fim, uma síntese da harmonia da ideia de individuação e da singularidade.

No terceiro capítulo, **Ontoteologia da Individuação: transcendência e verdade**, tentaremos responder à questão: *em que medida Edith Stein vê a busca pela transcendência e verdade do ser no processo da individuação como uma ontoteologia?* Nestes termos, primeiro, a reflexão se dirigirá a partir das obras propriamente de ontologia steiniana, conforme já relacionadas, para a compreensão do diferencial ontológico proposto por Stein para a contemporaneidade, buscando unir novamente fé e razão na questão do ser. Num segundo momento, a reflexão sobre a questão da transcendência e da busca do sentido da vida dentro de uma concepção de um ser que se sente finito, mas contendo uma essência infinita em si mesmo. Por fim, a compreensão da significação da experiência própria da autora na sua busca da verdade de si através da interioridade e da união mística da alma com o divino.

O termo *ontoteologia* não é usado por Edith Stein, nem é propriamente um conceito seu, mas é para onde entendemos que aponta seu pensamento. Cientes, contudo, que foi um termo usado anteriormente por Martin Heidegger, em vários de seus textos, especialmente no ensaio *Identidade e diferença* (1973, p.393ss), muitas vezes grafada entre parêntesis como *onto(teo)logia*. Heidegger usa a expressão no sentido de uma crítica à história clássica, como forma de “libertar” a ontologia de seu caráter metafísico, que esta adquiriu com a teologia, em especial na escolástica. Todavia, não é neste sentido que fala Edith Stein, muito ao contrário,

queremos mostrar que seu pensamento reconduz a aliança entre filosofia e teologia.

Finalmente, com este percurso, pretende-se então alcançar o propósito maior de esclarecer o acontecimento da *individuação*, pela qual passa toda pessoa humana neste mundo. A individuação é o processo de tornar-se indivíduo. A palavra “indivíduo” é propriamente latina, *individuum*, mas que provém do termo grego *átomon* (*a-tomon*, “in-divisível”), aquele que é “não-divisível”, conforme o traduz Porfírio (234-309), filósofo neoplatônico (2002, p.40s) e Boécio (480-524/525). Portanto, tem a ver com o caráter de unidade do ser *ente*, no caso aqui, o ente humano. Assim, como fim último da existência mesma, veremos que a individuação é o processo do tornar-se uma unidade indivisível em si mesmo.

2. FENOMENOLOGIA DA INDIVIDUAÇÃO: CONCEITO E FUNDAMENTO

O problema do ser na filosofia se coloca como questão à investigação humana desde os primeiros pensadores gregos, aqueles que contemplavam a natureza e buscavam compreender nela mesma um princípio ou um fator causal, como sendo a própria essência mesma do ser do universo. Já nos pensadores gregos clássicos, a questão do ser se torna central na busca da compreensão da razão existencial da multiplicidade dos entes no mundo, bem como do próprio modo de ser de cada *individuum*. O conhecimento do ser do indivíduo humano é também o objeto central da investigação filosófico-ontológica steiniana, que busca conhecer a natureza, a essência, a estrutura e o sentido do singular modo de ser da pessoa.

A questão da compreensão do ser, tanto do ser do universo como do ser de cada ente existente, é um campo de estudos central na filosofia ocidental, que se chama *Ontologia*, e esta é objeto de diversas ciências dela oriundas. Este campo de estudos passa pela reflexão de diversos pensadores ao longo da história e se intensifica na contemporaneidade, especialmente a partir da segunda metade do século XIX e início do século XX, concomitantemente também ao avanço das pesquisas científicas. Especialmente à filosofia fenomenológica de Edmund Husserl e de outros fenomenólogos interessa este campo de estudos, dentre os quais se destacam os pensadores Martin Heidegger e Edith Stein. O pensamento ontológico steiniano servirá de fundamento ao tema desta pesquisa, tomando-se algumas de suas obras, já indicadas.

A ontologia é a área central da filosofia metafísica, que, desde os filósofos pré-socráticos, aos clássicos e até os escolásticos, busca conhecer a essência do ser. A ontologia não estuda somente o ser enquanto substância ou essência causal das coisas, mas também o ser do ente, seu devir na existência, sua enticidade e sua constituição. Enquanto doutrina que trata da questão do ser, a ontologia tem a ver com o devir do ser de cada ente, ou seja, o processo de tornar-se indivíduo, que é propriamente a individuação. No caso do ser humano, a individuação é um processo de vir-a-ser do sujeito humano no mundo da vida, pelo qual se encaminha para a realização de si mesmo, incluindo os acidentes que este processo possa ter. A significação dos

aspectos acidentais do processo de individuação é ocupação do sujeito na busca da verdade de si.

Podemos eleger como tese deste capítulo a proposição de que o pensamento filosófico ontológico da individuação em Edith Stein busca fundamentar uma antropologia, que, partindo da fenomenologia, aponta para a metafísica, como forma de resgatar uma visão de totalidade da pessoa humana, no qual se inclua a dimensão do espírito. Para isto, será preciso colocar os conceitos filosóficos em forma de sínteses epistemológicas. Assim, primeiro, tratar-se-á da colocação do tema em questão e como ele chega à nossa pesquisa. Depois, faremos uma síntese dos fundamentos filosóficos fenomenológicos e ontológicos.

2.1. O Processo de Individuação

Acreditamos que o processo da *individuação* é a *entelécheia*¹² do ser, em devir no tempo histórico e no mundo da vida, como processo de objetivação e de realização plena da vida, como unidade, e toda a complexidade de sua expressão como pessoa humana. Consideramos que o tema da individuação é central no campo da ontologia, em especial, no pensamento da filósofa Edith Stein, como pretendemos demonstrar.

2.1.1. Questão Central da Tese

Como relato fenomenológico próprio, podemos dizer que o interesse de compreensão da individuação nos vem desde há muito, objeto que nos levou ao âmbito de algumas das chamadas ciências do espírito, primeiro da teologia, depois da psicologia e por fim na filosofia. O interesse, na verdade, é pela compreensão da pessoa humana, na totalidade de sua formação desde sua gênese e do contínuo de seu processo de vir-a-ser e constituir-se a si mesmo no acontecimento da vida, que necessariamente se reflete na aquisição

¹² José Ferrater Mora (2002, p.208) apresenta o termo *εντελεχεια* (*entelécheia*) como sendo composto de *εν τέλος εχον* (*en télos echon*), aquilo “que possui perfeição” ou “o que caminha para uma realização perfeita, plena de si”, no sentido da condição própria dos entes de se realizarem a si mesmos, traduzido para o latim como *atualização* (*atualitas*). Marilena Chauí (2002, p.500) mostra seu uso por Aristóteles como “o que faz uma potência ser atualizada; a atualidade completa de um ser; a atualização como realização da finalidade que um ser possui por natureza”. É o termo aristotélico correlato à individuação.

paulatina de uma estrutura própria, pela qual se realiza e se define como um ser existente no mundo, até a plena realização de si, enquanto transcendência, verdade do ser e sentido da vida. Interesse, enfim, que ocupa também nossas atividades pastorais, clínicas e acadêmicas, ao longo de mais de trinta anos.

A formação e a prática teológica nos inserem no mundo humano e nos faz vivenciar e acompanhar o devir humano desde o sublime ao trágico de sua condição, em atividades eclesiais, pastorais e educativas. A condição própria da existência nos constitui sob um paradoxo do ser como finitos, presos a um “corpo de morte” (Rm 7,24), mas ao mesmo tempo, sob “a Graça de Deus” (Rm 7,25) como ponte sobre o abismo. A vivência da espiritualidade, como elaboração do significado da finitude ante o infinito, é uma experiência essencial do processo de individuação, quer conduzindo a si próprio ou caminhando com outros, na busca da verdade e do sentido da vida.

Nos meandros da psicologia, a formação e a prática, especialmente no âmbito clínico, nos lança ao profundo ôntico da subjetividade humana. Quanto mais se penetra nos mistérios da alma humana, sempre pelo acolhimento do diálogo e da escuta empática ao outro, mais se confronta com o paradoxo de fenômenos como verdadeiros *complexio oppositorum* (JUNG, §257; 2012, p.151). A causalidade psíquica, fenômeno que cedo também chamou a atenção de Edith Stein, é o *continuum* de um movimento de passagem entre potência e ato, cujos efeitos, de forma positiva ou negativa, manifestam-se na corporeidade viva, como uma sintomatologia psicossomática que marca a qualidade de vida.

A busca no campo da filosofia nos remete de volta às raízes do filosofar na Grécia clássica, à *ontologia* - coração da ciência humana - desde os fisiólogos aos grandes sistemas filosóficos, tornando-se também reflexão de alguns dos grandes formadores do pensamento ocidental. Descobrimos que a individuação, nos desdobramentos de todas as suas nuances, da gênese à estrutura e ao devir fático do ser, perpassa pelo centro da filosofia ontológica, como ciência do ser enquanto ser e do ser enquanto ente. Este tema atravessa a filosofia da antiguidade clássica, a religiosidade da medievalidade europeia e a racionalidade da modernidade, e ainda alcança a contemporaneidade na fenomenologia de Edith Stein.

Encontramos três enfoques possíveis ao conhecimento dos vários aspectos ontológicos do fenômeno da individuação: as buscas por sua gênese, como “princípio” causal, sob a pergunta ao *porque* do ser; a visão da estrutura dos entes, como “processo” final, sob o olhar ao *para que* do ser; a compreensão do seu devir, como “modo” de ser, com o foco no *como* do ser. Também os termos do tema “individuação” da “pessoa” são correlatos, mas de conceitos diferentes. O tema necessariamente perpassa todas estas áreas, mas nosso interesse prende-se mais no devir, no ser em ato, onde há vida, o que o ser é, decide-se a cada instante do acontecimento do ente como um ser no mundo, como ser de cotidianidade, de presença e autenticidade.¹³ Tal processo deve constituir-se como transcendência e verdade do ser, que está em potência no ente e que se torna conhecida pela autoconsciência, desde sua manifestação na realidade do *acontecendo*¹⁴ existencial, uma vez que este devir é próprio da imanência do humano como um ser no mundo.

No âmbito da teologia, de modo geral, pode-se perceber a presença do tema, porém sem o uso do termo individuação e ainda um tanto difuso, a não ser quando aparece claramente na teologia filosófica de Tomás de Aquino (1225-1274), já que este é um conceito mais próprio da tradição metafísica aristotélica. Na teologia protestante o tema se encontra de modo mais cultural na moderna teologia sistemática de Paul Tillich (1886-1965). Em geral, o tema é abordado em várias doutrinas dogmáticas de diversos teólogos como doutrina da pessoa, com especial atenção ao que diz respeito àquelas que são consideradas as dimensões básicas da estrutura da pessoa humana: corpo, alma e espírito.

De fato, conforme entende Étienne Gilson (2006, p.254), a noção de pessoa é própria da teologia, como evolução conceitual à noção grega de indivíduo: “por nunca terem negado a realidade do individual, os gregos possibilitaram o reconhecimento do valor eminente da pessoa pelo

¹³ Estes termos estão presentes também na ontologia de Martin Heidegger, especialmente em *Ser e Tempo* (2009), correlatos em certos aspectos à ontologia de Edith Stein, ambos fenomenólogos que se propõem discutir a questão do ser na contemporaneidade, tanto com aspectos convergentes como divergentes, mas, sobretudo, complementares, um debate interessante que deveria ter tido a sorte de continuar para além do ensaio crítico de Stein *La filosofía existencial de Martin Heidegger* (STEIN, 1936/2007f, Anexo II, p. 1137-1201), não fosse a terrível tragicidade que cedo trouxe nossa autora.

¹⁴ Termo próprio que criamos provisoriamente para expor e reforçar a ideia do indivíduo como “ser da presença” como um “ser sendo” no contínuo “acontecimento” da cotidianidade, semelhante ao grego *devir* ou “vir-a-ser”, reforçando o conceito de individuação como um processo contínuo do ser em ato na existência.

cristianismo”. A formulação conceitual de pessoa, como veremos, tem uma base teológico-filosófica em Agostinho de Hipona (354-430), especialmente em sua reflexão sobre a natureza pessoal do ser divino (*De Trinitate*), e mais especificamente em Boécio (480-524/525), quando em sua exegese traduz definitivamente termos gregos para o latim, tal como *prosópon/persona* (*Opuscula Sacra*). Esta tradição teológico-filosófica, ainda mais receptiva ao platonismo, às portas da Idade Média, evolui gradualmente até Tomás de Aquino, na medida em que se descobrem, estuda-se e se integram os textos aristotélicos.

Para mais além das ocupações com a busca de conhecimento da estrutura da pessoa humana no âmbito do fazer teológico, o tema da individuação também se nos apresenta no campo da psicologia analítica, especificamente como objeto de pesquisas, leituras e experiências que nos acompanham desde a inserção na psicologia clínica e acadêmica, há mais de vinte anos. A individuação é o ápice do conjunto de toda a teoria e a prática da abordagem da psicologia analítica, termo tomado de empréstimo da filosofia e tornado conceito inédito no âmbito da ciência da psicologia, como fundamento ao fenômeno da onticidade humana, dado pelo seu fundador, o psiquiatra suíço Carl Gustav Jung (1875-1961).

Em Jung, a ideia da individuação está incluída em toda a extensão de sua obra. Mas, como gérmen, desenha-se inicialmente num esboço de ontologia psicológica, um tanto gnóstico-neoplatônica, em meio à observação da intensidade das próprias experiências subjetivas, codificadas no ensaio místico *Septem Sermones ad Mortuos* (1916), quando fala do necessário processo de distinção e diferenciação pelo qual as pessoas se realizam no mundo: “Daí o empenho natural da criatura para adquirir individualidade, para lutar contra a igualdade inicial, perigosa. A isto, dá-se o nome de *principium individuationis*. Esse princípio é a essência da criatura” (JUNG, 1986, p. 334). E, no mesmo ano de 1916, ainda como um conceito incipiente, mas já apontando para o sentido ôntico do acontecimento subjetivo, no ensaio *Adaptação, individuação e coletividade* (§1084-1106; 1998, p.23), Jung afirma que: “A individuação retira a pessoa da conformidade pessoal e, com isso, da coletividade. [...] A individuação é exclusivamente adaptação à realidade

interna e, por isso, um processo ‘místico’”. Este é um dos primeiros escritos após a crise da ruptura com Freud em 1913.

Jung faz uma aplicação ôntica da individuação, de forma inédita na psicologia, como um processo subjetivo de confronto, diferenciação e totalidade dos fenômenos psíquicos sentidos nas relações entre o sistema consciente em torno do ego, com o sistema inconsciente em torno do arquétipo central da pessoa, o si-mesmo (*Self*). Também este tema foi esboçado em seu ensaio *Função Transcendente* (1917). O tema reaparece germinal em sua obra inaugural da abordagem específica de sua psicologia, *Tipos Psicológicos* (§757-762; 1921). No espaço entre 1913-1932, em vários de seus ensaios e depois por toda sua obra, os conceitos de “arquétipo”, sendo uma aplicação psicológica do conceito ontológico grego da *eidós* (ideia/forma), e de “inconsciente coletivo”, como uma metafísica da realidade psíquica entre natureza e cultura, individual e coletiva, numa rede de modelos causais. Esta é a originalidade em Jung.

Portanto, podemos dizer que, enquanto em Jung encontramos uma abordagem ontopsicológica da individuação, em Edith Stein temos uma abordagem ontoteológica. Uma tem a intenção de fundamentar uma psicologia para a terapêutica, enquanto a outra intenciona fundamentar uma antropologia para a educação do homem para a vida. A diferença reside na base antropológica: Jung se baseia numa antropologia cultural; Stein, numa antropologia teológica.

O tema da individuação diz respeito à constituição do indivíduo humano como pessoa e sua singularidade como ser no mundo. E, como apontamos, toca desde a questão da essência ontológica causal, também no processo de estruturação do indivíduo no contínuo vir-a-ser, quanto na sua condição de ser de transcendência enquanto possuidor de consciência e sentido. De tal modo, trata de todo processo de desenvolvimento do ser, individual e coletivo e do tornar-se si mesmo. Portanto, tal conhecimento ontológico deve também ser fundamentado essencialmente sobre uma *antropologia*.

A antropologia (*anthropos*, homem), como ciência, tem como objeto de estudo o “humano” e sua “humanidade”, enquanto produção de cultura e diferenciação da natureza; deste modo, estuda o homem como ser biológico,

social e cultural. Todavia, a antropologia só foi distinta entre as demais ciências a partir da revolução iluminista e se desenvolveu especialmente após o século XIX com as pesquisas etnológicas, primeiro bibliográficas, depois de campo, com o objetivo de compreender o fenômeno humano *in loc* na própria cultura em todas as suas formas de manifestações, seja em sua estrutura biológica ou psíquica, social e cultural, levando em conta suas crenças, valores, mitos, linguagens e história, de forma vivencial.

Enquanto campo epistemológico e metodológico, podemos distinguir três formas de antropologia: antropologia filosófica, científica e teológica. Em qual dessas se enquadraria o estudo de Edith Stein sobre a individuação da pessoa?

Como disciplina atual de estudos, a antropologia é reconhecida como ciência enquanto tal, que se ocupa do estudo do homem enquanto natureza e cultura. François Laplantine (1988, p.84-86) apresenta a ciência da antropologia dividida em “cinco polos”: antropologia simbólica, antropologia social, antropologia cultural, antropologia estrutural e sistêmica e a antropologia dinâmica. Para Claude Lévi-Strauss (2012, p.31), a antropologia é essencialmente uma ciência etnológica de pesquisa do homem em seu *habitat* cujo instrumento é a etnografia, para a tarefa da descrição da estrutura de seu *ethos*: “Os meios de que dispõe a antropologia são a um só tempo mais exteriores e mais interiores (também se poderia dizer: mais grossos e mais finos) que aqueles predecessores: a filologia e a história”, ou seja, a descrição da cultura. Clifford Geertz (1989, p.15), afirma que a tarefa da antropologia é a análise da cultura: “O conceito de cultura que eu tenho... é essencialmente semiótico”. Para ele, “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo estas teias e a sua análise, uma ciência interpretativa, à procura do significado”.

Todavia, não será da antropologia natural nem cultural que se ocupará Edith Stein; essa, aliás, será alvo de sua crítica, dada a estreiteza de seu campo epistemológico e pelo fato de não incluir o homem como “ser espiritual”. Assim, o foco do seu interesse será a visão filosófica da antropologia, uma vez que ela é filósofa da abordagem fenomenológica. Logo, ao buscar elaborar uma filosofia antropológica que incluía a natureza espiritual

do humano, Stein sentirá também a necessidade de aproximação a uma visão teológica da antropologia.

Desde seus primórdios a filosofia abordou a questão do ser humano e, por toda a história do pensamento, inúmeros pensadores se debruçaram sobre o tema. Mas, como disciplina científica, a antropologia filosófica só veio a ser inserida no âmbito acadêmico no século XX a partir de fenomenólogos como Max Scheler (1874-1928).

A antropologia teológica é um segmento da teologia que se ocupa do conhecimento da pessoa humana e sua constituição, sua origem e estrutura, sua imanência e transcendência, e especialmente a questão da verdade e do sentido do ser humano, que enquanto ser histórico é também criatura de um Deus, que a tudo dá e mantém a vida no mundo, segundo as mais diferentes formas culturais de compreensão e transmissão deste conhecimento.

O tema da pessoa humana está presente em toda a obra de Edith Stein. Sempre sob o olhar intuitivo e descritivo do fenomenólogo, o fenômeno do ser humano, enquanto indivíduo (pessoa) e, também, coletivo (comunidade), é tema recorrente. Stein parte do tema da intersubjetividade, em sua tese *Sobre el problema de la empatía* (1917/2005a), que se aprofunda sob uma perspectiva psicológica no ensaio *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu* (1922/2005b). Todavia, a antropologia que lhe interessa está no texto principal de *La estructura de la persona humana* (1932/2007a). A característica geral deste texto, além de ser como um manual descritivo estrutural e instrumental para a prática pedagógica, nele Stein coloca o fundamento da investigação sobre a pessoa humana primeiramente sob o âmbito da antropologia filosófica, depois passa para a antropologia teológica (Cap. IV). Com isto, Stein quer dar um fundamento cristão para a educação da pessoa em função da vida.

Após dez anos de sua conversão cristã (1921/1922) e de atividades educativas para moças católicas, Edith Stein sente a necessidade de dar um fundamento antropológico à educação através de uma pedagogia teológica cristã. Na obra *La estructura de la persona humana* (1932/2007a), ela critica a insuficiência da abordagem da pessoa pela antropologia natural ou cultural, e defende a liberdade e amplitude da reflexão filosófica para abarcar e qualificar a pessoa humana, para além da imanência natural no mundo, como ser

espiritual capaz de transcender seu tempo e espaço históricos, rumo a uma dimensão de infinitude.

A questão que se apresenta então é que a filosofia moderna, mormente a fenomenologia, é insuficiente para tal tarefa, necessitando do apoio de uma metafísica. Para Mariana Bar Kusano (2014, p.60), em sua dissertação *A Antropologia de Edith Stein: entre Deus e a Filosofia*: “A pedagogia envolve a teoria sobre a formação humana e, por assim dizer, integra parte da visão global do mundo, de uma metafísica. A antropologia envolve uma parte dessa metafísica que se dirige à ideia geral de homem...”.

Neste momento, então, encontra-se uma virada histórica nessa fundamentação. Uma vez que desde 1928, Stein travava contato com a obra de Tomás de Aquino e empreendia arduamente a tarefa de traduzir a sua obra *De Veritate* do original latino para o alemão, ela entra em contato com a metafísica cristã escolástica. É desta forma que na obra *La estructura de la persona humana* ela fala da necessidade de uma passagem da consideração filosófica do homem para a teológica (1932/2007a, p.193-201). Com esta passagem, Stein ensaia ultrapassar a antropologia filosófica em direção a uma antropologia teológica, com a finalidade de integrar fé e razão, fenomenologia e metafísica, e completar sua ontologia com o tema da transcendência, como se verá em *Ser finito y ser eterno* (1936/2007c).

No centro desta etapa histórica do pensamento de Edith Stein encontramos o ousado e criativo ensaio de confronto e entrelaçamento entre a fenomenologia e a metafísica, onde a autora faz dialogar Edmund Husserl e Tomás de Aquino, em *La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino: ensayo de una confrontación* (1929/2007e). Este ensaio certamente será um ponto marcante de apoio para o tema em investigação, pois os paradigmas sobre essência e existência e entre idealismo e realismo se invertem, no sentido contrário às ontologias husserliana e heideggeriana.

A partir deste momento culminante no pensamento steiniano acontecerá certo gradual afastamento da concepção ontológica da fenomenologia husserliana de essência e da transcendência do ser, baseado apenas na constituição do que aparece no contínuo fluxo da consciência, para uma consideração ontológica própria de essência como a estrutura integral da pessoa, e da transcendência como um ir além da consciência egológica, em

direção a uma dimensão universal e eterna da vida. Contudo, até ao final de suas pesquisas Stein continuará a utilizar o método fenomenológico, pois, ainda a obra *Ser finito y Ser eterno* será organizada como uma filosofia fenomenológica da pessoa.

2.1.2. Estado da Arte

Fenomenologicamente o primeiro contato com a pesquisa de nosso tema foi a formulação à Professora Patrizia Manganaro¹⁵ sobre a questão inicial que então nos motivava: *o que é que individua?*, e sua pronta resposta categórica: *a anima!*; ou seja, é a alma o que principia e mantém atualizado o processo de realização da essência do ser no indivíduo.

Olhando de modo geral a história da evolução das reflexões da autora, percebemos que seu pensamento passou por algumas etapas que progressivamente foram consolidando um projeto de vida, cuja experiência pessoal serve de exemplo para o estudo da individuação. A sua formação fenomenológica inicial lhe confere fundamento e método de investigação. Depois, passa pelo processo de aceitação e integração da fé cristã e de uma dedicação à atividade educativa. Nesse período, aproxima-se da metafísica cristã católica como forma de buscar uma visão teológica ao fundamento de sua ontologia. Este caminho se mostra frutífero para a produção de uma ontologia própria, que valoriza a espiritualidade, a que chamamos de ontoteologia.

Em sua busca por uma antropologia que fundamente sua visão educativa cristã da pessoa, Edith Stein (1932/2007a, p.29) se apoia numa antropologia filosófica que leva em conta em seu fundamento “a *teoria geral do ser* ou *ontologia*”, aquela “filosofia primeira”, pois: “Também é parte da ontologia a ciência geral do espírito, que por sua vez tem como uma de suas partes a antropologia geral concebida como ciência do espírito”.¹⁶

¹⁵ Doutora e pesquisadora da Universidade Lateranense de Roma, palestrante do Seminário Internacional de Teologia e Fenomenologia em Edith Stein, realizado na PUCPR, de 04 a 13/08/14. O conteúdo dessa provocação se encontra na obra MANGANARO, Patrizia. *Fenomenologia da relação. A pessoa humana em Edith Stein*. Curitiba: Juruá, 2016. Obra traduzida por Clélia Peretti.

¹⁶ “También es parte de la ontología la ciencia general del espíritu, que a su vez tiene como una de sus partes a la antropología general concebida como ciencia del espíritu” (STEIN, 1932/2007a, p.29). (Tradução nossa)

A aproximação com a tradição católica escolástica leva Stein ao encontro do conceito de pessoa como “ser criado”, cuja natureza é estudada a partir dos “seres incriados”, como os anjos, e cuja fonte racional de reflexão é o dado da Revelação, aceito como absoluto, ainda que como objeto de fé. Esta concepção filosófico-teológica em Tomás de Aquino é já o ápice da doutrina da pessoa humana desenvolvida por Santo Agostinho no *De Trinitate*, que pensa a natureza humana a partir da consideração da personalidade trina do ser divino e dos seres incriados (anjos), o que vincula a filosofia à teologia: “A antropologia filosófica, assim pois, necessita o complemento da antropologia *teológica*” (STEIN, 1932/2007a, p.30).¹⁷

No âmbito da teologia o tema não é ainda um objeto de pesquisa específico, contudo, é possível apontar, em rápidos traços, que a individuação da pessoa deva ser inserido primeiro sob o fundamento de uma antropologia teológica, que inicialmente necessita ser visto sob uma antropologia bíblica, uma vez que a fé nas Escrituras Sagradas como verdade revelada é o distintivo do fazer teológico em relação ao filosófico.

Como interpretação antropológica bíblica, o trabalho de *Antropologia do Antigo Testamento* (2007), de Hans Walter Wolff, é importante, uma vez que toma o conceito de pessoa pelos diversos termos hebraicos com abundantes referências do texto massorético, tais como: **corpo** (*basar*), como “o ser humano efêmero” (p.57-66); **alma** (*néfesh*), como “o ser humano necessitado” (p.33-56); **espírito** (*ru^{ah}*), como “o ser humano autorizado” (p.67-78); **coração** (*lebab/leb*), como “o ser humano sensato” (WOLFF, 2007, p.79-108).

Na Bíblia, percebemos Deus no início como um ser descrito com qualidades pessoais, comunicando seu instrumento de poder - a Palavra (*dabar/lógos/ verbum*) criadora: “No princípio criou Deus os céus e a terra. [...] Disse Deus: Haja luz! E houve luz” (Gn 1,1,3). Deus comunica-se consigo mesmo no sentido da decisão especial da criação do ser humano: “Disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; tenha ele domínio... Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou” (Gn 1,26,27). E aparece em relação com este “homem” (*adam/adamah*) também de forma mais antropomórfica na

¹⁷ “La antropología filosófica, así pues, necesita el complemento de la antropología *teológica*” (STEIN, 1932/2007a, p.30). (Tradução nossa)

linguagem mitopoética do jardim do Éden (Gn 2-3), num mesmo nível de comunicação: “Quando ouviram a voz do SENHOR Deus, que andava no jardim pela viração do dia, esconderam-se da presença do SENHOR Deus, o homem e sua mulher, por entre as árvores do jardim” (Gn 3,8).

O grande texto de ontologia bíblica, porém, é a revelação especial do divino como o *Ser*, sob a identidade daquela designação tomada como sendo seu nome pessoal, variação infinitiva do verbo “ser” (*haya*), na conversa com Moisés no Monte Sinai: “Eu sou o que sou” ou “Eu sou o (que) *é*” (*'ehēyeh 'asher 'ehēyeh*, Ex 3,14). Segundo Alec Motyer, em *Os nomes de Deus* (1983, p.157): “Deus, dando a conhecer seu nome ao povo, pretendia revelar-lhe seu caráter mais íntimo”. O nome *lahweh* relaciona-se com o verbo hebraico “ser”, verbo que não significa simplesmente “existir”, mas antes “estar ativamente presente”. Esta *presença* é o que caracteriza a revelação de Deus através da história narrada nas Escrituras.

Na antropologia do Novo Testamento, pensamos ser possível perceber o conceito de pessoa, primeiro na exuberante teologia do *lógos* (*lógos/verbum*), pela radical e misteriosa encarnação de Deus na pessoa humana de Jesus, o Cristo (*Messiah/Chistós*), tal como prefacia o apóstolo João em seu Evangelho: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. [...] E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai” (Jo 1,1,14).

Na exegese do teólogo protestante Bruce, comentando o Prólogo do Evangelho de João, em sua obra *João: introdução e comentário* (1987, p.33), diz que: “A narrativa como um todo expressa a mensagem do prólogo: que na vida e ministério do Jesus de Nazaré a glória de Deus foi revelada de maneira única e perfeita”. E, ainda, que: “O prólogo de João traça o mesmo paralelo entre a atuação de Deus na primeira criação e na nova criação”. Ou seja, o mistério do ser divino ontológico que entra no mundo e se torna pessoa.

A chamada “Cristologia do Logos”, ou o *Deus tornado pessoa*, foi o primeiro grande tema em discussão na Patrística cristã. Boehner & Gilson, em *História da Filosofia Cristã* (1985, p.18), mostra a construção deste primeiro e decisivo fundamento de antropologia teológica: “Podemos dizer, sem receio de exagero, que a personalidade do Logos e sua Encarnação, além de

constituírem escândalo para os judeus e loucura para os gentios, põem as mais altas exigências à especulação cristã”. Para o teólogo protestante Beng Hägglund, em sua *História da Teologia* (1986, p.23): “O conceito de Logos, derivado da filosofia contemporânea, especialmente do estoicismo com sua doutrina de razão universal, foi usado pelos apologistas para explicar como Cristo se relacionava com Deus Pai”.

Na doutrina do *Da Trindade* (2007, p.32), que é uma obra clássica desta passagem entre visão bíblico-teológica e visão filosófica da concepção da pessoa humana, e que se estabelece até a Idade Média, Agostinho dá o sentido de que: “Conseqüentemente, na forma em que Deus criou o homem, na forma de servo fez-se homem”. Com a finalidade de uma salvação como “cura” (cuidado) do ser humano: “Foi para curar e sarar (as pessoas) que o Verbo, pelo qual tudo foi feito, se fez carne e habitou entre nós (Jo 1,14). Pois nossa iluminação é uma participação no Verbo, isto é, àquela vida que é a luz dos homens”.

Neste momento histórico da formação propriamente da racionalidade da fé cristã, como *Theología*, de Agostinho a Aquino, esta antropologia passa a se confrontar cada vez mais com a filosofia, construindo a catedral metafísica teológico-filosófica que dominará até o século XVI, quando começará a ser desconstruída pelo pensamento crítico da modernidade. Esta concepção, apesar do aporte de filosofia que usa em sua forma de reflexão, todavia, consagra-se iminentemente rígida, sacralizada, portanto, dogmática. Em toda *dogmática*, católica ou protestante, a pessoa é tema incluso, mas isto é mesmo uma antropologia?

Historicamente a antropologia filosófica tem raízes nos clássicos de Platão e Aristóteles, dos quais nasce a abordagem do ser do indivíduo (*tóde ti*), quer como sujeito (*hypokeímenon*) quanto como cidadão (*zoon politikon*), quer posto no âmbito da física como da metafísica. Mas, sobre o encontro e a recepção por parte desta filosofia clássica pelos primeiros pensadores cristãos, em função da criação de um discurso racional coerente sobre a fé cristã (*theología*), mormente em Agostinho, surge a necessidade de tecer uma compreensão da pessoa humana mesclando a representação da Revelação, com o rigor de coerência da realidade, pela via da argumentação racional.

Para Santo Agostinho (1995, p.219), no *Da Trindade*, o homem tem parte de sua natureza semelhante ao animal, mas também é um ser “à imagem e semelhança de Deus”; assim, pois: “Tudo que temos na alma em comum com o animal dizemos com razão que pertence ao homem exterior”; mas, “do mesmo modo a alma, substância espiritual, deve elevar-se ao mais sublime da ordem espiritual, inspirada não pela soberba, mas por um piedoso amor pela justiça”. Assim, a pessoa tem uma natureza ao mesmo tempo imanente e transcendente. O mistério da natureza trina de Deus revela também a essência trina da natureza humana de uma alma que se une num corpo, que se pensa, se conhece e se ama a si.

Para Tomás de Aquino (1973, p.100), no *Compêndio de Teologia*, o homem se distingue do animal por sua “alma racional”, pois: “Esta forma última e completa, isto é, a alma racional, não se origina da força contida no sêmen – pois esta não é senão a força própria de um corpo – mas provém de um agente superior”; portanto, “Ora, só a Deus compete criar... Em consequência, só Deus pode ser o autor da alma racional”. Assim, tanto Agostinho quanto Aquino fundamentam uma antropologia baseada na metafísica e privilegiam explicações sobrenaturais para a vida sociocultural, fontes para o pensamento de Edith Stein.

Na modernidade, para Immanuel Kant (1724-1804), em sua *Antropologia do ponto de vista pragmático*, a antropologia devia ser uma “doutrina sobre o ser humano sistematicamente composta”, sobre todos os aspectos da vida do ser humano, de um ponto de vista pragmático, “uma consideração do ser humano como *cidadão do mundo*” (KANT, 2006, p.21).

Na contemporaneidade, Edmund Husserl, em seus últimos escritos, manifesta preocupação sobre a situação humana, como em *Europa: crise e renovação*, e interesse na análise fenomenológica da antropologia como renovação ética do homem: “Renovação do homem, do homem singular e de uma humanidade comunizada – eis o tema supremo de toda a Ética”; e, como comunitário, o homem é também um ser “que tem uma existência espiritual permanente na unidade da consciência comunizada e da sua tradição persistente” (HUSSERL, 2014, p.24-25).

Em Edith Stein a consciência é o lugar de apresentação da subjetividade humana, que lhe interessa conhecer, mas, como sugeria

Husserl, tal conhecimento se dá pela via da intersubjetividade. Por isso, o percurso de Edith Stein, sobre o tema da individuação da pessoa, inicia-se pela busca do conhecimento da alma humana, mas não pela psicologia e sim através de uma ontologia relacional, que entenda o eu conhecendo o outro, pela via da empatia. A empatia torna-se o tema de sua tese e pedra-de-toque de toda a sua filosofia, a possibilidade de “conhecer dentro” da “outra” pessoa, através de um “sentir-com”, pondo-se “ao lado de”. Este tema era chamado por Husserl de *intropatia*.

Deste modo, em Stein o tema sobre o indivíduo começa desde sua tese e evolui depois por suas demais obras na forma de descrição da constituição psicofísica da pessoa: “Quando na linguagem cotidiana falamos de ‘sujeitos’ ou melhores ‘pessoas’ [...] Não só consideramos a pessoa como sujeito de uma vida de consciência atual, senão também como *dotada de qualidades permanentes*” (STEIN, 1931/2005c, p.775;777).¹⁸

Entretanto, será preciso considerar ainda, que o conceito de “pessoa” é iminentemente cristão, uma vez que o grego usava somente o conceito de indivíduo. Ao pé da letra “indivíduo” é aquilo que é inteiro, não dividido, que é integral, com unidade e identidade de si. Dois termos são transpostos: *átomo/atomon*, como aquilo que é “indivisível, uno, in-dividuo”, num sentido físico e ôntico de ente; e *hypóstasis/persona*, como “pessoa, sujeito, indivíduo”.

No pensamento cristão, desde Paulo e de modo incipiente na Patrística, é elaborada uma compreensão da natureza total da pessoa (*homousios*), base da doutrina da Trindade em Agostinho. Esta concepção baseia-se na noção bíblica de *criatura* para o humano, um ser corpóreo, mas com natureza tríplice de corpo e alma e adição da noção de espírito. A noção cristã de *pessoa*, em substituição à noção grega de *indivíduo*, ganha destaque pela filosofia de Boécio, ao final da antiguidade.

Para Boécio (2005, p.77), aquilo que os gregos chamavam “substância individual de natureza racional” (*hypóstasis*), os latinos chamam “pessoa” (*persona*), um ser que tem “subsistência individual de natureza racional”, pois “subsiste” (*hypóthestai*) por sua própria “substância” (*ousía*), isto é, um ser auto-subsistente. Portanto, onde o grego somente pensava o ente como

¹⁸ “Cuando en el lenguaje cotidiano hablamos de ‘sujetos’ o mejor de ‘personas’, nos referimos de ordinario a personas que hay en el mundo [...] No sólo consideramos a la persona como sujeto de una vida de conciencia actual, sino también como *dotada de cualidades permanentes*” (STEIN, 1931/2005c, p.775;777). (tradução nossa)

individuum, um ser igualado em essência aos demais na natureza, Boécio altera o conceito para *persona*, uma “substância individual de natureza racional”, abrindo espaço para a compreensão cristã bíblica do valor da dignidade do ser humano como *criatura*, já presente na doutrina agostiniana da natureza humana, como “imagem e semelhança” da Pessoa de Deus.

Na entrada da Idade Média este conceito é enriquecido pela discussão de *alma* e *corpo* pelo aristotelismo de Avicena (980-1037), para quem é a alma o que individua, porém através do *corpo* como matéria-limite, ou seja, o corpo dá início à individuação da alma e a alma individua a personalidade do indivíduo. Paulo Faitanin (2005), que examina o tema da individuação na medievalidade, corrobora dizendo que esta adição de Avicena é fundamental na formulação do conceito em Aquino.

Assim, nesta primeira etapa de nossa pesquisa ensejamos examinar o conceito ontológico da individuação no âmbito filosófico, buscando conceituar os tópicos de ontologia e individuação e apresentar uma breve síntese da epistemologia do conceito, mas seguindo a leitura que Edith Stein faz da ontologia, numa tessitura cuja construção de sua reflexão se faz em recuo do âmbito da fenomenologia em direção à metafísica cristã medieval, especialmente a aristotélico-tomista, até aspectos do pensamento platônico-agostiniano da natureza trina da pessoa humana. Neste roteiro tentaremos responder à primeira questão feita ao nosso tema.

Alguns comentadores do pensamento de Edith Stein são fundamentais para compreender o tema em discussão àqueles ligados a filósofa italiana Angela Ales Bello, promotora internacional de renovado e promissor conhecimento da pessoa e obra de Edith Stein, na Universidade Lateranense de Roma. Alguns de seus textos importantes, dentre outros: *Introdução à Fenomenologia* (2006); *Edith Stein: A Paixão pela Verdade* (2014a); *Pessoa e comunidade* (2015); *A Questão do Sujeito Humano: Edmund Husserl e Edith Stein* (2010); *Edith Stein: filosofia e cristianismo*; In: *Deus na Filosofia do século XX* (1998) e *Empatia: Husserl e Stein* (2014b).

Assinalamos outros comentadores que também desenvolvem pesquisas no âmbito ontológico, como: Patrizia Manganaro, *Fenomenologia da Relação: a pessoa humana em Edith Stein* (2016); Hanna Gerl-Fallkowitz, *Essere finito ed eterno: l'uomo come immagine della trinità* (1998); Raffaella Pozzi, *Per visibilia ad invisibilia: l'ontologitritinaria di Edith Stein* (2011); Alejandro Bertolini, *Empatia y*

Trinidad em Edith Stein: fenomenologia, teologia y ontología em clave relacional (2013); e, Francesco Alfieri, *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein* (2014); *A Presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein* (2016).

Mencionamos também algumas teses, dissertações e artigos produzidos de pesquisadores no Brasil: Clélia Peretti (PUPR), *Edith Stein e as Questões de Gênero: perspectiva fenomenológica e teológica* (2009); Aparecido Turolo Garcia, *Edith Stein e a Formação da Pessoa Humana* (s/d). Dissertações: Rudimar Barea, *O Tema da Empatia em Edith Stein* (2015); Mariana Bar Kusano, *A Antropologia de Edith Stein: entre Deus e a Filosofia* (2014); Adair Aparecida Sberga, *A Formação da Pessoa em Edith Stein* (2014). Alguns artigos importantes: Clélia Peretti, *Pedagogia da Empatia e o Diálogo com as Ciências Humanas em Edith Stein* (2010); *Vínculos afetivos e relações familiares sob o prisma da empatia* (2009).

A obra de Edith Stein tem sido tema de relevo para alguns pesquisadores, como Juvenal Savian Filho, em conjunto com Ales Bello: *A Empatia segundo Edith Stein* (2014); e *Fenomenologia, Antropologia e Releitura da Tradição Filosófica em Edith Stein* (2014); *Uma perspectiva sobre Edith Stein e a fenomenologia* (2017); *Edith Stein e o pensamento medieval: continuação da fenomenologia husserliana para uma filosofia do ser* (2014). Miguel Mahfoud, *Formação da Pessoa e Caminho Humano: Edith Stein e Martin Buber* (2005); Paulo Faitanin, *A Querela da Individuação na Escolástica* (2005), *A individuação da pessoa em Edith Stein: o legado de Husserl e de Tomás de Aquino* (2003); *A individuação da alma em Tomás de Aquino* (2006).

Por último, o despontar da pesquisa sobre Edith Stein no âmbito da Psicologia, como em *Edith Stein e a Psicologia: teoria e pesquisa* (2013), de Miguel Mahfoud e Marina Massimi (Orgs.); *Diálogos com Edith Stein: filosofia, psicologia, educação* (2017), de Miguel Mahfoud e Juvenal Savian Filho (Orgs.).

2.2. Bases Filosóficas da Fenomenologia de Edith Stein

Edith Stein como filósofa fenomenóloga participa da segunda turma da escola de filosofia fenomenológica do mestre Edmund Husserl (1859-1938). Suas capacidades cedo se colocaram em destaque, principalmente na

construção de uma ontologia, a começar pela investigação do ser a partir de sua manifestação no fenômeno da pessoa.

Em sua autobiografia (1939/2018, p.312), fala de seus anos de formação filosófica na Universidade de Gotinga (1913-1916): “Eis que depois desses numerosos desvios, chego ao principal motivo que me conduziu a Gotinga: a Fenomenologia e os fenomenólogos”. Com uma ponta de elogio, por já trazer lido toda a publicação fundante *Investigações Lógicas* (1901),¹⁹ ela fala de sua entrevista de aceitação no círculo fenomenológico pelo próprio mestre Husserl: “Essa é realmente uma façanha heroica! Disse ele sorrindo” (1939/2018, p.316). Em seguida ingressa na Sociedade de Filosofia,²⁰ círculo restrito de alunos que se reuniam semanalmente para compartilhar suas pesquisas estritas orientadas por Husserl. O que lhe serviu de estímulo inicial, conforme ela relata (1939/2018, p.320), foi a conferência de Husserl no verão de 1913 sobre *Natureza e espírito*, sobre os fundamentos das Ciências da Natureza e das Ciências do Espírito.

Utilizando-se do método fenomenológico, o primeiro passo que ela dá em sua investigação do ser é no sentido de compreender sua estrutura ôntica, ou seja, o mundo interior do indivíduo. Analisando o fenômeno da empatia, em sua tese doutoral (1916), Stein adentra na subjetividade humana pela experiência do outro e pela análise do ato empático como via de conhecimento.

Portanto, pretende-se aqui examinar as bases filosóficas do conceito steiniano de individuação, a partir da apropriação que faz da fenomenologia de Edmund Husserl e depois pela recepção à metafísica cristã católica, sobre as quais assenta seu pensamento sobre o enticidade da pessoa, culminando na proposta de uma ontologia própria. Este ponto é importante para constatar neste fundamento e percurso da centralidade do conhecimento do indivíduo humano como tema desde sua tese.

¹⁹ Stein diz que: “As *investigações lógicas* haviam produzido seu impacto, sobretudo porque apareciam como um distanciamento radical do idealismo crítico de inspiração kantiana e neokantiana”. No entanto, “Viu-se nelas uma ‘nova escolástica’, porque a atenção desviava-se do sujeito para concentrar-se nas coisas: o *processo de conhecimento* aparecia de novo como um *ato receptivo* que recebia sua norma das coisas mesmas, e não – como no criticismo – uma *escolha determinada* que comunicava sua norma às coisas” (STEIN, 1939/2018, p.316).

²⁰ Edith (1939/2018, p.322) diz que: “Os fundadores da Sociedade Filosófica, nesta época (1913), já não se encontravam mais todos lá”. Faziam parte da Sociedade Filosófica Fenomenológica, desde a primeira turma, entre outros: Adolf Reinach (1883-1917), Theodor Lipps (1851-1914), Hans Lipps (1889-1941), Moritz Geiger (1880-1937), Dietrich von Hildebrand (1889-1977), Jean Hering (1890-1966), Alexander Koiré (1892-1964), Hedwig Conrad-Martius (1888-1966), Max Scheler (1874-1928) e Martin Heidegger (1889-1976).

2.2.1. A Fenomenologia de Husserl

Edmund Husserl nasceu em Prosznitz, na Morávia germânica, hoje República Tcheca, procedente de uma família israelita de classe média. Estudou matemática na Universidade de Leipzig, onde também se doutorou nesta ciência. Mas, a partir de 1880, orientou-se pela filosofia ao entrar em contato com as aulas do psicólogo e filósofo germano-italiano Franz Brentano (1838-1917) e seu conceito de intencionalidade, posto no cerne de sua *Psicologia do ponto de vista empírico* (1874).

A fenomenologia,²¹ mais que uma escola, é um movimento filosófico²² criado por Edmund Husserl, que renovou a filosofia e contagiou toda a prática da ciência. Partindo das concepções de consciência, intencionalidade e realidade dos fenômenos de seu mestre Franz Brentano (1838-1917) e de certa influência da filosofia histórica de Wilhelm Dilthey (1833-1911), Husserl coloca a pesquisa e o pensamento sobre a imediaticidade dos fenômenos como eles se apresentam para a consciência e, assim, a busca de uma essência na estrutura da natureza tornou-se um novo modo de fazer filosofia e uma das maiores influências à visão das ciências.

Conforme observa de François Châtelet (1995, vol.3, p.259-260): “Poucas filosofias tiveram, como a fenomenologia, a sorte de se tornarem independentes de um nome para caracterizarem, uma atitude de reflexão e método”. E que: “Pode-se organizá-la em torno da expressão-chave ‘o retorno às coisas elas próprias’. [...] Pode-se também tentar definir a fenomenologia a partir da sua atenção ao vivido”. Assim, para proceder à análise fenomenológica, através de seu método, antes de tudo, é preciso criticar todos os conhecimentos e substituir teorias explicativas pela descrição daquilo “que se passa” (o *como* do fenômeno), efetivamente do ponto de vista daquele que vive e o experiencia na situação concreta.

Todavia, para o historiador da filosofia Julián Marías (2004, p.451; 452): “A fenomenologia é uma ciência de objetos ideais. É, portanto, uma ciência à

²¹ Uma síntese sobre a fenomenologia pode-se ver em François Châtelet, *História da Filosofia: de Kant a Husserl*, CHÂTELET (1995, vol.3); Julián Marías, *História da Filosofia* (2004); David Cerbone, *Fenomenologia* (2012); Arion Kelkel & René Sherer, *Husserl* (1982); André Dartigues, *O que é fenomenologia?* (2005); e, em Angela Ales Bello, *Introdução à Fenomenologia* (2006).

²² A fenomenologia gerou uma multiplicidade de pensadores no século XX; dentre os grandes fenomenólogos, além do fundador Edmund Husserl (1859-1938), também Martin Heidegger (1889-1976), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), e Paul Ricoeur (1913-2005).

priori; além disso, é uma ciência *universal*, porque é ciência das essências das vivências (*Erlebnisse*). As *vivências*, objeto da investigação fenomenológica, entretanto, são *atos psíquicos* na forma cognoscitiva, que abarcam uma demanda de sentido, pois as vivências são *intencionais*. Segundo Julián Marías (2004, p.452), a fenomenologia distingue entre objetos reais e ideais: “Os objetos ideais se distinguem dos reais por um aspecto essencial. O ser ideal é *intemporal*, e o ser real está sujeito ao tempo, é *hic et nunc*, aqui e agora”. Portanto, a essência do fenômeno é uma ideiação na consciência.

Conforme Angela Ales Bello (2006, p. 22-23), para a fenomenologia de Husserl, a busca de conhecimento dos objetos através da vivência no “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*), dá-se pela compreensão do *sentido das coisas*: “Até a nossa experiência quotidiana nos diz que, para nos orientarmos, devemos saber qual é o sentido das coisas. [...] Nós intuimos o sentido das coisas, portanto, captamos a essência (*eidós/essentia*) pelo sentido”. Portanto, é a questão última do sentido do ser, como pessoa, que interessará à investigação fenomenológica de Edith Stein.

Na Conferência *A Ideia da Fenomenologia*, que pronunciou em Gotinga em 1907, Husserl sintetiza as bases sobre as quais se assenta a fenomenologia, juntamente com o método fenomenológico de investigação, mais tarde fundamentado nas *Ideias diretrizes para uma fenomenologia I e II* (1913; 1928). Contudo, continuou sempre revendo e refazendo suas concepções filosóficas e metodológicas em suas obras *Lógica formal e lógica transcendental* (1929), *Meditações Cartesianas* (1931) e *Europa: crise e renovação* (1935). Segundo Angela Ales Bello (1998), há ainda mais de quarenta mil páginas manuscritas sem tradução dos originais em alemão. O método fenomenológico tornou-se uma alternativa às pesquisas científicas, principalmente para a filosofia, as ciências humanas e sociais.

Como se disse, a essência da fenomenologia é o lema do “*retorno às coisas mesmas*”, que se faz através da observação como as coisas no mundo-da-vida “aparecem”, ou “se manifestam” para a consciência percipiente. Esta proposição de foco e método pretende superar a oposição entre realismo e idealismo, entre sujeito e objeto e entre consciência e natureza. Como ensinava Brentano, a consciência é sempre consciência *de* algo ou *para* alguma coisa e isto se caracteriza como “intencionalidade”, um conceito tomado da escolástica medieval, e que diz respeito ao sentido *a priori* com que a consciência abre e

dirige seu foco de intenção. Para compreender o fenômeno de modo novo ou “puro”, o observador deve voltar-se à coisa mesma, postar-se de certo ângulo, e descrever o que percebe da vivência. Para isso, antes será preciso uma atitude mental de “deixar de lado todo juízo” (*epoché*) ou colocar entre parêntesis todo conhecimento prévio que tenha sobre o fenômeno em questão. Tal atitude faz uma “redução fenomenológica” ao campo de percepção do objeto, e a partir disto procede-se a descrição da estrutura da coisa percebida na forma de uma equação matemática.

Durante todo o percurso de sua trajetória de pesquisas, Edith Stein utiliza o método e os fundamentos teóricos da filosofia fenomenológica, especialmente nas primeiras obras. Para isso, será necessária uma breve síntese sobre a fenomenologia e sobre seu uso nas investigações sobre a pessoa humana por Edith Stein ao longo de sua carreira.

Assim, a fenomenologia é uma filosofia e um método desenvolvidos por Edmund Husserl, da qual Edith Stein participa como discípula e pesquisadora. É de veras difícil sintetizar uma filosofia que é quase um sistema, com concepção e método novos em relação ao modo de produção de conhecimento da época e, que, ainda, está em desenvolvimento enquanto é utilizado por seus seguidores. Inicialmente, Husserl busca um rigor metodológico para a filosofia ao estilo da matemática. Já como professor em Gotinga, em 1911, publicou o artigo *A filosofia como ciência rigorosa*, onde apresenta esta intenção como projeto de trabalho. Por toda sua vida ativa reelaborou inúmeras vezes este projeto, sem nunca achar acabado, ainda que tenha sido fonte germinadora para muitas ciências.

Nas raízes da fenomenologia, portanto, está o interesse pela produção subjetiva do conhecimento que se dá na consciência, entre o sujeito e o objeto, mas pela via de um método rigoroso e empírico. Segundo Julián Marías (2004, p.412), que apresenta boa síntese de sua obra e pensamento, Brentano traz da Idade Média, sobretudo de Avicena, o conceito do caráter causal dos fenômenos psíquicos em termos de uma “*in-existência intencional*”, ou seja, a vivência da vida “em existência intencional”, ou, simplesmente – *intencionalidade*. Então, para Brentano, as sensações são não-intencionais, mas todo ato psíquico é intencional; logo, a consciência é intencional, pois “todo ato psíquico aponta para um objeto”. Portanto, intencionalidade é a “consciência de algo ou para algo”, sempre num *sentido*, tendendo a um objeto.

Conforme Kelkel & Schérer (1982, p.9-22), nos anos de docência em Halle, entre 1887-1901, em meio a disputas críticas entre lógicos e matemáticos, fundaram-se as teses filosóficas de Husserl. Em sua primeira obra filosófica, *Filosofia da Aritmética* (1891), ainda impregnada do espírito brentiano, apresenta suas críticas aos métodos de conhecimentos das ciências exatas, naturais, psicológicas e positivistas. A sua segunda grande obra, *Investigações Lógicas* (1900-1901), em dois volumes, apresenta no primeiro seu enfoque na filosofia da lógica pura, e no segundo volume sua proposta de uma nova reflexão e método fenomenológico para o conhecimento. Na publicação do ensaio de conferência *A Ideia da Fenomenologia* (1907) resume em cinco lições sua filosofia e método. Em seguida, publica suas obras conceituais: *Ideias relativas à fenomenologia pura e à filosofia fenomenológica* (*Ideias I*, 1913; *Ideias II*, 1928); *Lógica formal e transcendental* (1929); *Meditações Cartesianas* (1931), e *Crise das ciências europeias* (1936).²³

O fundamento filosófico e metodológico de Husserl é vasto e complexo, mas alguns de seus conceitos mais importantes, como: evidência e verdade, essência e intuição, intencionalidade da consciência e consciência como absoluto, eu puro e fluxo das vivências, a redução fenomenológica, dentre outros, merecem um olhar mais detido, pois são fundamentais para a compreensão da filosofia de Edith Stein.

No texto de sua conferência, Husserl apresenta sua filosofia em três graus de conhecimento. O primeiro grau orienta-se para o conhecimento fenomenológico de um método crítico *de retorno às coisas mesmas*: “O método da crítica do conhecimento é o fenomenológico; a fenomenologia é a doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento” (HUSSERL, 2000, p.22). Inicialmente, o próprio “conhecimento” estabelecido é questionado.

De início, não nos é permitido admitir conhecimento algum como conhecimento; de outro modo, não teríamos nenhuma meta possível ou, o que é a mesma coisa, uma meta com sentido. Proporciona-nos um ponto de partida a *meditação cartesiana sobre a dúvida*: a existência da *cogitatio*, da vivência, é indubitável enquanto se experimenta e sobre ela simplesmente se reflete; o apreender e o ter intuitivos e diretos da *cogitatio* são já um conhecer; as *cogitationes* são os primeiros dados absolutos (HUSSERL, 2000, p.23).

²³ KELKEL & SHÉRER, em *Husserl* (1982), na primeira parte desta obra trazem uma síntese da vida, obra e pensamento de Husserl; e na segunda, o conjunto de seus conceitos fenomenológicos, constituídos por excertos diretos de suas principais obras, aos quais recorreremos algumas vezes em citações, indicadas em nosso texto.

Husserl (2000, p.23) afirma que: “O conhecimento intuitivo da *cogitatio* é imanente, o conhecimento das ciências objetivas e das ciências matemáticas é transcendente”. Então, diz ele “Inicialmente, considera-se como algo evidente interpretar a imanência como imanência inclusa (*reelle*)”, e em seguida, a “imanência real (*reale*), na vivência cognoscitiva, como realidade efetiva que é”. A imanência para Husserl é a realidade do objeto como ele se apresenta na consciência, por isso a fenomenologia é conhecida como uma filosofia da imanência, que pretende se concentrar na realidade vivida pelo sujeito.

Na pesquisa fenomenológica, parte-se do *imanente* (o que é evidente como imediatamente dado), o que é inquestionável, para o *transcendente* (tudo aquilo que está fora e além da coisa mesma), que por sua vez é deixado de lado, entre parêntesis: “por isso, tenho de levar a cabo uma redução fenomenológica, uma exclusão de todas as posições transcendentistas” (HUSSERL, 2000, p.24). Ou seja, como numa equação matemática, reduzir o fenômeno é colocar todos os seus aspectos percebidos entre parênteses para poder distinguir o todo essencial.

Interessa à fenomenologia o sentido da vivência, através da clareza do que está acontecendo de fato: “O que eu quero é *clareza*, quero compreender a *possibilidade* de este apreender, isto é, se examino o seu sentido, quero ter diante dos meus olhos a essência da possibilidade de tal apreender, quero transformá-lo intuitivamente em dado” (HUSSERL, 2000, p.25).

Conforme Ales Bello (2006, p.22): “Nós intuimos o sentido das coisas, e para tratar desse tema, usamos a palavra, de origem latina, *essência* (*eidós*), portanto, captamos a essência do sentido”. Para Husserl, segundo Ales Bello (2006, p.23; 25), não interessa o “fato”, como dado em si, mas sua “essência”, ou seja, seu sentido para a consciência do sujeito: “Mas não nos interessa os fatos, enquanto fatos, interessa-nos pelo sentido deles”; de sorte que: “A intuição do sentido é o primeiro passo do caminho e revela ser possível captar o sentido”. O sentido, então, é a essência e, também, a verdade de cada coisa.

O segundo grau da pesquisa fenomenológica é o *conhecimento puro pela percepção*. Se o que interessa é a percepção do “fenômeno puro, reduzido”, a partir da imanência, então, “Como pode o fenômeno puro do conhecimento atingir algo que não lhe é imanente?”. Husserl diz (2000, p.27): “apelando-se para a *abstração ideativa*”, isto é, a intuição das *essências*, aquela “*universalidade* do fenômeno”.

Para Husserl (2000, p.28-29), a atitude de *redução fenomenológica* exige deixar-se momentaneamente de lado (entre parêntesis) todo o significado previamente adicionado ao objeto, a fim de se alcançar na intuição toda essência da coisa percebida: “O conhecimento do universal é algo de singular, é sempre um momento na corrente da consciência; o próprio universal, que aí está dado na evidência, não é algo de singular, mas, sim, um universal, portanto, transcendente em sentido verdadeiro”. Portanto, o campo de observação é o objeto como ele é “dentro do absolutamente dado em si mesmo”, e a tarefa é, pois, “a captação do sentido do dado absoluto, da absoluta claridade do estar dado” (HUSSERL, 2000, p.29).

Na leitura de Ales Bello (2006, p.22-44), a novidade de Husserl é que a redução fenomenológica possibilita a análise tanto do *objeto* quanto do *sujeito*, em duas etapas concomitantes: 1ª) *redução eidética*, ou redução objetiva, que analisa a ideia do objeto enquanto coisa percebida como ele aparece na intencionalidade da consciência, pelo modo de reduzir (colocar entre parêntese) todos os aspectos “dados” da estrutura do objeto, com o fim de evitar a tendência fisicalista do conhecimento; 2ª) *redução transcendental*, ou redução subjetiva, que analisa o conhecimento que o sujeito percipiente possui *a priori*, com o fim de depurar toda informação preconcebida dada pela tendência de significação simbólica. Este processo de “atos perceptivos”, produz uma neutralidade do *Eu puro* do sujeito que percebe, na forma de um momento de contemplação, cujo acolhimento do objeto percebido se dá numa “síntese passiva” sob uma percepção pura e nova do fenômeno.

O terceiro grau é a *clarificação do fenômeno em si*. Partindo da imanência, pela observação e descrição do que “aparece” na consciência, o método fenomenológico é reflexivo: “Faz-se uma reflexão, dirige-se o olhar para os próprios atos, deixam-se valer os seus conteúdos ingredientes (*reell*), tal como são, só que em redução fenomenológica; esta parece ser a única dificuldade” (HUSSERL, 2000, p.30-31). Portanto, lança-se um olhar de “zoom”, do *imanente incluso (reelle)* no interior de minha apercepção, para o *imanente real (reale)* do mundo circundante, até alcançar o *transcendente (essência)*, ou seja, o sentido.

Husserl (2000, p.34-35) diz: “A fenomenologia do conhecimento é ciência dos fenômenos cognoscitivos neste duplo sentido: ciência dos conhecimentos como fenômenos (*Erscheinung*) manifestos; atos da

consciência que os tornam conscientes”. E ainda: “A palavra ‘fenômeno’ tem dois sentidos em virtude da correlação essencial entre *o aparecer* e *o que aparece* (*phainómenon*)”.

O interesse do pensamento de Husserl é analisar e conhecer a essência das coisas existentes no mundo pela experiência imediata através dos “atos de consciência”, chamadas de “vivências”, principal meio pelas quais as distintas formas das coisas primeiramente se apresentam à “percepção” do sujeito. Husserl chamou o objeto conhecido de *noema* e a consciência desse conhecimento de *noésis*, que, por sua vez, pode evocar a percepção, a lembrança, o desejo ou a necessidade. Todo conhecimento, portanto, dá-se *na* e *pela* consciência. Para isso será preciso, ao analisar-se a estrutura da consciência, distinguir entre o ato de consciência (*noésis*) e o fenômeno (*noema*) ao qual é dirigido o olhar, à coisa-em-si, imanente ao mundo das coisas mesmas, mas transcendente à consciência. O método para isso requer, num primeiro momento de preparo mental, a isenção de ideias *a priori* e a colocação “entre parêntesis” (como uma equação matemática) de todo o pressuposto (*epoché*).

Ao longo de mais de trinta anos de desenvolvimento Husserl reviu várias vezes estes conceitos como busca de refinamento do seu método. O conceito de fenômeno (*Erscheinung*), de onde parte, é compreendido como “manifestação”, “aparência”, no sentido “daquilo que aparece” na “constituição” da consciência. Tudo na natureza é fenômeno. E, ainda que respeitando o conceito kantiano de fenômeno, no sentido de que só temos acesso perceptível à “face visível” (*phaíno*) da realidade contida nos entes do mundo, e nunca à “coisa-em-si” (*noumenon*) da qual os entes se “geram” e “subsistem”, todavia, para Husserl a realidade fenomênica que é passível de se conhecer em sua essência é tudo aquilo que *aparece* e se *constitui* no “dar-se” da consciência humana: “as coisas simplesmente existem e, no intuir verdadeiramente evidente, existem na consciência, e o ver centra-se simplesmente nelas. [...] O ‘estar dado das coisas’ é *exibir-se* (ser representadas) de tal e tal modo em tais fenômenos” (HUSSERL, 2000, p.32).

O movimento deste “dar-se” dos objetos, como um “exibir-se” na tela da consciência, é a *intencionalidade*. A intencionalidade é um “modo de relação da consciência ao seu conteúdo”. Assim, todos os “conteúdos” ou objetos que

aparecem na consciência têm uma “intenção” de ser, ou *significação* para o sujeito que percebe.

Conforme Kelkel & Shérer, citando um trecho do primeiro volume das *Investigações lógicas*, Husserl, discordando de Brentano, não considerava o processo de percepção dos significados na consciência como “atos psíquicos” subjetivos, pois considera tanto a *consciência* quanto o *eu* como sendo elementos “absolutos” no indivíduo, ou seja, a própria realidade objetiva é o que se constitui a percepção na consciência. Para Husserl, textualmente citado pelos autores: “torna-se doravante claro que a consciência considerada na sua ‘pureza’ deve ser considerada como um *sistema de ser fechado sobre si*, como um sistema de ser absoluto...” (KELKEL & SHÉRER, 1982, p.86). Neste sentido, então, no processo de percepção da consciência é que se dão a *evidência* e a *verdade* como a-significação ou como a “doação de sentido” ao sujeito pelo vivido: “A evidência não é mais que o ‘vivido’ da verdade. A verdade é vivida, não tem, naturalmente, outro sentido senão aquele pelo qual entendemos que um ser ideal em geral pode ser um vivido no ato real” (KELKEL & SHÉRER, 1982, p.86).

Este é o processo de constituição da essência ou da verdade na consciência. Ainda conforme estes autores, citando um trecho do livro *Lógica Formal e Lógica Transcendental*, Husserl pensa o conceito de constituição como sendo um espelho da realidade consciente: “tudo o que para o filósofo deve ser e deve ser isto ou aquilo, logo tudo o que, para ele, deve poder ter sentido e validade, tem que estar presente à sua consciência sob a forma de uma efetuação intencional própria, *correspondente à singularidade* deste existente” (KELKEL & SHÉRER, 1982, p.93). Portanto, para a fenomenologia de Husserl toda concentração para a busca do sentido nas essências se ocupa da análise da consciência.

No método fenomenológico, então, conforme Husserl (2014, p.15-17), o observador racionalmente “se abstém” de toda efetividade dos elementos dados, mesmo os da experiência singular das coisas, para, sem as interpretações metafísicas e também deixando momentaneamente de lado as interpretações empíricas, intui as essências de modo puro, a partir das conexões das evidências dadas na percepção consciente. A consciência, então, em sua intencionalidade, é como uma tela de captação das coisas, tal como são. Esta captação e representação na consciência é o que Husserl

chama de constituição, uma nova concepção da coisa como um fenômeno ou um dado da percepção, não mais o empírico, nem mais o conhecido, mas o agora intuído.

Na Conferência *A Ideia da Fenomenologia* (2000), ainda, em termos do método, os três graus de conhecimentos são apresentados como cinco *atitudes fenomenológicas*. A primeira atitude é a *crítica* de todo conhecimento. Este passo inicial começa com a *épochê* e o *retorno à coisa mesma*. A crítica pressupõe a necessidade de suspender momentaneamente o juízo próprio, o discurso prévio interior, ou parar a “máquina de pensar”, para poder retornar ao contato da “coisa mesma” como ela é. Deixando-se de lado todo saber prévio, e focando no que “aparece”, consegue-se atualizar o conhecimento dos objetos através da percepção de sua essência e estrutura.

A segunda atitude é a *redução* de todo conhecimento. Neste passo, todo significado das coisas é questionado, ou, é “posto-em-questão” todo saber. Os dados reais são analisados não simplesmente como objetos físicos, como pelas ciências naturais; mas como objetos representados na consciência. A percepção é o instrumento desta atitude. Neste momento, suspende-se tanto as percepções dos aspectos dados (físicos) do fenômeno, quanto as apercepções, ou seja, todos os conhecimentos e informações que tenhamos *a priori* em mente.

A terceira atitude é a *descrição* do fenômeno pelos diversos ângulos de percepção. Com as reduções, o fenômeno com todos os seus aspectos estruturais, é posto entre parêntese (e colchetes) como numa grande equação matemática. O que interessa é o conhecimento real, concreto, das “coisas mesmas” (*imanente*), como são na natureza, desconectado de todo “acréscimo de significação” (*transcendente*). A descritiva depura e renova o saber das coisas.

A quarta atitude é a análise das *essências*. Como Husserl se baseia no pensamento grego aristotélico, mas também em parte na tradição crítica kantiana, a essência das coisas é diferente daquele conceito ontológico escolástico medieval. Essência é o que a coisa mesma é em si. Isto se dá tanto numa percepção da totalidade da representação da coisa, quanto na unidade absoluta de sua verdade central, algo dinâmico que a coisa em si é e possui e que se modifica no tempo-espço, e não algo substancial *a priori*.

A quinta atitude consiste então na formação do *conhecimento* pela constituição das essências na consciência, conforme já exposto. O conceito de constituição é o mais importante e culminante da fenomenologia de Husserl, que poucos seguidores entenderam e seguiram. Juvenal Savian Filho (2014b), no prefácio à obra de Francesco Alfieri, reitera que sem este conceito de constituição não se compreende a fenomenologia de Husserl, nem sua aplicação nas investigações sobre a pessoa humana por Edith Stein.

E qual seria então a aplicação que Edith Stein faz da fenomenologia herdada de Husserl? Savian Filho (2014b, p.XXVI) lembra que, após a defesa da tese, Husserl deu a Edith Stein uma série de escritos seus e a convidou a organizá-los à sua maneira, o que resultou no segundo volume da obra *Ideias*, no qual o conceito de constituição é fundamentado. No *Prólogo* do texto de sua tese *Sobre el problema de la empatía* (1916/2005a, p.74), Stein reporta-se a este fato e enseja que deve toda a aplicação do método e fundamento do presente trabalho à orientação do mestre. Em seguida (1916/2005a, p.79-82), que para pesquisar seu objeto, o fenômeno “das vivências de pessoas alheias”, usará a “redução fenomenológica” para conhecer a essência do fenômeno da “vida psíquica alheia”, pois este está dado aí e é indubitável.

A seguir, em sua obra *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*, na *Introdução* ao seu primeiro ensaio (1922/2005b, p.217-223), ao abordar o “fenômeno da causalidade psíquica”, compara o método transcendental kantiano ao método fenomenológico husserliano e afirma que somente no terreno da fenomenologia se poderia estudar de modo efetivo a causalidade psíquica. Neste ensaio verdadeiramente fenomenológico, a investigação da constituição dos objetos na consciência, diz Stein, é a tarefa da fenomenologia transcendental pura.

Posteriormente, em *Introducción a la filosofía* (1931/2005c, p.671-687), em sua *Introdução*, Stein afirma propor-se investigar nesta obra o fenômeno da consciência e a questão de como é possível que a consciência se dirija a objetos na natureza. Novamente aplica os procedimentos do método fenomenológico, como a redução e a descrição da percepção da vivência intencional. Na estrutura desta obra, a divisão “c” da Parte I é uma verdadeira aplicação do método fenomenológico à questão da consciência e a Parte II é um dos grandes textos de descrição da estrutura ôntica da pessoa humana.

Ainda em suas obras posteriores, mesmo apropriando-se de fundamentos metafísicos, Stein continuará utilizando os modos fenomenológicos de investigação.

2.2.2. A Fenomenologia de Edith Stein

Edith Stein, enquanto fenomenóloga participante do círculo de discípulos de Edmund Husserl foi uma das primeiras mulheres na Europa a participar de um núcleo de filosofia tão selecto e masculino e a defender uma tese sobre a empatia.

Stein iniciou seus estudos filosóficos na Universidade Popular de Breslavia entre 1911-1913. Em sua autobiografia diz que nestes anos fez do ambiente acadêmico sua “*alma mater*”. Lá, um dia, o colega Geog Moskiewicz lhe alcançou o volume dois das *Investigações lógicas* de Edmund Husserl, que lecionava em Gotinga, dizendo-lhe: “Em Gotinga, não se faz outra coisa senão filosofar, noite e dia, à mesa, na rua, em toda parte. Só se fala de ‘fenômenos’” (STEIN, 1939/2018, p.270-271). Nesta ocasião também conheceu sobre Hedwig Conrad-Martius, “a brilhante aluna de Husserl”, que viria a ser sua amiga depois nesta cidade.

Edith muda-se para Gotinga, em Abril de 1913, aos vinte um ano, para tentar estudar fenomenologia pessoalmente com o mestre e afirma (1939/2018, p.316) que foi bem recebida por este. Ao proceder a seus estudos em Gotinga, começa a participar também do Círculo Fenomenológico, com importantes estudiosos que lhe ajudarão nessa introdução à fenomenologia e se tornarão grandes amigos: Adolf Reinach, professor adjunto de filosofia, Hans Theodor Conrad, Hedwig Conrad-Martius, entre outros. Neste mesmo ano, Husserl publicou o primeiro volume de *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1913), o qual era já uma fundamentação da fenomenologia enquanto filosofia. Uma vez localizada neste âmbito, achou-se como que em sua própria casa, tal a familiaridade com que se dedicou a esta filosofia. No verão deste ano, ao participar do seminário de Husserl sobre *Natureza e o espírito* e suas articulações entre as Ciências da Natureza e as Ciências do Espírito, Stein obteve o objeto para o começo de suas investigações, e que veio a tornar-se a pedra fundamental de todo um projeto de estudos – a empatia.

Para tanto, um pressuposto requerido era ter uma experiência dos outros indivíduos. Husserl chamava essa experiência de *empatia*, em conexão com os trabalhos de Theodor Lipps, mas não explicava em que ela consistia. Era então uma lacuna a preencher: eu queria explorar o que era a empatia. [...] ele exigiu que eu conduzisse meu trabalho em confrontação crítica com Theodor Lipps. (STEIN, 1939/2018, p.345).²⁴

Percebe-se, conforme observa Angela Ales Bello (2014a, p.30), que Edith Stein é mais fenomenóloga no primeiro momento do desenvolvimento de seu pensamento, de sua tese à sua conversão, entre 1916-1922. Como já foi dito, de fato o primeiro passo na aplicação do método fenomenológico por Stein é dado na sua pesquisa de tese. Posteriormente à tese, neste mesmo período, em seus estudos da psicologia humana, indivíduo e comunidade e ainda em suas aulas de introdução à filosofia, a fenomenologia continua sendo a base filosófica e metodológica de suas investigações.

O tema da empatia, que lhe serviu de objeto de pesquisa ao final do seu período de estudos acadêmicos, também lhe desperta o olhar sobre suas próprias vivências nesta época e à sua disposição de ajudar os outros. Segundo relata em sua autobiografia (1939/2018, p.485): “Nesta época, apesar de tantas inquietações humanas que me assolavam e me tocavam no mais profundo, reuni todas as forças para adiantar minha tese, que me pesava muito sobre a alma havia já dois anos”. Afirma ainda (1939/2018, p.511): “examinei o ato da ‘empatia’ como um modo particular de conhecimento”, que se tornou assim, “um tema que sempre me interessou especialmente e que depois me ocupou em todos os meus trabalhos posteriores: a constituição da pessoa humana”. De fato, sua tese é germinal de um roteiro de temas que seguirão suas obras.

Husserl tinha interesse na questão da intersubjetividade humana e na possibilidade de seu conhecimento da “intropatia” (dar-se conta do outro), mas que estava ocupado demais com o aprimoramento de seu método de investigação, interesse que apontou para a pesquisa de Stein. Segundo Ales Bello (2014a, p.53): “A análise da empatia quer responder à pergunta: o que significa ‘dar-se conta’ da experiência vivida pelo outro que me é estranho?”.

²⁴ Ao lembrar-se desta observação mais de vinte anos depois, uma vez que no período em que escreve o texto de *Vida de uma família judia*, chamada de autobiografia, entre 1933-1939, Edith já fizera todo seu percurso filosófico e escrevera todas as suas grandes obras, agora parece usar este fato para corroborar a consciência de que foi este desafio, como “uma pílula amarga” imposta pelo mestre Husserl, o que lhe motivou ao esforço que lhe valeu depois a aprovação “*Summa Cum Laude*” e o posterior rigor investigativo.

Também, Patrizia Manganaro (2016, p.48), ao comentar sobre o conceito desta investigação, diz que o diferencial na análise fenomenológica que Edith Stein faz da empatia é que ela “abre um caminho para o *personalismo fenomenológico*” e, aponta para a “descrição da relação interpessoal não dessemelhante da intrapessoal”.

A tese sobre a *empatia*²⁵ é a aplicação categórica do método fenomenológico e a utilização dos fundamentos da filosofia fenomenológica, que são os conceitos de: consciência, constituição, vivência e intersubjetividade. Logo de início, Edith Stein (1916/2005a, p.79) apresenta a proposição de seu tema de pesquisa: “Na base de toda controvérsia sobre a empatia subjaz um pressuposto tácito: nos são dados sujeitos alheios e suas vivências”. Em seguida, introduz a fenomenologia como “método de investigação”: “A orientação em que fazemos isto é a ‘redução fenomenológica’. O objetivo da fenomenologia é a clarificação e, com ela, a fundamentação última de todo conhecimento”.²⁶

A partir do método fenomenológico, Stein (1916/2005a, p.82) faz uma descrição do “fenômeno” da empatia, e um “confronto com outros atos da consciência pura”. Depois, após a redução, passa então a descrever a constituição do “indivíduo psicofísico”, do eu ao outro, estrutura que irá repetir nas obras seguintes.

Em nossa observação, o texto em que Edith Stein aplica mais esmeradamente o método fenomenológico é o ensaio *Contribuições para a fundamentação filosófica à psicologia e às ciências do espírito* (1922), uma verdadeira e rica obra de Psicologia, ou uma filosofia da psicologia, feita em dois ensaios: *Causalidade Psíquica* (1918), e *Indivíduo e Comunidade* (1919). Os temas germinados na tese sobre a empatia (1916) são trabalhados e ampliados nestes ensaios, tais como: a subjetividade, o fenômeno psíquico, a causalidade psíquica, a descrição do indivíduo pela analogia da comunidade e o núcleo da personalidade.

²⁵ Segundo Patrizia Manganaro (2016, p.45-48), o tema da empatia era objeto de estudos de Friedrich Theodor Vischer (1807-1887) e de Robert Vischer (1847-1933), pai e filho, sobre a estética filosófica da *páthos (empátheia)* humana. Também a *Einfühlung* foi objeto de estudos de Theodor Lipps (1851-1914), a que Edith Stein faz menção várias vezes; bem como, ainda, do fenomenólogo Moritz Geiger (1880-1937), em sua obra *Essência e significado da empatia* (1910), elogiada por Husserl e várias vezes citada por Stein.

²⁶ “En la base de toda controvérsia sobre la empatía subyace un presupuesto tácito: nos están dados sujetos ajenos y sus vivencias”. “La orientación en la que hacemos esto es la ‘reducción fenomenológica’. Objetivo de la fenomenología es la clarificación y, con ello, la fundamentación última de todo conocimiento” (STEIN, 1916/2005, p.79). (Tradução nossa).

Nos anos que se seguiram à defesa da tese, entre 1916-1921, conforme Ales Bello (2015, p.19-23), enquanto participante do Círculo de Gotinga, Stein continuou estudando e trabalhando profundamente sobre o método fenomenológico. Husserl estava em plena maturidade filosófica e com intensa produção, e Edith Stein continuava de certa forma ainda vinculada ao mestre. Além de seus cursos regulares, as recentes publicações de Husserl, como *Ideias para uma fenomenologia e para uma filosofia fenomenológica* (1913) e o ensaio *Lições sobre o tempo*, tinham grande repercussão no meio acadêmico. Isto indica que Stein estava consciente da oportunidade de trabalho conceitual e metodológico que representavam suas pesquisas com Husserl.

No ensaio de filosofia da psicologia, além de enfatizar o “nós” na relação entre causalidade psíquica, indivíduo e comunidade, Stein coloca também o conceito de “espírito” (*geist*), que está ligada “à intencionalidade da consciência e àquilo que a tradição denominou de *via individuationis*”, e que ao mesmo tempo está ligada à “ideia de alma (*seele*) e psique”. Assim, Stein relaciona fenomenologia e psicologia, consciência e psique (MANGANARO, 2016, p.60).

Nesta obra Stein trabalha também os conceitos fenomenológicos de vivência, fluxo de consciência, eu puro e relações entre *fenomenologia e ciências do espírito*. Com este enfoque descreve os fenômenos da subjetividade, individualidade, comunidade e causalidade psíquica. Ela parte da descrição do fluxo da consciência das vivências de onde se manifesta a causalidade psíquica, do sujeito para a comunidade de sujeitos. A causalidade sempre parte do interior da consciência intencional de um sujeito livre, que é o “indivíduo espiritual”. É, pois, o livre pensar, querer e agir, o que torna o humano um ser intencional e espiritual. Ao falar desta intencionalidade que liga indivíduo e comunidade, Stein necessita qualificar primeiro o que é o eu puro, como o elemento unificador da consciência, um dos temas mais caros de Husserl.

Tanto para Husserl como para Stein, a *consciência* e o *eu puro* são elementos que compõem a estrutura do indivíduo. O conceito de eu é muito importante no âmbito da fenomenologia, pois a consciência como um “eu percipiente” faz a conexão de sentido entre o sujeito e as coisas mesmas. O conceito de “eu puro”²⁷ é tido como o centro irradiador da personalidade, de

²⁷ Em Husserl, o conceito de “eu puro” é importante, mas complexo. Pode-se entender que Husserl distingue entre um “eu” (*empírico*), sede do pensamento do sujeito que o liga à realidade do mundo,

constituição anterior ao “eu empírico”, que é formado a partir da vivência no mundo: “O eu que se encontra em posse dessa qualidade real, não deve confundir-se, [...] com o eu puro, com o ponto de irradiação das vivências puras vivenciadas originalmente” (STEIN, 1922/2005b, p.237).²⁸

Outra obra na qual Stein faz referência à sua forma de uso da fenomenologia é a *Introducción a la filosofía* (1931), uma obra composta de textos escritos após a sua conversão cristã católica, com um cunho de manual de introdução à filosofia fenomenológica, a partir de anotações das aulas filosóficas particulares e no Instituto Alemão de Pedagogia, desde 1921, portanto, dez anos de aprofundamento na fenomenologia. Na primeira parte Stein faz uma descrição fenomenológica da natureza, na busca de estabelecer uma filosofia da natureza, confrontando-se com grandes pensadores como Descartes, Kant, Fichte, Hegel e o cientista Max Planck. Ela busca suporte para seu tema recorrente desde a tese que é a questão da subjetividade no fenômeno humano. O terceiro capítulo desta primeira parte traz o primeiro esboço da fenomenologia e ontologia desenvolvidas em obras posteriores.

Nesta obra a autora fundamenta sua reflexão filosófica da natureza pelo conceito fenomenológico do conhecimento intersubjetivo: “O mundo natural, como podemos afirmar, é um mundo ‘intersubjetivo’, é experimentado em comum por uma multidão de sujeitos”. O mundo intersubjetivo é percebido pelo eu puro: “Agora, pois, que a coisa existe isto podemos afirmá-lo unicamente *em virtude da percepção*. A percepção é o que nos possibilita ir ao encontro, em carne e osso, ao ser objetal, o ser natural” (STEIN, 1931/2005c, p.735).²⁹

A segunda parte da obra citada é muito importante para o conceito de *individuação*, pois, fiel ao seu tema de pesquisa, novamente a autora descreve a estrutura do indivíduo como “sujeito psicofísico”, conceituando o eu puro, a consciência, a corporeidade (corpo vivo) e a estrutura da psique, com o já citado tema original de “núcleo da personalidade”. Enfatiza, além disso, no “sujeito espiritual” e nas ciências do espírito. “A esta vida do ‘eu’ a designamos também como o *interior* da pessoa, como sua vida anímica ou espiritual, e

e um “Eu puro” (*cogito*), um elemento absoluto da consciência, como um centro constitutivo da estrutura individual (KELKEL & SCHÉREER, 2000, p.83-86).

²⁸ “El yo que se encuentra en posesión de esa cualidad real, no debe confundirse, claro está, con el yo puro, con el punto de irradación de las vivencias puras vivenciadas originalmente” (STEIN, 1922/2005b, p.237). (Tradução nossa).

²⁹ “Ahora bien, *el que* la cosa exista, eso podemos afirmarlo unicamente em virtud de la percepción. La percepción es lo acto en el que nos sale al encuentro en carne y hueso el ser cósmico, el ser natural” (STEIN, 1931/2005c, p.735). (Tradução nossa)

contrapomos a ela o *exterior* da pessoa, o corpo ou organismo físico” (STEIN, 1931/2005c, p.776). Logo, diz: “A tarefa da *fenomenologia pura* consiste em examinar, segundo sua essência, o ‘eu’ puro, a vida original da consciência e as unidades de vivências que a constituem”. Assim, “a pessoa se define como uma unidade de corpo vivo e alma [...] . Como um óv (ente) do mundo real, a psique se insere, o mesmo que uma coisa material, nas categorias supremas da realidade” (STEIN, 1931/2005c, p.799)³⁰. Esta relação do sujeito com o mundo se dá a partir de um *núcleo (Kern)* permanente em seu interior que se caracteriza como a “essência da pessoa”, a “alma da alma”.

Ainda na busca pelo tipo de filosofia fenomenológica de Edith Stein, através do exame de suas principais obras, encontramos a obra que finalmente sintetiza a descrição, não mais da dimensão ôntica do sujeito, mas a constituição própria da totalidade do indivíduo, em *La estructura de la persona humana* (1932). Esta obra marca também a passagem da fenomenologia para a metafísica cristã e para a consideração teológica da antropologia da pessoa. Nesta obra, a autora discute uma antropologia para fundamentar a educação da pessoa para a vida, cujo cerne é, portanto, a ideia de homem. Por isso inicia com a discussão sobre a ciência da educação, em diálogo com outras ciências como a psicologia, a pedagogia, e a filosofia existencial de Martin Heidegger.

No ambiente da antropologia, porque a antropologia natural não é suficiente para tratar a espiritualidade do homem, Stein, então, usa a fundamentação da antropologia filosófica proposta por Husserl. Mas sua proposta culmina no capítulo IX na proposição da passagem da antropologia filosófica para a antropologia teológica, ou, ainda, poderíamos chamar de uma *antropologia ontoteológica*: “Esta é uma reflexão filosófica, e dado que aspira a compreender a estrutura essencial de um ser, a este procedimento o denominamos *ontológico*” (STEIN, 1932/2007a, p.193).³¹

Edith Stein argumenta que é preciso considerar o ser humano a partir daquilo que é a essência de seu ser – o *espiritual*. Por isso, tanto a

³⁰ “A esta vida del ‘yo’ la designamos también como lo *interior* de la persona, como su vida anímica o espiritual, y contraponemos a ella lo *exterior* de la persona, el cuerpo u organismo físico” (STEIN, 1931/2005c, p.776). “La tarea de la *fenomenologia pura* consiste en examinar, según su esencia, el ‘yo’ puro, la vida original de la conciencia e las unidades de vivencias que la constituyen” (p.779). “A la persona se la define como una unidad de cuerpo vivo y de alma... Como un óv (ente) del mundo real, la psique se inserta, lo mismo que la cosa material, en las categorías supremas de la realidad” (1931/2005c, p.799). (Tradução nossa)

³¹ “Ésta es una reflexión filosófica, y dado que aspira a comprender la estructura esencial de un ser, a este procedimiento lo denominamos *ontológico*” (STEIN, 1932/2007a, p.193). (Tradução nossa)

antropologia natural, como as outras abordagens científicas, são insuficientes, pois esquecem essa dimensão. Assim, aponta que o espiritual deveria ser objeto das “ciências do espírito” (ciências humanas, hoje), pois “É tarefa da ciência do espírito empírica e, como tal, orientada ao individual-concreto, estudar o modo de ser próprio das raças, tribos e povos desde o ponto de vista *do espiritual*” (STEIN, 1932/2007a, p.28).³²

No que trata do desenvolvimento do pensamento de Edith Stein sua antropologia teológica está fundamentada na metafísica cristã: “A antropologia filosófica, assim, pois, necessita do complemento da antropologia teológica. De filosofia e teologia se compõe o edifício da metafísica cristã, que desenha uma imagem global do mundo real”. (STEIN, 1932/2007a, p.30). Edith Stein demonstra, aqui, já ter compreendido a necessidade de passar do idealismo transcendental da abordagem fenomenológica de Husserl para o realismo natural da metafísica de Aquino: “A construção mais impressionante deste tipo de sistema é o de *santo Tomás de Aquino*”. Isto porque, “Neste sistema a antropologia ocupa uma posição central, igual a que o homem ocupa uma posição única no cosmos: é um microcosmos que reúne em si os diferentes reinos do mundo criado” (STEIN, 1932/2007a, p.30).³³

É preciso ser dito, ainda, que possivelmente a primeira síntese sobre a fenomenologia feita por Edith Stein é um pequeno artigo publicado numa revista dominicana de Espira em 1923, chamada *Was ist Phänomenologie?* (*Que é a fenomenologia?*). Na primeira parte deste opúsculo, Stein fala das origens da fenomenologia a partir de obras de Husserl e de alguns fenomenólogos conhecidos. Na segunda parte, em três pontos breves sintetiza os conceitos de objetividade do conhecimento, intuição e idealismo. Edith diz que o *espírito* encontra a *verdade*, não a engendra, pois “a verdade é eterna”. Afirma que a intuição no método fenomenológico visa a “contemplanção das verdades ideais” das coisas no mundo. Assim, ela reafirma o objetivo de Husserl: “Ele quer convencer-se de que com os meios do método

³² “Es tarea de la ciencia del espíritu empírica y, como tal, orientada a lo individual-concreto, estudiar el modo de ser propio de las razas, tribos y pueblos desde el punto de vista de *lo espiritual*” (STEIN, 1932/2007a, p.28).

³³ “La antropología filosófica, así pues, necesita el complemento de la antropología *teológica*. De filosofía y teología se compone el edificio de la *metafísica cristiana*, que diseña una imagen global del mundo real”. “La construcción más impresionante de este tipo es el sistema de *santo Tomás de Aquino*”. “En este sistema la antropología ocupa una posición central, al igual que el hombre ocupa una posición única en el cosmos: es un microcosmos que reúne en sí los diferentes reinos del mundo creado” (STEIN, 1932/2007a, p.30). Tradução nossa.

fenomenológico é possível uma filosofia da mais estrita objetividade e com tendência fundamental realista” (STEIN, 1923/2007a, p.156).³⁴

Finalmente, chegamos ao ponto de examinar a ousadia que causou uma verdadeira “virada” no pensamento steiniano: o diálogo entre Husserl e Aquino, e a passagem da fenomenologia para a metafísica. Nesta retroação encontra primeiro a filosofia-teológica de Tomás de Aquino, e depois, a de Santo Agostinho e, ainda, Duns Scoto.

Para Ales Bello (2014a, p.67), “Stein enfatiza, no início de suas reflexões, que o confronto que deseja instituir diz respeito a Husserl e São Tomás e não às correntes deles derivadas, porque pensa que seja importante voltar às fontes genuínas da fenomenologia e do tomismo”. Diz, ainda: “O que distingue fundamentalmente a fenomenologia husserliana e a filosofia tomista é a visão ‘antropocêntrica’ da primeira e a ‘teocêntrica’ da segunda”; assim, embora admitindo a validade da filosofia husserliana, “Edith Stein considera a abertura ‘teológica’ tomista mais convincente porque identifica a fonte da verdade com Deus” (ALES BELLO, 2014a, p.34-35).

Pode-se dizer que o ensaio *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung (A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Sto. Tomás de Aquino: ensaio de uma confrontação*, 1929), que, primeiramente foi apresentado em forma de diálogo e depois em forma de artigo, em homenagem aos setenta anos do mestre Husserl, é um pequeno esboço da ontologia steiniana que se seguirá.

Para se entender este momento como uma *virada* é bom retornar à visão geral do percurso do pensamento steiniano: de 1916-1922, período inteiramente de produção fenomenológica; de 1922-1932, conversão cristã e descoberta da metafísica tomista, com concentração na obra *De Veritate*, e engajamento na teologia católica tomista; de 1932-1936, alta produção do que podemos chamar de sua ontologia fenomenológico-escolástica, já bem afastada do fundamento husserliano; de 1936-1942, consagração à experiência própria da transcendência.

O retorno à dimensão transcendente pela metafísica e enfoque fenomenológico, trazendo à consciência as atividades do espírito, e

³⁴ “El que quiera convencerse de que con los medios del método fenomenológico es posible una filosofía de la más estricta objetividad y con tendencia fundamental realista” (STEIN, 1923/2007a, p.156). Tradução nossa.

contrapondo-se à secularidade científica, ao *esquecimento da metafísica*³⁵ no século XX, é o fator inédito em Stein (1929/2007e, p.203): “Por haver-se deixado de compreender este fato se explica o caráter obscuro de toda a metafísica moderna e, de maneira plenamente consequente, a aversão que tantos pensadores modernos sentem com a metafísica”. Todavia, “Tanto em Husserl como em Tomás domina a convicção de que um *lógos* impera em tudo o que é, e que em nosso conhecimento é possível descobrir progressivamente e de maneira incessante algo desse *lógos*, se proceder segundo o princípio da rigorosa honradez intelectual” (STEIN, 1929/2007e, p.198).³⁶

O comum que aproxima Aquino de Husserl é o *conhecimento* da subjetividade humana, ou o *lógos*, ainda que por métodos diversos, àquilo que é *fenômeno* para Husserl e *ato* para Aquino, ou seja, a emergência da vida no aqui-agora. Para Ales Bello (2014a, p.69): “Edith Stein quer – e me parece com razão – distinguir a ‘abstração’, de que fala Santo Tomás, da indução, no sentido das ciências empíricas, ressaltando a possibilidade de aproximar a visão da essência de Husserl ao ‘*intus legere*’ tomista”. Mas, como observa

³⁵ Neste ponto, sobre a situação da *Metafísica* no século XX, Edith Stein está no oposto de Martin Heidegger, seu amigo na fenomenologia. Heidegger certamente é o maior filósofo deste século a reler a tradição histórica da metafísica, desde Platão e Aristóteles. Contudo, Heidegger (2009, p.65) constrói uma filosofia com base nietzschiana, e assim, antimetafísica; por isso, propõe uma nova ontologia: “pois a questão do ser só receberá uma concretização verdadeira quando se fizer a destruição da tradição ontológica”. Heidegger (2005, p.35) propõe um novo sentido de liberdade à vida neste momento histórico do mundo como *ex-sistência* – “livre emersão da potência do ser no ente como clareira do ser”, e para esta vivência é iminente e necessária a “superação da metafísica”, uma vez que esta é historicamente “um discurso encobridor do ser”. Desta forma, “A superação da metafísica é pensada na dimensão da história do ser. Ela prenuncia a sustentação originária do esquecimento do ser” (HEIDEGGER, 2006, p.68). Isso exige a plena assunção consciente da existência como “ser-no-mundo” e a aceitação ao “nada” que cerca o ser do ser humano, como um “ser-para-a-morte”, cuja “angústia essencial” resultante pode ser superada pelo “modo poético de existir” (HEIDEGGER, 2006, p.165s). Para Heidegger (1973, p.498), a fenomenologia é essencialmente o método filosófico para este “desvelamento do real” e o viver consciente “hiper-real”. Edith Stein, conquanto elogie a pessoa de Heidegger em sua autobiografia, contudo faz críticas ao modelo de sua ontologia existencial, por pensar o ser humano apenas como um ente existente (*dasein*) autorreferente, e inexoravelmente destinado ao fim como um ser-para-a-morte, negando-lhe lugar à transcendentalidade espiritual. Na introdução à *La estructura de la persona humana* (1932/2007a, p.8-9), Stein critica o modelo do ser autorreferente que “se” fala, se pensa e se sente a si mesmo, como um *ser só e por si*. Em *Ser Finito y Ser Eterno* (1936/2007c, no Capítulo VIII), Stein aponta argumentos para apresentar a singularidade da pessoa humana como um ser finito enquanto “eu”, mas participante do ser eterno enquanto “espírito”, ignoradas por Heidegger. E, anexo à publicação desta obra, no ensaio *La filosofía existencial del Martin Heidegger* (1936/2007f, p.1137-1200), Stein faz uma profunda análise crítica à obra *Ser e tempo* de Heidegger. Para uma boa introdução à discussão atual da questão da metafísica e à sua conceituação ao longo da história do pensamento ocidental, ver ainda o texto de Leszek Kolakowski, *Horror Metafísico* (1990).

³⁶ “Por haverse dejado de comprender este hecho se explica el carácter abstruso de toda la metafísica moderna y, de manera plenamente consequente, la aversión que tantos pensadores modernos sienten hacia la metafísica” (STEIN, 1929/2007e, p.203). “Tanto en Husserl como en Tomás domina la convicción de que un *lógos* impera en todo lo que es, y que a nuestro conocimiento le es posible descubrir progressivamente y de manera incessante algo de ese *lógos*, si procede según el principio de la más rigurosa honradez intelectual” (STEIN, 1929/2007e, p.198). (Tradução nossa).

Stein, para Tomás de Aquino, a *lógos/ratio* é dupla: *ratio naturalis*, que aborda a verdade natural (saber); e a *ratio sobranaturalis*, que aborda a verdade sobrenatural (fé).

Entretanto, analisando-se atentamente o texto do ensaio, pode-se constatar seis pontos de contato entre a fenomenologia de Husserl e a metafísica de Aquino, como suporte à *ontologia do espírito* de Stein.

O primeiro: a utilização por Husserl do mesmo rigor filosófico e metodológico escolástico da *lógos/ratio*. “Por tanto, em um ponto se observa uma completa concordância: o de cultivar a *filosofia como ciência rigorosa*, tal como a denominou Husserl” (STEIN, 1929/2007e, p.198).³⁷

O segundo: a busca da *verdade*, pois há uma verdade a se chegar e a razão é o caminho: “Certamente, concede-se que a tarefa da razão é infinita; que o conhecimento é um processo infinito; mas o conhecimento caminha diretamente até sua meta, isto é, até a plena verdade, a qual – como ideia reguladora – prescreve a direção do caminho”. (STEIN, 1929/2007e, p.199).³⁸ Neste ponto, Edith Stein fala da distinção que Santo Tomás faz entre “razão natural” e “razão sobrenatural”, uma conexão entre razão e fé, saber e crer, pois para ele a fé é um caminho para a verdade que se baseia na revelação.

O terceiro: a busca da *certeza* como o alvo do conhecimento, quer pela via da razão e ou da fé. Há certa “dependência” da filosofia à teologia: “Se deduz, pois, que a *filosofia se faz em dependência material da fé*”. Stein defende inteiramente a doutrina tomista de que “a fé é o critério último de todas as demais verdades”, pois “a fé se organiza a si mesma”, ou então, “Deus, que nos dá a revelação, nos garante a verdade da mesma” (1929/2007e, p.202).³⁹ Este é um ponto fraco ante os pensadores modernos que questionam a dependência estabelecida pela exegemonia teológica na medievalidade.

O quarto ponto: quanto ao *conhecimento da verdade*, para a filosofia moderna (fenomenologia) o conhecimento precede a verdade; para a filosofia medieval (escolástica) o conhecimento justifica a verdade, pois *Veritas est*

³⁷ “Por tanto, en un punto se observa una completa concordancia: el de *cultivar la filosofia como ciencia rigurosa*, tal la denominó Husserl” (STEIN, 1929/2007e, p.198). (Tradução nossa).

³⁸ “Ciertamente, se concede que la tarea de la razón es infinita; que el conocimiento es un proceso infinito; pero el conocimiento camina derechamente hacia su meta, es decir, hacia la plena verdad, la cual – como idéa reguladora – prescribe la dirección del camino” (STEIN, 1929/2007e, p.199). (Tradução nossa).

³⁹ a) “Se deduce, pues, que la filosofia se halla en dependencia material de la fe”; b) “Si la fe es el critério último de todas las verdades”; c) “La fé se garantiza a si mesma”; d) “Dios, que nos da la revelación, nos garantiza la verdad de la misma” (STEIN, 1929/2007e, p.202). (Tradução nossa).

adaequatio rei et intellectus, ou, *verdade é o que está adequado ao intelecto*; quer dizer, esta somente é possível quando a verdade que está na coisa ao mesmo tempo também esteja no intelecto (STEIN, 1929/2007e, p.204-206).

O quinto ponto: ambos os sistemas, husserliano e tomista, tomam a ontologia como campo em comum para filosofar sobre o ser, porém ambos partem de paradigmas diversos, pois, enquanto a ontologia husserliana parte do *eu*, a ontologia tomista parte de *Deus*: “Assim, que esta é seguramente a diferença mais viva entre a fenomenologia transcendental e a filosofia católica: nesta última se faz orientação *teocêntrica*; naquela outra, uma orientação *egocêntrica*” (STEIN, 1929/2007e, p.208).⁴⁰

Neste ponto, Stein ousa oferecer uma crítica à fenomenologia husserliana, desta forma fazendo uma justificação do fundamento metafísico cristão. Num primeiro momento, Stein (1929/2007e, p.207) restabelece o fundamento teocêntrico da metafísica cristã: “Toda a verdade que nós podemos possuir procede de Deus”, pois “Deus é quem comunica a todo ser o que este é, e a índole de seu ser, a essência e a existência”. Depois, Stein (1929/2007e, p.208) procede à crítica do paradigma husserliano: “O caminho da fenomenologia transcendental conduz a situar o sujeito como ponto de partida e como centro da investigação filosófica”.⁴¹

Desta forma, toda verdade da existência fica relacionada somente do sujeito ao sujeito.⁴² O mundo, que se edifica em ato de sujeito, segue sendo sempre um mundo para o sujeito. Ademais, o sujeito humano não ultrapassa a esfera dialética da imanência, e não alcança uma verdade e realidade livres de toda a relatividade da subjetividade como sujeito. Isto quer dizer que a verdade e a realidade são transcendentais, estão para além da consciência humana, e não podem ser alcançadas plenamente só a partir do sujeito mesmo e do *ego cogito*.

⁴⁰ “Así que ésta es seguramente la diferencia más viva entre la fenomenologia transcendental y la filosofía católica: en esta última se halla una orientación *teocéntrica*; em aquella outra, una orientación *egocéntrica*” (STEIN, 1929/2007e, p.208). (Tradução nossa).

⁴¹ a) “Toda verdad que nosotros posamos poseer, procede de Dios”; b) “Pues Dios es quien comunica a todo ser lo que éste es, y la índole de su ser, la esencia y la existencia” (STEIN, 1929/2007e, p.207); c) “El camino de la fenomenologia transcendental condujo a situar al sujeto como punto de partida y como centro de la investigación filosófica” (STEIN, 1929/2007e, p.208). (Tradução nossa).

⁴² Devemos lembrar que o pensamento cartesiano do *Ego cogito, ergo sum* é o fundamento a que Husserl continuamente toma e sobre a qual sustenta o modo de conhecimento da fenomenologia, como diz: “Conhecer, no sentido mais amplo, é um ato, um agir especial (um *ego cogito*) de um qualquer eu, que tem, certamente, a figura de ato de um acreditar (*belief*), que, progredindo e construindo-se em configurações complexas, produz uma crença definitiva” (HUSSERL, 2014, p.88).

O sexto e decisivo ponto: o *factual* em Aquino é a *coisa mesma* em Husserl. Ao que notamos, este é o ponto mais importante e culminante da conexão que Stein descobre entre a fenomenologia husserliana e a metafísica tomista: **a pessoa é o fenômeno do ser em ato!** Portanto, para Edith Stein, tanto pela via fenomenológica como pela metafísica, o ser da pessoa humana é um fenômeno em realização ou atualização que se dá em ato a cada instante, ou seja, o sujeito é o que é em sua factualidade. Metafisicamente, isto equivaleria a dizer que a existência é a atualização de uma forma essencial do ser de cada ente humano; fenomenologicamente, que a realidade da pessoa é o seu acontecimento fenomênico no aqui-agora da existência.⁴³

A partir de sua conversão cristã católica e após o encontro com a obra de Tomás de Aquino (1929), durante seu período mais pedagógico (1922-1932), durante o qual escreve vários textos de cunho ontoteológico tendo em vista uma finalidade educativa, podemos perceber que sua filosofia torna-se numa espécie de “fenomenologia da religião”. Realmente ela passa por profundas experiências pessoais espirituais, junto com contatos com alguns pensadores do círculo alemão neotomista e outras famílias religiosas. De modo que podemos pensar seu próprio processo de individuação crescentemente em direção à experiência religiosa, principalmente no período mais produtivo de sua fenomenologia ontológica (1929-1936), tendendo para uma visão “ontoteológica” deste processo. A partir deste momento decisivo o conceito fenomenológico da individuação em Stein, mais que nunca, passa a ser vinculado a sua experiência espiritual.

Quanto a esta crescente passagem da fenomenologia para a metafísica, conforme o testemunho de Angela Ales Bello (2014, p.36): “A última tomada de posição face à fenomenologia é aquela exposta por Edith Stein no encontro em Juvisy (França), em 1932”; portanto, “Na ocasião, a ‘Sociedade Tomista’ convidou-a a participar do congresso dedicado ao tema ‘Fenomenologia e tomismo’”. Ou seja, neste período Edith Stein já é vista como pensadora tomista, cada vez mais envolvida com a metafísica escolástica.

⁴³ Aqui, a discussão contemporânea entre fenomenologia e metafísica inevitavelmente toca na questão da inversão do paradigma *essência-existência*, conforme propõe Jean-Paul Sartre em *O existencialismo é um humanismo* (2010, p.26-27), em que, por toda a antiguidade e medievalidade vigorou o paradigma de que “a essência precede a existência”, e que, na contemporaneidade, principalmente sob a proposição da fenomenologia heideggeriana, o paradigma se inverte no sentido de que a “a existência precede a essência”. Neste debate, porém, a fenomenologia steiniana não muda, ao contrário, se consolida, pois, a partir do momento em que ganha a solidez da metafísica escolástica, Stein estabelece o paradigma antigo.

Podemos notar numa leitura simbólica de sua autobiografia, a respeito deste período, que há uma elaboração da passagem da tradição religiosa judaica para a tradição cristã católica, como uma metáfora do confronto com a figura familiar da mãe e a incorporação da Igreja como mãe espiritual. Neste confronto, tanto a figura firme de sua mãe como a tradição materna católica, tem a ver com o sentimento de acolhimento pessoal. No sentido de sua aceitação no universo filosófico católico é imprescindível sua contribuição ao pensamento tomista.

O ano de 1933 foi crucial para Edith Stein. No início deste ano, o governo alemão nacional-socialista (nazismo) proibiu os “não-arianos” de exercer cargos públicos, o que incluía a proibição da entrada de judeus na docência. Stein havia tentado a Livre Docência nas universidades de Freiburg e Breslau através de sua obra *Acto y potencia*, sem sucesso, agravado pela decisão nazista. Stein afirma (1939/2018, p.536), no complemento autobiográfico chamado *Como cheguei ao Carmelo de Colônia*, que, quando foi instituído o Terceiro Reich, no começo do ano de 1933, após um ano de docência no Instituto Alemão de Pedagogia Científica, em Münster, na Vestfália, foi dispensada da função docente.

Segundo Ales Bello (2014a, p.36), Edith Stein, em 25 de fevereiro (1933) deu sua última aula, porém: “Ela estava profundamente preocupada não por si mesma, mas pelo seu povo, e tinha projetado realizar uma viagem a Roma para pedir ao Papa uma encíclica sobre a questão judaica”. Em abril de 1933, Edith Stein enviou uma carta ao Papa Pio XI pedindo providências em favor dos sofrimentos do momento e do futuro pelos quais passava o “seu povo”, providência a qual não houve resposta.

Este momento de mudança pessoal e de pensamento, frente à experiência religiosa, pela qual passa Edith Stein, faz com que seja necessário verificar como a fenomenologia encara este fenômeno. O fenômeno religioso foi objeto de estudo pela abordagem fenomenológica, tanto por Heidegger, quanto por Stein e de certa forma também por Husserl. Husserl (2014, p.72) encarava o fenômeno religioso mais por seu aspecto cultural: “Em cada cultura altamente desenvolvida ou na humanidade ativa em múltiplas formas culturais e que se configura progressivamente a si mesma, encontramos uma forma cultural particular, a saber, a ‘Religião’”. Dessa forma, a religião é configuradora do sujeito humano.

Para Heidegger (2010, p. 28), o ponto de partida da pesquisa fenomenológica da religião e a delimitação de seu campo e objeto é a “facticidade da vida”: “O ponto de partida do caminho para a filosofia é a *experiência fática da vida*”; portanto, para ele “As religiões brotam de momentos racionais e de poderes espontâneos da vida; possuem seu próprio sentido, que se torna independente e, assim, transforma-se em motor de um desenvolvimento”.

Para Edith Stein (1932/2007a, p.107), a fenomenologia da religião tem de ser vista pela experiência da própria pessoa como um ser triunitário, porque além de corpo e alma também o ser humano é um ser espiritual: “O ser espiritual-anímico e a vida se expressam no corpo, nos fala através dele. [...]. Mas o corpo não deve sua espiritualidade ao fato de que é fundamento da vida espiritual, senão que é expressão e instrumento do espírito”. Portanto, para Stein, a experiência religiosa se dá na própria experiência da individuação de cada pessoa no mundo, assim como também se dá em sua própria experiência existencial.

A experiência pessoal de Edith Stein mostra uma força espiritual singular, enquanto mulher: certamente a primeira na Alemanha a defender uma tese em filosofia, como também uma das primeiras a participar do círculo fenomenológico de Husserl, bem como de filósofos cristãos neoescolásticos. Por fim, efetuou pessoalmente a experiência fenomenológica da religião, numa das expressões mais radicais de espiritualidade, a ordem carmelita, e a caminhada consciente ao holocausto nazista, como uma cruz por seu povo.

No último período de sua vida, entre 1933-1942, enquanto acontece o nazismo, Edith Stein se dá à experiência fenomenológica espiritual, onde busca sua verdade na interioridade pessoal de quietude e confinamento religioso. Após entrar para a ordem carmelita em outubro de 1933, inicia um período de clausura e devoção. Neste momento, a filósofa dá lugar à mística. Depois, em 1938, transfere-se para o Carmelo de Echt, na Holanda, de onde, em 06 de agosto de 1942, juntamente com sua irmã Rosa, é conduzida pelos nazistas para o campo de concentração, na Polônia, aonde veio a ser morta. Portanto, podemos dizer que sua própria individuação foi a história de uma vida que se realizou no sentido da transcendência como experiência religiosa, na qual se entregou até ao ponto de morrer como judia, mas vestida de freira católica, ambiguidade que simbolicamente demonstra sua própria intimidade pessoal.

Quanto ao itinerário filosófico de Edith Stein é preciso assinalar que o impacto do fenômeno chamado “conversão” em sua individuação, crescentemente modificou seu pensamento e sua ação. Entretanto, é preciso avaliar bem em que medida a experiência religiosa é uma modificação accidental ou consequente de sentimentos intrínsecos na personalidade dela, e posteriormente também em que medida sua reflexão se entrelaça e se pronuncia entre fé e saber.

Para Ales Bello (2014a, p.32-33), a conversão religiosa de Edith Stein ao cristianismo “não se tratou de um exílio”, tanto no sentido pessoal quanto no pensamento; porém, significou sim “uma conversão ‘filosófica’ que a conduz às raízes da filosofia cristã e ao encontro com o pensador mais significativo, Santo Tomás de Aquino”. Na visão de Savian Filho (2017, p.8), tanto na experiência religiosa, quanto nos posteriores confrontos entre fenomenologia e filosofia escolástica até o fim de sua vida, “Edith Stein experimentava verdadeiras revoluções internas”, por isso é preciso considerar nela não algo “homogêneo e sistemático”, mas “um pensamento que se construiu no combate de todos os instantes” e que, por isso, é um erro considerá-la como uma mulher “sobrehumana, santa, iluminada, praticamente gélida e pétrea”, e que tivesse um “fio de meada ou uma preconcepção clara de onde ia chegar”. Observa ainda Savian Filho (2017, p.8): “percebi que o elemento constante em sua vida foi o que ela chamava de *desejo de verdade*”. Contudo, em depoimentos coligidos por Elisabeth de Miribel (2001),⁴⁴ a própria Stein deixa claro que, quanto mais intimidade ganhou com a experiência da fé, mais identificou que está sempre fora sua vontade e vocação.

Realmente a experiência religiosa não parece ter sido um evento accidental que de uma hora para outra tenha mudado radicalmente a vida de Edith Stein, mas uma *metánoia* (processo mental) elaborada com profundidade e convicção, que crescentemente constrói uma visão de mundo. De fato, uma “conversão” acontece entre os anos de 1921-1922, já doutora em filosofia e na maturidade dos trinta anos. Em sua autobiografia, Stein (1939/2018, p.264) diz

⁴⁴ Elisabeth de Miribel (2001), em *Edith Stein: como ouro purificado pelo fogo*, publicado em 1953, realizou uma das primeiras biografias na Europa sobre esta autora (provavelmente a primeira que temos em português), dez anos após a sua trágica morte, reunindo muitos documentos e depoimentos de amigos, parentes, da própria Stein (já que fora sua ex-aluna e colega carmelita) e incluindo importantes palavras e pensamentos de Husserl, que somente foram conhecidos pelos relatos pessoais e pelo diário de outra colega carmelita (discípula de Husserl e amiga de Stein e Miribel), Irmã Aldegonde, que o assistiu nos seus últimos anos (1935-1938). Portanto, um importante documento para a autenticidade das observações.

que, nos tempos de faculdade, a questão de Deus não lhe era pertinente. No entanto, deixa entrever também (1939/2018, p.332), no período fenomenológico, a influência que recebeu do impacto da experiência da fé católica expressa no fervor do pensamento de Max Scheler. A experiência de conversão e vida religiosa coloca Edith Stein em contato com a filosofia cristã. Desta forma, sua filosofia também se torna uma espécie de filosofia da religião, onde a figura de Deus é cada vez mais presente.

Quanto ao impacto da religiosidade na construção do pensamento steiniano, a questão de Deus não é abordada em seus primeiros escritos fenomenológicos. Contudo, já em sua dissertação demonstra que a finalidade da ação do indivíduo psicofísico no mundo é também a atividade de um “indivíduo espiritual”, a que lhe interessa investigar e compreender, e que será a ênfase final de todas as obras selecionadas. Na dissertação *Sobre el problema de la empatía* (1917/2005a, p.131), Stein faz apenas uma breve e discreta consideração ao ser divino, enquanto objeto da subjetividade do sujeito, “independente da fé na existência de Deus”. Entretanto, após a dissertação suas considerações sobre o tema da vida espiritual são o alvo de seus escritos, a fim de demonstrar que a atividade consciente é ação do espírito, e que este é a essência do humano.

No ensaio *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu* (1922/2005b), novamente faz pequena e discreta referência a Deus, afirmando que: “Existe um estado de repouso em Deus, de completo relaxamento de toda atividade espiritual [...] um ‘abandonar-se’ por completo ‘o destino’”, quando as energias psicofísicas e espirituais esgotam suas forças. Em *Introducción a la filosofía* (1931/2005c, p.848), diz apenas que Deus é uma realidade oculta sustentadora que aparece ante situações de “abismo”, como uma força de autosustentação quando “nos sentimos nas ‘mãos de Deus’, que nos sustenta e não nos deixa cair”.

O ingresso de Edith Stein no cristianismo católico, em 1º de janeiro de 1922, dez anos antes do início da política nazista de atrocidades contra os judeus, mostra que esta atitude não é uma fuga, mas realmente um ato de fé. O interesse de Stein sempre foi a docência de filosofia, à qual se dedica até o ano de 1933. Após as restrições políticas impostas pelo governo nazista neste ano decide entrar definitivamente para a Ordem Carmelita.

No período seguinte, entre os anos 1923-1931, dos trinta aos quarenta anos, conforme narra Miribel (2001, p.83-93), Edith trabalha na cidade de Spira, enquanto reside no convento e leciona no Instituto Santa Madalena às irmãs dominicanas. Neste período se dá o fomento de sua busca pela verdade em fontes metafísicas e teológicas em Tomás de Aquino. Começa, então, uma amálgama entre razão e fé e entre filosofia e teologia em sua reflexão, que se mostrará em seus escritos. O trabalho de tradução da obra *Questiones Disputatas de Veritate* (ou *Da Verdade*), do aquinate, se reflete na elaboração do artigo sobre o ensaio de confrontação entre Husserl e Aquino (1929/2007e), e mostra este seu confronto. Miribel (2001, p.71) extrai um relato de Edith Stein da biografia lançada em 1952 pela Madre Thérèse-Renée du Saint-Esprit, sua amiga no Carmelo de Colônia, em que diz: “Lendo Santo Tomás, pareceu-me possível pôr o conhecimento a serviço de Deus e foi então, e somente então, que consegui retomar seriamente meus trabalhos”. A partir deste período, suas obras apresentam uma ontologia fenomenológico-escolástica.

Conforme já dito anteriormente, no Ensaio entre Husserl e Aquino, Stein vê não só um *lógos* que une o pensamento de ambos, mas um foco comum desta razão na busca de compreensão objetiva da essência dos objetos pelo intelecto, o *ser em ato* das “coisas mesmas”. Todavia, as diferenças também devem ser notadas. Por exemplo, quando Tomás de Aquino distingue na produção deste conhecimento a ação tanto de uma “razão natural” própria da natureza humana, quanto de uma “razão sobrenatural” operada por uma “iluminação” do espírito pela ação divina, ele põe em igualdade de ação cognoscitiva concomitantes tanto a fé como a razão, e também como vias da verdade a revelação e a reflexão. Todavia, tal possibilidade de conhecimento talvez possa se dar mais no âmbito de uma argumentação racional especulativa que na verificação da realidade prática. Husserl admite a fé e a atitude religiosa, mas para ele esta se baseia no irracional, nem falso nem verdadeiro, mas esta não se constitui num objeto para sua fenomenologia.

A partir deste momento, pelo histórico e pelo escopo das obras ontológicas seguintes fica claro o foco de Edith Stein sobre o espírito e a vida espiritual e o pensar sobre a relação entre fé e saber, como a capacidade de transcendência humana. Portanto, parece natural que suas obras doravante reflitam sua própria “revolução interior”, tendo a fé tanta supremacia quanto a razão em sua experiência de individuação, conforme ela mesma relata: “Desde

antes de minha conversão já era meu desejo entrar para a vida religiosa, isto é, esquecer os acontecimentos da terra, ocupar-me somente das coisas de Deus” (MIRIBEL, 2001, p.71).

Neste sentido, a partir destes pressupostos, poder-se-ia afirmar que a fenomenologia steiniana rumo para uma “filosofia cristã”? Para alguns, como Ales Bello (2014, p.35), sim, pois: “Tudo isto demonstra que, embora admitindo a validade da pesquisa filosófica husserliana, Edith Stein considera a abertura ‘teológica’ tomista mais convincente porquanto identifica a fonte da verdade com Deus”. Para Savian Filho (2017, p.16), não, pois: “a Fenomenologia é o ambiente em que se move Edith Stein até o fim de sua vida; ela é para a filósofa o que a água do mar é para os seus habitantes”.

Ainda assim, é possível encontrar uma “teologia” em Stein, para que seu legado final e maior possa ser visto como uma possível “ontoteologia”? Angela Ales Bello (1998, p.316s), num dos raros textos encontrados sobre isto, escrevendo sobre *Edith Stein: filosofia e cristianismo*, para a obra *Deus na filosofia do Século XX*, diz que “Edith Stein conhece o debate que se está realizando no ambiente francês (nos anos 1930, com Maritain e Gilson) e também ela sente a exigência de retornar às fontes da filosofia cristã”, pois o tema da *verdade* é a exigência e a via para isso, uma vez que “a verdade em sua totalidade existe, mas não consiste num processo sem fim, mas numa plenitude que permanece igual a si mesma ao infinito; é o conhecimento divino”. Portanto, sim, Edith Stein está consciente de deixar a tempo um legado de filosofia ontológica para uma abordagem espiritual do ser.

2.3. Ontologia da Individuação em Edith Stein

A ontologia⁴⁵ é a ciência que estuda o *ser*, desde o Ser do universo, ao ser da natureza, ao ser de cada ente no mundo, vivo ou inorgânico, ou seja, àquilo que *é*. O Ser (*òv/ontós*) é uno, imóvel e causal, e só é conhecido ao se manifestar na multiplicidade dos entes (*tà ontá*). Logo, a ontologia é a “ciência do ser enquanto ser”, do “ser enquanto ente” e do “ente enquanto ente” (MOLINARO, 2012, p.7).

⁴⁵ Há vários termos gregos para designar o *ser* da onto-logia: *ón*, ou *tò ón* (“ser”, no sentido arcaico homérico de “ser causal” de tudo o que existe, a *arché*); *ontós*, ou *tà ontá* (“ente” ou “entes”, sentido pré-socrático de “ser existente” a partir do Ser causal); *eimí* (sentido filológico do verbo “ser”); a *ontologia*, como ciência que estuda o “ser enquanto ser”, nasce a partir da filosofia aristotélica e perpassa toda a história da filosofia (MORA, 2001, p.523-532).

Nosso olhar versa aqui é sobre o *ser do ente* humano, a partir da alma que se desvela e se mostra a cada dia na constituição da estrutura da pessoa humana, tal como este conceito será reintroduzido pela ontologia steiniana, contemporaneamente à ontologia heideggeriana, vindo esta última a se tornar dominante no século XX.

Duas vias de compreensão aparecem paralelas ao longo da história do pensamento sobre o ser: a via filosófica, que vê o *indivíduo* como *ente*, cujo ser se desvela como mais um dos fenômenos na multiplicidade de seres no mundo; a via teológica, que vê a *pessoa* como *criatura*, cujo ser possui dignidade especial às demais ao possuir consciência de si, através da qual pode saber, pode querer e pode fazer e também se constitui no mundo pelas relações com os demais seres, incluindo a relação com o Criador, Deus.

As primeiras obras fenomenológicas de Edith Stein, não podem ser chamadas intrinsecamente de ontológicas, ainda que investiguem aspectos do sujeito humano. Todavia, na obra *Introducción a la filosofía*, em todo o tópico “c” da Primeira Parte (1931/200c, p.734-774), há um esforço conceitual de uma investigação ontológica da natureza humana. No período em que esta obra é publicada, Stein já está em contato com a metafísica cristã; portanto, iniciando aquilo que poderíamos chamar, ainda que imprecisamente, de uma “ontologia” escolástica. Entretanto, esta obra ainda é um agregado de textos de fenomenologia, pela visão ontológica de Husserl: *ontologia formal e material*. Uma ontologia propriamente dita se desenvolverá posteriormente nas obras *Acto y potencia* (1933/2007b) e *Ser finito y ser eterno* (1936/2007c).

Este aspecto é fundamental para nossa pesquisa porque nele se busca compreender o fundamento maior sobre o qual se assenta o pensamento steiniano da individuação; assim, suas raízes na filosofia clássica de tradição aristotélica e em sua elaboração por Tomás de Aquino; depois, em recepções a ideias de Boécio, Agostinho e Duns Escoto.

2.3.1. Ontologia Clássica

Ao colocar *A questão do ser*, na Introdução à obra *Ser finito y Ser eterno* (1936/2007c), Edith Stein faz uma excelente síntese dos fundamentos de sua ontologia, base de sua abordagem da individuação até então, onde coloca os fundamentos filosóficos desta, onde busca ligar o interesse contemporâneo

fenomenológico da ontologia de Husserl com a visão clássica da ontologia através de Tomás de Aquino, e ainda além, às suas raízes cristãs, aristotélicas e platônicas, respectivamente. Logo de início Stein afirma (1936/2007c, p.610): “Tomamos como via de acesso uma descrição provisória da doutrina de *Acto e potência* de santo Tomás de Aquino”; e imediatamente coloca seu enfoque principal: “Contudo, há um fato essencial que é inerente a todo trabalho filosófico humano: a *verdade é uma*, mas pode separar-se para nós em muitas verdades, que devemos conquistar passo a passo”.⁴⁶

A ontologia é como parte da metafísica clássica passou a ser nominada a partir do século XVII, quando o interesse passou a ser sobre a questão do ente. Segundo Ferrater Mora (2001, p.524), em 1613, Rudolf Goclenius distinguiu este termo quando publicou um *Lexicum Philosophiae*, onde designava o termo *ὄντολογία* como *philosophia de ente*. Porém, em 1654, Abraham Calovius em sua obra *Metaphysica divina*, distinguiu a *Metaphysica* como *scientia de ente*, ou seja, aquela que trata da “ordem das coisas” (*rerum ordine*) no mundo, enquanto a *ontologia* como a ciência que trata do “próprio objeto” (*ad objeto próprio*). Enfim, ao final do século XVII já havia uma clara aplicação da ontologia ao campo de estudo do ser em suas duas dimensões de “ser” e “ente”: o *ser* em seu estado total ilimitado (*ὄν/essentia/ens*), e o *ser* em estado formal limitado (*ontá/ente*). Assim sendo, neste avanço da modernidade, a metafísica era deixada para o estudo do ser enquanto ser, e a ontologia ao estudo do ser enquanto ente, possivelmente a partir da distinção que Tomás de Aquino fazia entre “ser” e “ente” na concepção metafísica aristotélica. A ontologia acabou se impondo à metafísica.

Certamente se pode distinguir uma ontologia nas tradições metafísicas platônica e aristotélica, que foi chamada mais tarde de *philosophia prima*: “O que Aristóteles chamou ‘filosofia primeira’ e que, depois, passou a se chamar ‘metafísica’ parece ter dois temas de estudo: um é o ‘*ser enquanto ser*’, e outro é o ‘*ser enquanto ente*’” (MORA, 2001, p.523). Segundo Mora, foi Christian Wolff (1679-1754) quem sintetizou e popularizou a expressão “ontologia”, após ter dividido a Metafísica em Metafísica Geral e Metafísica Especial, e tomado a Metafísica Geral por ontologia, a ciência do ser. A ciência da ontologia se

⁴⁶ “Tomamos como vía de acceso una descripción provisional de la doctrina sobre *Acto y potencia* en santo Tomás de Aquino”; “Sin embargo, hay un hecho esencial que es inherente a todo trabajo filosófico humano: la *verdad es una*, pero se puede separar para nosotros en muchas verdades que debemos conquistar paso a paso” (STEIN, 1936/2007c, p.610). (Tradução nossa).

ocuparia, então, da “forma” ou “formalidade” do ser, ou seja, basicamente a ciência que trata da “*eidós*”, termo mais denso e central na metafísica platônica como “ideia”, reinterpretado por Aristoteles como “forma”, e que perpassa a história da filosofia na antiguidade e medievalidade. Esta concepção é proposta desde os pré-socráticos, que contemplavam e meditavam sobre o Ser da Natureza (*physiólogos*), buscando sua essência originária causal (*arché*) e uma passagem do *mythós* ao *lógos*. Na modernidade, a metafísica perdeu força ao ser questionada por Kant em sua impossibilidade de conhecimento como “coisa-em-si”.

Na mentalidade grega clássica desde estes primórdios, meditar sobre o ser (*ontós*) era meditar sobre a vida (*zoé*), como um plasma, um “elã vital” *ilimitado* (*ápeiron*) presente na Natureza, cuja “substância” (*ousía*) a cada instante e constantemente se condensa e se “enforma” (*eidenai*) num novo ser *limitado* (*péras*), que é o “ente” (*òn*), cuja estrutura desde o átimo de tempo de vir à vida está em contínuo processo de passagem entre *ato* (*energéia*) e *potência* (*dýnamis*), em realização/atualização (*entelécheia/atualitas*) pela finita vida no mundo.

A questão do ser na tradição da filosofia grega clássica se desenvolve em torno de grandes expressões. A expressão-chave é: τὸ ὄν (*tò ón*), “o ser”; donde a questão-chave: τί τὸ ὄν (*tí tò ón*), “o que é o ser?”. A expressão não se refere só simplesmente ao verbo “ser” (*τι εἶναι/ti einaí*), mas a “algo”, desconhecido, que gera, engloba, mantém e recebe de volta todas as coisas que “vem a ser” (*γγιγνομῆ/gignomai*) no espaço e no tempo. Portanto, o que é o ὄν (ser) é a pergunta originária. Os pré-socráticos buscaram a resposta na contemplação da natureza (*φύσις/phýsis*) e pensaram o ὄν enquanto ser causal sob termos amplos como: *άπειρον* (*ápeiron/ilimitado*), *λόγος* (*lógos/discurso, razão*) ou *εν παντα* (*en panta/uno, todo*).

Platão pensou o ὄν (ser) como o todo ou Uno, do qual o elemento causal ontológico é a *εἰδός* (*eidós/ideia*) ou *εἰδή* (*eidé/idéias*). Aristoteles pensou o ὄν (ser) como o “ente” (*τά οντά/tá ontá*), a totalidade do universo existente, do qual o elemento causal é a *ουσία* (*ousía/substância, essência*) e desta, as “formas” ontológicas originárias *εἰδός* (*eidós/forma*), não como as “Ideias” platônicas autônomas e separadas, mas como “moldes” ou “estruturas” invisíveis na substância das próprias coisas. Na metafísica aristotélica, enquanto estudo dos

entes “individuais” (τόδε τί/*tóde tí*) a questão passa a residir na expressão-chave: τό τι ἦν εἶναι (*tó tí én einai*), “o que (que coisa) é o ser”, assim, a pergunta deve ser posta pelo “**ser do ente**”, termo que os latinos traduzirão por **quid** e que se tornará o cerne da metafísica medieval e escolástica (*quididade*). O grande problema que surgirá, então, será a tradução destes termos gregos, cuja semântica é bem mais ampla, para a redutiva língua latina. Assim, a tradução do ὄν (ser) se dará pelo único termo latino equivalente *quod est*, aquilo ou “o que é”; ou seja, um verbo para interpretar o sentido de um substantivo.⁴⁷

Ao colocar a questão do ser, na Introdução à obra *Ser finito y Ser eterno* (1936/2007c, p.612), Edith Stein inicia pela citação literal do texto grego de Aristóteles na *Metafísica*, 7 1 1028 b e sua tradução como sendo: “Este assunto, exposto desde a Antiguidade até nossos dias, permaneceu sempre sem solução: *o que é o ente? É dizer, que é a ousía?*”. Nesta Introdução todas estas questões e termos gregos usados por Aristóteles e as traduções e usos feitos por Tomás de Aquino são retomados. Tomás de Aquino toma o *on* por *ens* é a *ousía* equivalente à *essentia*.

Nesta mesma obra *Ser finito y Ser eterno* (1936/2007c, p.670-728) Edith Stein apresenta sua leitura e discussão sobre a significação do termo *eidós* entre o *ser essencial* e o *ser real* (Cap III). Depois, numa longa exposição (Cap. IV, p.729-876), Stein apresenta sua interpretação de todos os termos gregos acima citados e seus correlatos latinos em sua leitura da obra tomasiana. Em Edith Stein, portanto, a epistemologia da ontologia começa a partir da metafísica desde a antiguidade clássica, mormente pelas duas tradições paralelas: platônica e aristotélica. Se em Platão a questão está na *eidós* (ideia/forma), em Aristóteles o foco está na *ousía* (essência).

Como registro histórico, o primeiro fragmento de meditação sobre o ser, conforme anotou Simplício, está em Anaximandro de Mileto (610-547 a. C; 1978, p.17), para quem o *ápeiron* (ilimitado, indeterminado) é o princípio e o elemento causal de toda multiplicidade dos seres existentes no mundo, os quais são *péras* (limitados, determinados): “Princípio dos seres [...] ele disse (que era) o ilimitado (*ápeiron*)... Pois donde a geração é para os seres (*péras*),

⁴⁷ Neste parágrafo, em especial, usamos palavras diretas do grego como forma de dar destaque a termos e expressões-chaves da ontologia que estarão sendo usadas em todas as obras referenciadas da autora. Todavia, doravante, usaremos preferencialmente transliterações dada a facilidade da escrita e da leitura,

é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo”.⁴⁸ Assim, todo ser é determinado no devir. Este fragmento é muito importante como ponto de partida da ontologia clássica. Heidegger, em comentário a este fragmento, aponta para a ontologia da relação entre o Ser e o ente, onde a individuação é vista como *enticidade*, ou seja, a singularidade que cada indivíduo adquire à medida que assume a vida própria, como unidade e totalidade de si ao determinar-se plenamente como ser no mundo. A finitude do ser do ente preso ao devir, como aponta o primeiro fragmento, não precisa ser vista necessariamente negativa, mas simplesmente como um processo de “recolhimento”.

A doutrina do ser em Platão está na complexa teoria das ideias ou formas. Esta concepção, como pedra de fundamento da ontologia platônica, perpassa toda sua obra, e especialmente nos diálogos *Parmênides*, *Sofista* e *República*. Na leitura de Paul Ricoeur (2014a, p.5), para se compreender a doutrina platônica do ser e entender o que ele entendia pela concepção das Ideias ou Formas (*eidós*) é preciso esquecer a crítica de Aristóteles de que ele atribuiu às ideias a dignidade de ser, que por direito só cabe aos sujeitos, ou seja, às próprias coisas existentes. Mas, ainda, é preciso também esquecer o foco da forma de compreensão e explicação aristotélica do real, concentrada no porquê (causa) das coisas existentes, pois, em Platão, ao estilo socrático, é preciso ouvir a pergunta que ele nos faz e tudo que está envolvido na questão.

Através de Platão sabemos que Sócrates concebia haver uma *essência* por trás de cada ente existente no mundo sensível e Platão desenvolveu isto na teoria das Ideias. A dificuldade que seu discípulo Aristóteles sentia nesta concepção é que as “*Ideias*” (*eidós/eidé*) são postas num espaço invisível fora do mundo sensível, o “mundo das ideias”, o qual já se torna numa *metafísica*.⁴⁹ Deste mundo das ideias o indivíduo somente participa por *semelhança*, ou seja,

⁴⁸ O fragmento de ANAXIMANDRO (1978, p.17-47) é apresentado na coleção Os Pensadores, com os comentários ontológicos de Nietzsche, em *A filosofia na época trágica dos gregos*, e Heidegger, em *A Sentença de Anaximandro*.

⁴⁹ Segundo Aniceto Molinaro (2000, p.94), em seu *Léxico de Metafísica*, embora o termo *Ontologia* signifique “doutrina ou discurso sobre o ente” e tenha surgido a partir do século XVII como “filosofia do ente” (*philosophia entis*), esta erroneamente foi sendo confundida com a metafísica aristotélica, quando na realidade “ela corresponde só à primeira parte dela (metafísica), isto é, à doutrina do ente como tal, e não à metafísica em sua totalidade”. O mesmo autor, em *Metafísica: curso sistemático*, diz que “O conceito preliminar da metafísica se articula conforme três momentos (clássicos) seguintes: a) A metafísica como ciência do ente enquanto ente ou, a ciência do ente enquanto ser; b) A metafísica como ciência do fundamento do ente; c) A metafísica como ciência da totalidade do ente visto a partir do Ser” (MOLINARO, 2002, p.7).

os entes se “assemelham” às formas originais *eidós* porque delas “participam”, o que equivale a dizer que o indivíduo não tem substância causal em si mesmo. Por exemplo: o homem como indivíduo é “cópia” de uma *eidós* de homem no mundo invisível das ideias; a “participação” nesta *eidós* é transcendente (espiritual) como “semelhança” (*similitudo*).

Platão, no *Parmênides*, fala da *Ideia* como a unidade de uma “imagem” invisível que orienta o processo de individuação da multiplicidade de entes na natureza, pois os entes individuais “participam”⁵⁰ (*métexis*) desta *Ideia-arquétipo* por “semelhança”: “Creio que acreditas haver uma espécie única toda vez que muitas coisas te parecem, por exemplo, grandes, e tu podes abrangê-las com um só olhar: parece-te que uma única e mesma ideia está em todas aquelas coisas e, por isso, julgas que o grande é uno”.

Na concepção das *eidé* (Formas), Platão expõe a categorização dos indivíduos existentes na seguinte cadeia de “participação”: entes - espécie – gênero – *Ideia* – Uno.

Essas espécies (*eidós*) estão como exemplares na natureza e as outras coisas se assemelham a elas e são imagens delas; a participação dessas outras coisas nas espécies consiste apenas em serem imagens da espécie. [...] Parece-te que há uma semelhança em si, separada da semelhança que nós temos e um uno e muitos em si, como outras coisas deste tipo? [...] E admites que haja uma espécie do *homem* separada de nós e de todos os nossos semelhantes, uma espécie em si do homem, do fogo, da água? - Sempre tive dúvidas - disse Sócrates. (PLATÃO, s/d, p.8).

Mas, as *Ideias* são entes reais ou apenas modelos mentais, como as matemáticas? Todos os objetos existentes no mundo têm seu modelo numa ideia invisível? Existe uma ideia única de ser humano? Homem e mulher participam de uma mesma ideia-gênero? Estas e outras questões mostram a originalidade e a complexidade da teoria platônica das *formas*. Platão, no *Parmênides*, 130 b-d, diz que existem objetos que não podem ter modelo nas *Ideias*, como as *coisas vis*; além de tudo, ele tem “dúvida” se existe uma ideia-modelo de “homem”. Depois, no *Fédon*, 105 b, fala de formas naturais, como o calor, o frio, a febre. E na *República*, Livro VII, Platão liga a teoria das ideias à

⁵⁰ A “participação” (*métexis*) dos indivíduos nas *Ideias* é o segredo platônico, mas não se sabe ao certo o que é. Platão fala deste conceito em vários de suas obras, como no *Parmênides* e no *Sofista*, em solução à questão aberta da separação (*chorismós*) entre o sujeito como ente do “mundo sensível” e as “ideias” como elementos reais de um “mundo das ideias”, captável apenas pela razão, à qual o sujeito apenas “participa”: todavia, sobre esta participação, Platão não desenvolve uma explicação clara.

sua teoria do conhecimento, pelos modelos matemáticos (*dianoéticos*) e intelectuais (*dialéticos*), que serão entendidas mais tarde na escolástica por alguns apenas como “modelos mentais” (*theorétika*).

No diálogo *Sofista*, Platão afirma que o **ser é o todo**, uno, perfeito, imóvel e eterno, que engloba todos os demais seres. Fazendo dialogar dois personagens, Teeteto e Estrangeiro, ele separa o “devir” do “ser” (*ón*); ou seja, os seres que existem no mundo sensível (físico) estão separados (*chorismós*) do ser imóvel que rege o mundo das ideias (ideal). Mas, ainda que seja pelo corpo que esta “separação” se opera, todavia, é pela alma, por meio do pensamento, que estamos em “participação” (*métexis*) com o ser verdadeiro, pelo qual nos é dado a “ação” (ato) e a “paixão” (potência). Com a teoria das Ideias Platão tenta resolver a aporia entre as formas no Uno (ser) e no Múltiplo (seres), buscando fugir das tradições anteriores dos que viam tudo em movimento no universo (mobilistas heraclitianos), e dos que viam o universo como um único ser imóvel (imobilistas parmenidianos). A teoria das Ideias, um tanto obscura no diálogo *Parmênides*, já no *Sofista* une a dupla concepção: “É preciso que se imite as crianças, que querem ambos ao mesmo tempo, admitindo tudo o que é imóvel e tudo o que se move, o Ser e o Todo, ao mesmo tempo” (PLATÃO, 1991, p.169; 171).

Entretanto, no diálogo *Fédon*, como uma discussão entre Sócrates e Cebes, Platão fala das Formas ou Ideias em termos de “essência” e “verdade” das coisas existentes, o “ponto fixo” das coisas móveis, não alcançável pela contemplação direta, mas pela reflexão da razão (*noética*): “Refleti que devia buscar refúgio nas ideias e procurar nelas a verdade das coisas”. E dá um exemplo: “suponho que há um belo, um bom, e um grande em si, e do mesmo modo as demais coisas”; assim, “quando, além do belo em si, um outro belo existe, este (outro) é belo porque participa daquele”, pois “o que faz um objeto ser belo é a existência daquele belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este” (PLATÃO, 1991, p.106-107).

Deste modo, em Platão a *eidós* é a **essência do ser**, a forma invisível das coisas, um gênero que conduz o desenvolvimento das coisas na existência sensível, no tempo e espaço. Porém, o ser em si mesmo é sempre **um ser sendo**, no qual estão contidas as ideias e, ainda que imóvel, é continuamente o gerador da vida dos seres, e sendo o inteligível, somente é captado pelo intelecto (*noûs*). Portanto, aqui está se referindo sempre ao ser infinito do qual

partem e retornam os demais seres no universo. Conforme Ricoeur (2014a, p.9), o “ser” (*òn*) em Platão é compreendido como “ente” (*ousía*) em Aristóteles e é traduzido como “ens” em Tomás de Aquino. A dificuldade, para o discípulo Aristóteles, no entanto, estará na difícil compreensão das *eidé* (*Ideias/Formas*) como sendo seres de existência autônoma num mundo metafísico das ideias que esteja “separado” do mundo das coisas. Por isso, segundo Ricoeur (2014a, p.260), a genialidade de Aristóteles, que marcará a diferença, será fazer a junção das *formas/essências* com o *ente/ser*, numa mesma substância causal, e assim também como no mesmo composto de substância dos *entes/indivíduos* existentes; portanto, partindo dos entes do mundo real físico.

Neste ponto, em pleno campo do pensamento clássico, há que se reconhecer que o terreno da ontologia talvez seja o mais difícil de compreensão de todas as demais áreas da filosofia. Por isso, torna-se necessário explicitar os principais termos e conceitos das tradições gregas clássicas, como a platônica e a aristotélica, que estão no cerne do pensamento steiniano sobre o tema da individuação. Neste sentido, aqui, Paul Ricoeur (2014a; 2014b)⁵¹ presta grande ajuda para se entender melhor a síntese do pensamento sobre o ser nestas tradições.

Segundo Ricoeur, a primeira observação de Platão na doutrina do ser, seguindo o mestre Sócrates, é sobre a *essência de uma coisa*, que inevitavelmente surge quando se faz a pergunta básica para o conhecimento de qualquer coisa, “O que é x?”. Nossa mente exige a subordinação desta coisa (dentre a multiplicidade de características) a uma característica dominante ou a um gênero soberano, ou seja, qual a “essência” desta “coisa”. A segunda observação platônica é que esta essência servirá de uma *função de unidade* e de identidade desta coisa, pois a Ideia (*eidós*) é *una (mía)* e *mesma (tó outó)* sempre. A terceira observação é que a questão do ser é subjacente à *função de identidade* da essência; assim, na essência do ser de uma coisa (a *eidós* de um a pessoa, por exemplo) já está o fundamento do ser (*òn*) universal (*Sofista*, 246 a). A quarta observação é da *relação da essência com a coisa* mesma (existente); assim, a identidade é a unidade da essência

⁵¹ Ricoeur, em *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles* (2014a), e em *O si-mesmo como outro* (2014b), ajuda-nos a clarear o uso dos termos e conceitos básicos da ontologia que ocupou a história do pensamento por mais de mil e quinhentos anos desde a antiguidade até o fim da medievalidade, e que fundamentam em grande parte também as doutrinas teológicas, presentes principalmente em Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, os quais, por sua vez, são fundamento das teologias protestantes.

da coisa, que se dá pela “semelhança” (similitude) como uma “inerência” da essência da coisa (dentro) com a essência do ser (fora), através da “participação” (*métexis*) da coisa com o ser (*Ménon*, 72 a, 74 a, 77 a). A quinta observação é que, embora cada *ideia/essência/gênero* seja *una* em si, há uma multiplicidade de gêneros e uma possibilidade de “comunicação” entre os gêneros, pela qual se faz a multiplicidade no mundo.

Na base da doutrina platônica do *ser* (*òn*) e do *não-ser* (*mé-òn*) está o conceito de *identidade* (mesmo), que estará também no cerne da ontologia aristotélica e, portanto, também no fundamento ontológico steiniano da pessoa. A questão é que, a *identidade*, como *unidade essencial* da coisa *em si mesma*, é construída através da dialética de um “mesmo” (*ser*, próprio) com seu “diferente” (*não-ser*, outro) oposto (*Sofista*, 252 a-b). Aqui reside a fonte clássica do conceito do “eu” constituído pela relação com o “outro”,⁵² e do “eu” (*ego cogito*) com o “si mesmo”, ou o “núcleo” da personalidade, em Stein.

Há ainda outros dois aspectos da filosofia platônica do ser, que passam posteriormente para a filosofia aristotélica, e que são fundamentais para a compreensão da ontologia: o que é por “natureza” (essência) e o que é por “convenção” (linguagem), uma vez que todo conhecimento se dá na passagem do *lógos* para o *légein*, ou seja, do pensamento para a palavra, culminando no retorno de um “discurso significativo” das palavras para a realidade. Em Platão, a natureza das coisas sensíveis tem sua realidade nos gêneros ideais. Em Aristóteles a realidade está nas coisas mesmas, pois estas não são simples “cópias” dos gêneros, mas suas essências estão no composto substancial das próprias coisas. Para ambos, as coisas do mundo sensível se dão ao sujeito pela mediação da linguagem, pela qual se dá o conhecimento destas. Todavia, o ser e a essência das coisas não podem ser conhecidos de todo pelo conhecimento (*episteme*), pois o ser e a essência são sempre anteriores (*a priori*) e a ciência, que se constrói pela linguagem, é sempre posterior (*a posteriori*), pela reflexão e pelo dado.

⁵² Esta construção da *identidade de si* é o cerne da filosofia do ser nas ontologias contemporâneas de Stein e Heidegger, ainda que com enfoques diferentes; assim, também, como fundamento da psicodinâmica das psicologias psicanalíticas, freudiana (*ego* e *id*) e junguiana (*ego* e *self*). A identidade da consciência de si, portanto, é o fundamento da dialética entre *Eu* e *Outro*, e da relação externa entre sujeitos diferentes mas em intersubjetividade, e de *ego* e *si*, bem como relação interna subjetiva entre o *eu* (centro da consciência) e o *Kern* (núcleo da personalidade), como será apresentado nas obras de Stein selecionadas.

Em Aristóteles, a filosofia do *ser como ente*⁵³ está em toda sua doutrina da substância e acidente, da essência e ente, do ato e potência e da matéria e forma, cerne da ontologia tomista e steiniana. A filosofia do ser está inserida principalmente nas obras *Categorias*, *Metafísica*, *Da Alma* e *Ética a Nicômaco*. No pequeno tratado *Categorias*, que também consta na obra maior de lógica, *Órganon*, o ser é referido pela representação da linguagem. O tratado *Peri Psychês* (*De anima ou Da Alma*), em três livros, dedica-se a uma descrição e conceituação “biológica” da alma (*psychê/anima*) e serve ao estudo do princípio que conduz a individuação. A *Ética a Nicômaco* serve ao estudo do “como” ou aos modos do ser individual na existência. Mas é a *Metafísica* o texto principal dedicado à filosofia do ser, portanto onde está a fonte de sua “ontologia”, mas principalmente em seus livros centrais Z-H-□ (dzeta–eta–teta, ou, 7–8–9), é onde está a teoria da substância (*ousía*) e seus correlatos; contendo, ainda, nos primeiros livros de A–E (1–6) o conceito de ente, suas causas e os diversos predicados do ser, e em seus últimos livros L–M–N (10–11–12) as ideias das “substâncias extrassensíveis” ou a sua teologia.

Segundo Ricoeur (2014a), a filosofia aristotélica do ser parte da realidade dos seres da realidade sensível ao encontro da idealidade do ser inteligível extrassensível que dá suporte às coisas existentes. O ponto de partida da ontologia na *Metafísica*, 6 2, está em que o ser individual é predicado em vários sentidos ou significados: ser accidental, ser verdadeiro, ser categorial e o ser de atualização em ato e potência.

Para Aristóteles a “ciência que procuramos” é o conhecimento dos primeiros princípios e das primeiras causas (*Metafísica*, 1 1 981 b 27). É a “ciência da *substância*” (*ousía*)⁵⁴ e este conhecimento é dos primeiros

⁵³ Pierre Aubenque (2012), em *O problema do ser em Aristóteles*, apresenta uma ampla discussão a respeito desta doutrina em Aristóteles e Aquino e afirma que a doutrina do ser é central na filosofia de Aristóteles, herdeiro do mestre Platão, mas que diverge deste exatamente na concepção central da doutrina platônica da existência das ideias (*eidós*) num plano “suprassensível” ou suprarreal, não concebendo que houvesse um “mundo das ideias” virtual e paralelo ao “mundo sensível”, pois isso causava um hiato intransponível de “separação” (*chorismós*) entre o sensível (real, físico) e o suprassensível (virtual, espiritual), cuja proposta misteriosa de uma “participação” (*métexis*) entre ambos não era compreensível. Aristóteles concebia a existência de um “ente” (*tà ontá*) como a “substância” (*ousía*) ontológica do universo e um “ser” deste (*ôn*) que é sua atividade, de cuja causalidade (*arché*) se origina o composto de todos os entes no mundo, incluindo o ente humano.

⁵⁴ Segundo Paul Ricoeur (2014a, p.192), o termo **ουσία** (*ousía*), principal conceito em Aristóteles, deveria ser deixado intraduzível, enquanto se faz o livre pensar à questão primeira sobre *o que é o ser*, pois é mal traduzido pela tradição de “substância”, o que lhe vale já uma redução e uma proposição de significado de uma categoria pré-estabelecida. Para resgatar um sentido mais original e próximo à herança platônica do **ὄν** (*ôn*) – “ser sendo”, Ricoeur (2014a, p.9) propõe o uso do neologismo usado por Étienne Gilson “**entência**” (*étance*, francês), com o sentido do “ser sendo no ente” e daí também o conceito da ontologia como a ciência do “ser enquanto ser”. Entretanto,

princípios e das primeiras causas (*Metafísica*, 3 2 996 b 10). Portanto, a expressão máxima do ser na metafísica aristotélica é a *ουσία* (substância), que será traduzida na medievalidade por *essentia* (essência) e que será tomado por Tomás de Aquino como *ente*. Edith Stein identifica que Tomás de Aquino operou uma separação entre o “ser” e a “essência” neste “ente” para fundamentar sua teologia.

Em *Categorias*, v, Aristóteles diz: “Substância, em sua acepção mais própria e mais estrita, na acepção fundamental do termo, é aquilo que não é nem dito *de* um sujeito nem *em* um sujeito”. Porém, através da observação só podemos partir do “particular” (real, sensível) para o “total” (ideal ou inteligível). Aristóteles dá o seguinte exemplo: “A título de exemplos podemos tomar *este* homem em particular ou *este* cavalo em particular”. Mas afirma que as “particulares” (homem, cavalo) são “substâncias secundárias”, nas quais estão incluídas as “universais” ou “substâncias primárias”. Assim, “Por exemplo, incluímos um homem particular na espécie denominada *humana* e a própria espécie, por sua vez, é incluída no gênero denominado *animal*”. Do mesmo modo que na linguagem, o nome e sua definição ou o sujeito (substantivo) e seu predicado (qualitativo) estão no mesmo objeto. Por exemplo, predicamos homem de um ser humano individual como o sujeito.

Na *Metafísica*, 3 3 998b 25, Aristóteles afirma que nos elementos existentes, como no caso dos humanos, as *eidé* (formas) não são “universais” autônomas e fora deles, como em Platão, mas são “formas invisíveis” dentro da própria “substância” do indivíduo; assim, os seres humanos contém em si sua própria essência ou forma. Como a característica da metafísica aristotélica é colocar tudo no mesmo ente, para se entender a sua ontologia dos indivíduos, conforme Ricoeur (2014a, p.169), é preciso fazer uma separação no conhecimento entre o “teórico” e o “empírico”. Assim, cada indivíduo, em sua substância, possui sua forma ôntica, que é constituída de matéria (*hylé*) e forma (*morphê*).

É preciso observar que, em Aristóteles, encontra-se certa dificuldade de definição mais estrita da ambiguidade dos termos *essência* e *forma*. Este é um conceito com o qual Edith Stein tentará qualificar o processo de individuação enquanto ontologia. Stein faz uso do termo εἶδός (*eidós*), tanto no sentido de

como o próprio Ricoeur reconhece, dada a sua consagração histórica, é preciso usar a tradução por “substância”.

“Ideia” em Platão, como de “Forma” em Aristóteles, e às vezes usando concomitantemente os termos *eidós* e *morphê*, ambos para a tradução da forma e essência. Ela sentirá o problema da linguagem em seus textos ontológicos, mormente em *Acto y potencia* e *Ser finito y Ser eterno*, porque parte dos termos latinos dos escolásticos para depois ir cada vez mais buscando usar a terminologia original, mas sempre sob a leitura que Tomás de Aquino faz das obras gregas, como o demonstra Edith Stein. Também em alguns momentos Stein usa o conceito de *forma* para expressar algo mais *ontológico*, e noutros algo mais *ôntico* ou concreto (*morphê*) no ser do indivíduo. Em última instância, ela busca recolher da metafísica escolástica o conceito de essência, que os escolásticos traduzem por *quiddidade*. Assim, pois, o que busca é refletir sobre a *quiddidade* ou a *forma essencial* de ser da pessoa.

Segundo Ricoeur (2014a, p. 171), para se entender a ontologia aristotélica das substâncias, é preciso separar entre o que seria a essência do ser (substância primeira, primeiro motor imóvel ou *actus purus*) e a essência da coisa (substância secundária ou movimento de ato e potência). Das substâncias individuais (*Metafísica*, Z-H-Θ) dentre as quais como o ser humano, o interesse metafísico aristotélico se dirige à compreensão do ente causal enquanto universal (*Metafísica*, L-M-N), aquilo que os metafísicos cristãos medievais entenderão por *ens*, *actus purus* ou Deus, aproximando a teologia da metafísica ou o que pode ser chamado de uma teologia-filosófica.

Aristóteles, na *Metafísica*, 3 3 998b 25, diz que este ser causal original seria então uno, indivisível, imóvel e completo em si como ato puro: “Mas, se o *um* e o *ser* não são gêneros, tampouco são princípios para quem admite que os gêneros são os princípios”. Aqui encontramos a identidade que Aristóteles faz, assim como também o faz Platão, entre o “ser/ente” (*ón*) e o “um/uno” (*pánta*), pois o *ser* é uma unidade em si. Assim, o ser e o uno não são gêneros, mas sim a “substância primeira” (*próte ousía*). Na concepção aristotélica da origem da natureza, para que a *próte ousía*, enquanto *actus purus* imóvel e perfeito em si, seja a causa original de tudo o que existe no universo é preciso concebê-lo como Primeiro Motor Imóvel, um ente que tenha a partir de si mesmo posto todos os demais entes do universo em movimento, ficando ele próprio perenemente imóvel.

Esta certa “teologia natural” aristotélica, neste ponto, será sempre problemática para uma completa “conversão” cristã ou o conceito do Deus

imóvel aristotélico com Deus criador da revelação, o qual, como “aquele que é” (Êx 3,14), revela-se, sob uma linguagem pessoal, como agente da salvação através da história (Antigo Testamento) e como o “Lógos-Christós” encarnado (Jo 1,1,14), ou uma Pessoa divina que entra na própria história e habitar com os homens (Novo Testamento). Logo, será preciso a teologia completar a “falta” da filosofia grega para por o “absoluto” da revelação. Desta forma, percebe-se que na “ontoteologia” de Stein haverá a mesma luta escolástica de adequação entre o Deus metafísico, imóvel e imutável aristotélico, com o Deus pessoal, criador e agente da revelação.

Ainda, quanto ao ser do indivíduo, Aristóteles pergunta na *Metafísica*, 3 4 999b 20: “E por fim, como é que a matéria vem a cada um dos indivíduos, e como pode a coisa composta ser ao mesmo tempo matéria e forma?”. O *individuum* é aquilo que é indivisível, unidade consigo mesmo (um). Aristóteles diz: “o ser enquanto unidade é certa forma de um” (*tò òn katholou malista panton*; *Metafísica*, 3 4 1001a 25). Desta forma, podemos entender a tese ontológica aristotélica como: *o ser é o todo e este é a substância donde se originam os indivíduos*.

Ainda, nos livros H e Θ (8 e 9) da *Metafísica*, Aristóteles trata do conceito-chave para a ontologia steiniana da individuação: *ato* e *potência*. O ato é a forma e a potência é a matéria. Sobre isto, diz Aristóteles: “Pelo que dissemos, vê-se claramente, pois, o que é e como existe a substância sensível, uma de suas espécies como matéria (potência), outra como forma ou ato, e uma terceira espécie como um composto de ambos” (*Metafísica*, 8 2 1043a 23). Aristóteles afirma ainda, que o ato é anterior à potência: “Mas o ato é igualmente anterior em substancialidade; primeiro porque os seres posteriores no devir são anteriores na forma e na substancialidade”, pois, “tudo que vem a ser move-se em direção a um princípio, isto é, a um fim (*télos*)”; portanto “o ato é o fim, e a potência existe em vista deste fim” (*Metafísica*, 9 8 1050a 5). Com isto, em Aristóteles, entende-se que todos os indivíduos estão num “movimento” de intencionalidade sempre de uma potência que se atualiza (*entelécheia*) continuamente em ato no tempo e no espaço: “O conceito de ‘ato’, que ligamos ao de ‘realidade integral’, tem sido estendido do movimento a outras coisas; porque o ato, no sentido estrito, é identificado com o movimento”. (*Metafísica*, 9 3 1047a 30).

Em suma, podemos entender que os indivíduos estão sempre em ato e potência e, ao mesmo tempo, num movimento de atualização. A substância dos indivíduos é composta de matéria e forma. A potência (*dýnamis*) da *matéria* (*hylé*) é o próprio “poder” de vida do ente que se torna em ato no indivíduo, no tempo e espaço. A *hylé*, por sua vez, é potência, ao passo que a forma (*eidós*) é a essência em atualidade. A potência da substância individual é a alma no corpo, que dá vida ao ser. É necessário, então, que a alma, como forma natural, que em potência tem a vida, se realize plenamente no processo de individuação do ser individual.

No texto da obra *Da Alma*, Aristóteles complementa: “Dizendo-se, pois, a substância de três modos, como já mencionado, dos quais um é a forma, outro a matéria e, por fim, o composto de ambas”; assim, “a matéria é potência e a forma, por sua vez, atualidade, e já que o composto de ambas é animado, não é o corpo a atualidade da alma, ao contrário, ela (alma) que é a atualidade de um certo corpo” (*De Anima*, II 2 414a4). Então, “Por isso a alma é a primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência vida”. Portanto, a alma no corpo, como matéria enformada, é o princípio da individuação no indivíduo.

Em síntese, segundo Paul Ricoeur mesmo discordando do mestre, Aristóteles nunca se afastou muito além da metafísica platônica sobre o ser. Ricoeur (2014a, p.192) faz uma síntese da metafísica aristotélica, a qual é demarcada por quatro proposições básicas, a saber: 1) “A sabedoria é a procura das causas e dos princípios primeiros das coisas” (livro A ou 1), neste sentido a filosofia é **etiologia**; 2) “Há uma ciência que estabelece o ser enquanto ser e os atributos que lhe pertencem essencialmente” (livro Γ ou 4,1), neste sentido a filosofia é **ontologia**; 3) “É das substâncias que a filosofia deverá apreender os princípios e as causas” (livro Γ ou 4,2), neste sentido ela é **ousiologia**; 4) “Se existe uma substância imóvel, a ciência dessa substância deve ser anterior e deve ser a filosofia primeira” (livro Γ ou 4,1), neste sentido a filosofia é **teologia**.

Será, pois, da interpretação do *òv* (ser), o grande termo originário da ontologia como ciência e seus nexos (*òn-ousía-ens*), que se fará a passagem entre filosofia e teologia. Inevitavelmente é neste momento histórico ocidental que a filosofia se encontra com a teologia sobre a ideia de “Deus”, que, enquanto em Platão e em Aristóteles nunca passou de uma concepção metafísica ampla e impessoal de um *Théos* ou *Theion* (o *todo* ou o *um*), precisa

ser agora adequado à tradição que vem da revelação histórica bíblica de um “É” e um “Lógos” (o *ser* pessoal e criador, agora *encarnado*, Êx 3,14; Jo 1,1,14). Neste sentido, Étienne Gilson (2006, p.54), em *O espírito da filosofia medieval*, diz que “se os poetas e os pensadores gregos travaram com sucesso sua luta contra o antropomorfismo em matéria de teologia natural, nunca eliminaram nem mesmo pensaram em eliminar o politeísmo”. Assim, então, apresentar-se-á pertinente a ideia de uma unidade do ente e da essência como ser em si originário de todas as demais coisas legadas pelas tradições platônica e aristotélica.

A recepção destas tradições metafísicas gregas no mundo latino cristão necessitará, obviamente, da adequação dos termos gregos a termos latinos correspondentes e a uma exegese que dê sustentação à hermenêutica dos conceitos pelos quais a teologia se servirá da filosofia para a lenta e gradual construção de sua sólida catedral dogmática. Neste sentido, de forma muito importante, Sêneca (2014, p.10;11), em sua *Epistula ad Lucilium LVIII* (Carta a Lucílio, 58) reclama da insuficiência da língua latina: “Hoje, como nunca antes, me dei conta de quanta pobreza ou mesmo penúria de vocabulário nós temos”. E diz, por exemplo, que **tò òv** (o ser) “é uma sílaba única que não posso transladar”, a não ser pelo único modo em **quod est** (o que é), mas que isso equivale a “colocar um verbo no lugar de um nome”. Depois (2014, p.14), dirá que: “O que é’ eu o divido nas espécies corpórea e incorpórea”; e ainda: “Direi que alguns têm princípio intelectual (*animus*), outros apenas princípio vital (*anima*)” e ainda que “O gênero primeiro, para alguns estóicos, parece um ‘algo’ (**quid**)”.

Novamente, Étienne Gilson (2013), numa síntese histórica em *A Filosofia na Idade Média*, ajuda-nos a entender como se deu essa recepção e elaboração desde os primeiros Pais da Igreja gregos alexandrinos e latinos, nos grandes debates teológicos sobre a natureza de Deus e a Cristologia do Lógos. Por exemplo, o filósofo neoplatônico Calcídio (c.350) traduz para o latim do diálogo *Timeu* de Platão e faz uma elaboração de três princípios: Deus, matéria e Ideia (*Deus et silva et exemplum*), numa unidade entre Deus, o Bem e os Princípios geradores: “O Deus supremo é o Bem Soberano. [...] Depois do Deus supremo vem a Providência, que os gregos chamam de Inteligência (*noús*). [...] Da Providência depende o Destino (*fatum*), lei divina pela qual todos os seres são regidos” (GILSON, 2013, p.130-131). Seu contemporâneo, Mario

Vitorino (c.380) busca elaborar uma concepção de absoluto para a ideia de Deus, com base na tese platônica (*Timeu*, 27 d) do *tó òn* como o eterno “ser sendo” proposta na questão: “O que é que sempre é ser e que não tem geração, e o que é que, sendo sempre gerado, nunca é ser?”. Mas, se Deus é o ser absoluto que não pode ser gerado, como fica o *Lógos* joanino que é Unigênito - “único gerado” (Jo 1,14)?

Mario Vitorino, como tradutor de Plotino, elabora a ideia plotiniana de Deus como o Uno e seu sentido de que este é um “pré-ser” imutável no qual já estava escondido o *Lógos*, que nasce como Jesus Cristo. Como sabemos, Vitorino é um dos mestres de Agostinho de Hipona (354-430), de cujas traduções este toma conhecimento da metafísica. Por isso, Gilson (2013, p.140) afirma que toda a metafísica agostiniana não será platônica, mas neoplatônica.

Após a sua conversão, em 386, Agostinho coloca toda sua inteligência e originalidade filosófico-teológica a serviço da elaboração de uma teologia sólida ao cristianismo, que já se tornara religião oficial e à Igreja, que já se aproximava do poder temporal. Segundo Gilson (2013, p.140), provavelmente a teoria plotiniana das três *hipóstases* universais (*Uno*, *Lógos*, *Anima*) tenham servido a Agostinho na elaboração da doutrina de Deus como uma Trindade.

Ao refletir sobre a questão entre fé e razão, Agostinho elabora a conhecida fórmula: *Credo ut intelligas, intellige ut creda*, (algo como “Creio para entender, entendo para crer”), a partir da interpretação do fragmento do livro do profeta Isaias 7,9a: “Se não crerdes não subsistireis”. Para ele, aí residia a resposta da substancialidade da fé; porém, como corretamente observa o Papa Francisco, em sua Encíclica *Lumen Fidei* (II, 23; 2013, p.25-26), a hermenêutica de Agostinho foi traída pela tradução que a Bíblia Vulgata latina fez do texto grego sobre a Bíblia Septuaginta, a qual troca a forma verbal hebraica *ta ‘aminu* (“subsistireis”), que é uma variação da mesma raiz do verbo *‘amàn* (“acreditardes”), por uma tradução do verbo “subsistir” por “compreender”, dando origem a uma associação entre fé e razão ou entre “crer” como “compreender”. Esta formulação agostiniana da fé subserviente à razão será assumida por Santo Anselmo (1033-1109) em sua fórmula: *fides quaerens intellectum* (“a fé busca a inteligência”), a qual será cancelada como dogmática em Tomás de Aquino.

Toda esta passagem de encontro entre a metafísica e a teologia e esta mistura entre fé e razão será objeto de leitura de Edith Stein e estarão presentes em seus estudos de ontologia em *Acto y potencia* (1933-1934/2007b, Cap. IV, p.312-324) e *Ser finito y Ser eterno* (1936/2007c, Cap.VII, p.951-1056). Nestas referências consta a formulação ontoteológica de Stein entre as tradições de Tomás de Aquino e Santo Agostinho.

A formulação de uma espécie de “ontologia trinitária” por Santo Agostinho na obra *Da Trindade (De Trinitate)* não só foi fundamental para a solução teológica da aporia da revelação divina em três pessoas, como também para a formulação do conceito antropológico de pessoa (*persona*), sob uma estrutura e subsistência (*hypóstasis*) psicológica também trina entre corpo, alma e espírito, tal como Stein exporá no Cap. VII de *Ser finito y Ser eterno*.

A ênfase de Agostinho na inteligência como construto da fé, fez do *intelecto* o sentido da primazia do *espírito* por todo o pensamento ocidental, da antiguidade à modernidade, e assim também presente em Stein, em se tratando de metafísica, teologia e ontologia, somente abandonada pela ciência contemporânea. Quanto à visão ôntica da pessoa, conforme Gilson (2013, p.144), para Agostinho, na unidade entre alma e corpo, a alma está presente em todo corpo, mas é transcendente, só lhe estando unida pela ação vivificante que exerce sobre este.

Após Agostinho, às portas da medievalidade, será Boécio (c.480-524/525) quem dará grande contribuição à ontologia da pessoa, fazendo uma conceituação a partir da exegese entre termos gregos e latinos tanto da tradição platônica como aristotélica. Segundo Gilson (2013, p.161-162), ao traduzir as *Categorias* de Aristóteles, Boécio vê uma impossibilidade das ideias gerais serem substâncias, pois os gêneros e as espécies sendo formas comuns a grupos de indivíduos não podem ser da mesma forma de um indivíduo particular; para a solução desta aporia, então, ele coloca o “espírito” (*animus*) como único elemento capaz de separar tais formas no homem, pois é o único capaz de dissociar e recompor, pelo modo racional.

Em Boécio (2005, p.161;165), os conceitos de “natureza” e “pessoa” só são possíveis como racionalidade do espírito, pois *natureza (natura)* pode ser tanto os corpos, as substâncias, como os incorpóreos; *pessoa (persona)* não pode ser predicada para além da natureza. A definição de pessoa é então: “substância individual de natureza racional”. Boécio afirma ainda que, “nós

designamos por essa definição o que os gregos chamavam *hypóstasis*. O nome ‘pessoa’ parece tomado de outra fonte, a saber, daquelas máscaras que, nas comédias e tragédias, representavam os homens que interessava representar”. Portanto, “pessoa” tem o sentido latino da forma sociohistórica individual.

Ontologicamente, olhando-se dentro da essência, a pessoa (*prósopon*), enquanto “substância” (*ousía*), é constituída de “subsistência” (*hypóstasis*), como os gregos afirmam; mas, antropologicamente, isto é, olhando-se de fora como um todo, a expressão *persona* leva Boécio a considerar a individualidade da pessoa como a individualidade de Deus, que como um indivíduo tem em si a subsistência de várias outras estruturas, mas manifesta-se no mundo sob muitas faces, funções e papéis.

Estes conceitos serão muito importantes em Tomás de Aquino, o mestre da ontologia ocidental escolástica. Ainda jovem, mestre em Paris, Aquino escreve o pequeno e grandemente germinativo ensaio de ontologia *De Ente et Essentia* (O Ente e a Essência), onde contrapõe a interpretação da *Metafísica* e do tratado *Da Alma* de Aristóteles com outras em vigor na rivalidade dos debates filosóficos e teológicos da escolástica europeia, especialmente obras dos filósofos árabes anteriores Avicena e Averróis. Em *O Ente e a Essência*, I, § 1, 2, Tomás de Aquino toma da *Metafísica* o conceito do ser como “ente” e deste os seus “gêneros” como sua “essência”, que são as dez categorias; bem como, toma a “essência” pelo conceito de “quididade”, sendo esta “aquilo que algo era ser”, ou seja, “o que faz com que uma coisa seja aquilo que é”, e assim “o ente recebe o seu ser da essência”.

Tomás de Aquino (I, §4) diz ainda que o ente de “substância primeira e simples é Deus, a causa das substâncias compostas”. Diz também (II, § 1) que “Nas substâncias compostas conhece-se a forma e a matéria, como no Homem a alma e o corpo”; porém, “não se pode dizer que apenas um ou outro desses compostos é que é a sua essência”. E então afirma (II, § 4) que o “princípio de individuação é a matéria”, mas “unicamente a matéria delimitada. Chamo ‘matéria delimitada’ (*materia signata*) a que se considera sob dimensões determinadas”; ou seja, a matéria encerrada quantitativamente num corpo. Este ponto em Aquino, que parece desconsiderar a primazia da alma sobre corpo na

individuação, será criticado e ultrapassado por Stein a favor da ideia de João Duns Escoto sobre a primazia da forma essencial sobre a estrutura anímica.⁵⁵

Para harmonizar os conceitos de ente e formas essenciais com a doutrina de Deus e as criaturas, segundo Boehner & Gilson (2005, p.460), Tomás de Aquino colocou as *Ideias como arquétipos das criaturas em Deus*, ou seja, “há em Deus um intelecto e neste uma forma, a cujo modelo Deus criou o mundo, como um ato livre”, e que “*a esta forma original no intelecto divino damos o nome de Ideia (archétypos)*”. Tomás de Aquino toma de Agostinho esta concepção para entender as criaturas na perfeição criadora de Deus.

Na metafísica de João Duns Escoto (1266-1308), crítico de Tomas de Aquino, a individuação ganha uma ideia original e importante, a que Edith Stein tem acesso ao final da elaboração da obra de ontologia *Acto y potencia*. Basicamente consiste em que, desde os primórdios da entrada nos limites da matéria, ao torna-se uma unidade indivisível em número e essência, ou seja, desde os primeiros instantes de sua existência enquanto “ente”, ele já é “singular”, uma unidade que possui uma “forma” essencial ontológica própria, que é sua “singularidade” (*haecceitas*) ou princípio que o individua.

2.3.2. A Ontologia Steiniana

A fenomenologia renovou a reflexão ontológica no século XX através Martin Heidegger e Edith Stein, dentre outros discípulos de Edmund Husserl. Stein, todavia, diferentemente de Heidegger, propõe uma ontologia da pessoa humana que leva em conta a espiritualidade. Na linha de pensamento de Max Scheler, dá início a um movimento personalista com vista a uma visão de antropologia filosófica, considerando o homem sob uma natureza triuna de corpo, mente e espírito, que retoma em parte a visão metafísica medieval e aproxima Husserl de Aquino.

Desde o início o objeto de estudos visado por Edith Stein foi o mundo subjetivo da pessoa humana, portanto, um espaço ôntico de um mundo ontológico, tanto individual quanto coletivo. A influência lhe advém das aulas de Husserl sobre o clássico problema da “separação” e da “participação” entre

⁵⁵ Tendo em vista que a contribuição da metafísica tomista é central na ontologia steiniana, tornaremos a expor e contrapor estas e outras obras fundamentais de Aquino e Scoto em tópicos posteriores, onde se tratará ainda de ontologia em Edith Stein e no tópico sobre princípio e processo da individuação no próximo capítulo.

sujeito e mundo, entre natureza e espírito, posto desde Platão, mas cuja fissura se aprofundou a partir de Descartes e Kant. Stein (1939/2018, p.345) diz que: “Durante suas aulas do curso ‘Natureza e espírito’, Husserl havia dito que um mundo exterior objetivo podia ser apreendido apenas intersubjetivamente, ou seja, por uma pluralidade de indivíduos que conhecem e que se comunicam entre si”. Para isso, assegurava que: “um pressuposto requerido era ter uma experiência dos outros indivíduos. Husserl chamava essa experiência de *empatia (intropatia)*” (STEIN, 1939/2018, p.345).

Nos textos fenomenológicos iniciais, Stein busca descrever os mecanismos desta “chave” de acesso ao outro e de compreensão da estrutura *ôntica* (interior) e *ontológica* (exterior), da pessoa humana, tanto em sua dimensão individual quanto coletiva comunitária. “Na base de toda controvérsia sobre a empatia subjaz um pressuposto tácito: nos são dados sujeitos *outros*⁵⁶ e suas vivências” (STEIN, 1916/2005a, p.79, grifo nosso).⁵⁷ Portanto, da possibilidade de existência individual de um sujeito com seu mundo subjetivo, que pode conhecer as coisas e comunicar o que conhece, a partir de um “núcleo”⁵⁸ próprio que lhe dá autonomia, constitui-se o conceito de alteridade na ontologia steiniana.

As primeiras citações sobre a ontologia em Stein estão em suas primeiras obras, desde sua tese de doutorado, em termos de uma “ontologia da natureza” humana, ainda não como uma ontologia propriamente dita, mas colocando a pessoa como o fundamento para a visão fenomenológica da essência. Na obra *Sobre el problema de la empatía* (1917/2005a, p.174), Stein coloca que: “A ontologia da natureza objetiva conhecer a essência e a estrutura

⁵⁶ Pensamos que o termo italiano “soggetti altri”, como “sujeito outro” e seu correlato espanhol “sujetos ajenos”, como “sujetos alheios” (1916/2005a, p.53;79), objeto da tese steiniana, expressa o tema filosófico da *alteridade*, ou seja, da importância do “**outro**” (*altro*) para o autoconhecimento através da consciência de si, que se dá na dialética constante exercida pelo confronto entre o Eu e o Outro, tema de interesse também da psicologia desde a filosofia hegeliana, portanto, uma ontologia da alteridade.

⁵⁷ “En la base de toda controversia sobre la empatía subyace un presupuesto tácito: nos están dados sujetos ajenos y sus vivencias” (STEIN, 1916/2005a, p.79). (Tradução nossa).

⁵⁸ A proposta steiniana de um “**núcleo**” (*Kern*) na estrutura ôntica do sujeito que centralize e oriente a gênese e a estruturação ontológica da personalidade humana (STEIN, 1916/2005a, p.193; 1922/2005b, p.436s; 1931/2005c, p.805s; 1932/2007a, p.96s; etc), como o centro “**si-mesmo**”, pode ser trabalhada conceitualmente também com outras conexões, como o conceito de *Self* (si-mesmo) na Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung (JUNG, *Aion*, 9/2, 2012), o conceito de *Se* (*Se, Absoluto e Ereignis*) na ontologia de Giorgio Agamben (AGAMBEN, *A potência do pensamento*, 2015, p.147-171), e ainda no conceito de *Si-mesmo* na ontologia de Paul Ricoeur (RICOEUR, *O si-mesmo como outro*, 2014).

categorial dos objetos”.⁵⁹ Nesta obra, Stein aplica a fenomenologia como filosofia do conhecimento, conforme o método de Husserl, e propõe o “ato da empatia” como um ato peculiar do conhecimento do outro, tal como é possível este aparecer na intencionalidade da consciência através da “relação empática” intersubjetiva. A empatia é a porta de acesso à *pessoa* do *outro*. Como seu interesse é a onticidade da pessoa humana, olhando-a tanto de fora quanto de dentro e fiel ao método fenomenológico, inicialmente Stein busca mais a descrição da estrutura psicofísica do indivíduo como método de conhecimento.

A seguir, este enfoque lançado na tese e aprofundado nas investigações sobre a natureza do psíquico e nas relações do indivíduo com a comunidade, mostra seu interesse contínuo sobre o aspecto ôntico do indivíduo e as relações empáticas sociais, tendo sempre a consciência como ponto de apoio. Estes conceitos são tratados sob temas próprios da fenomenologia, como percepção, fluxo de vivências, constituição da consciência, eu puro, intenção, liberdade e a introdução da ideia de espírito. Na obra *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y ciencias del espíritu* (1922/2005b, p.217), Stein faz a tentativa de conceituação sobre “o psíquico” como a potência de “causalidade” na natureza do humano: “Na antiga controvérsia entre o determinismo e o indeterminismo surge a questão de que a vida psíquica do homem – compreendida em sua totalidade ou somente em parte – se faz integrada na grande conexão causal da natureza”.⁶⁰ Portanto, é impossível falar da pessoa humana e de sua consciência intencional sem falar do psiquismo como causalidade.

Na *Introducción a la filosofía* (1931/2005c, p.746;747), com sua fenomenologia já associada à metafísica escolástica, Stein debate a questão do *idealismo* husserliano com o *realismo* tomista: “Podemos pôr aqui a argumentação que, a obra *Ideen* de Husserl, serve para fundamentar o ponto de vista idealista: todo ser tem que ser necessariamente experiencial ou cognoscível, é dizer, a todo ser lhe corresponde *idealiter* uma consciência, para a qual ele se constitui”. Neste caso, o ser humano fica dependente da consciência (ideal): “Mas então a realidade depende de uma consciência que

⁵⁹ “La ontología de la naturaleza intenta conocer la esencia y la estructura categorial de estos objetos” (STEIN, 1916/2005a, p.174). (Tradução nossa)

⁶⁰ “En la antigua controversia entre el determinismo y el indeterminismo surge la cuestión de si la vida psíquica del hombre – comprendida en su totalidad o sólo en parte – se halla integrada en la gran conexión causal de la naturaleza” (STEIN, 1922/2005b, p.217). (tradução nossa)

experimente *atualmente*: se suprimirmos a consciência, então suprimimos o mundo”.⁶¹

A obra *Introdução à filosofia*, que reúne textos de aulas de filosofia dadas no período de 1921-1931, é a primeira onde Stein (1931/2005c, p.734-774) traz um esboço de ontologia, ainda focado sob a perspectiva fenomenológica do conhecimento. Stein (1931/2005c, p.734; 740) diz que: “Se antes tratávamos de sondar como estão constituídos em si mesmos os objetos, agora indagamos como se nos *apresentam*, como aparecem na *consciência* na qual se manifestam”, e assim entender como “a consciência se dirige a objetos e em nosso caso também o objeto ‘natureza’”. Stein, retomando o problema colocado por Kant, diz que a epistemologia deve se reencontrar com a metafísica a fim de saber se é possível um conhecimento da “coisa-em-si” (*noumena*), ou “se a existência dos objetos e sua estrutura estão condicionados à existência e à estrutura de uma consciência”.⁶²

Devemos lembrar novamente que, ao final deste período, Edith Stein já está plenamente envolvida com a leitura e tradução de obras de Tomás de Aquino e que em 1929, por ocasião da celebração dos 70 anos do mestre Edmund Husserl, juntamente com outros fenomenólogos, apresenta o diálogo entre Husserl e Aquino. Mais adiante neste texto, enquanto discute a controvérsia entre o idealismo husserliano e o realismo tomista, Stein (1931/2005c, p.748) liga *conhecimento* e *verdade* à experiência: “Com isto se conecta o segundo problema, cuja elucidação é indispensável para a questão da ‘experiência e realidade’: *o caráter comum da experiência*”. Segundo Stein (1931/2005c, p.751): “Se partirmos do sentido original do termo, então entenderemos por ‘conhecer’, no sentido muito geral: o *adquiri conhecimento* de algo”. Então (1931/2005c, p.755): “A *verdade* de um juízo não quer dizer outra coisa senão que o que ele expressa existe ‘na realidade’”.⁶³

⁶¹ “Podemos enlazar aqui con una argumentación que, en la obra *Ideen* de Husserl, sirve para fundamentar el punto de vista idealista: todo ser tiene que ser necesariamente experimentable o conocible, es decir, a todo ser le corresponde *idealiter* una conciencia” (STEIN, 1931/2005c, p.746). “Pero entonces la realidad depende de una conciencia que experimente *actualmente*: si suprimimos la conciencia, entonces suprimimos el mundo” (1931/2005c, p.747). (Tradução nossa).

⁶² “Si antes tratávamos de sondear como están constituídos en sí mismos los objetos, ahora indagamos cómo se nos *presentan*, cómo aparece la *conciencia* a la que se manifestam, y cómo hay que entender el que la conciencia se dirija a objetos y en nuestro caso hacia el objeto ‘naturaleza’”; ou “si la existencia de los objetos y su estructura están condicionadas por la existencia y la estructura de una conciencia” (STEIN, 1931/2005c, p.734;740). (Tradução nossa)

⁶³ “Con esto enlaza el segundo problema, cuya dilucidación es indispensable para la cuestión ‘experiencia y realidad’: *el carácter común de la experiencia*” (STEIN, 1931/2005c, p.748). “La

Edith Stein (1931/2005c, p.735-736), ainda dentro da perspectiva fenomenológica, fala da verdade como sendo a realidade percebida ou aquilo que se constitui na consciência a partir do vivido, sendo que tal conhecimento vem em primeiro lugar pelos sentidos: “O caráter corpóreo do percebido é o fator pelo que se fundamenta outra nossa característica essencial da percepção, o caráter de *crer*”; ou seja, “O *crer* existencial, que caracteriza toda experiência e que marca seu selo na experiência, é – por sua origem – *crer* na percepção”.⁶⁴

Compreendemos de forma impressionante, que Stein antecede um conceito que somente mais tarde aparecerá na ontologia de Merleau-Ponty, em sua última obra filosófica *O visível e o invisível* (2012), que é o conceito de *fé perceptiva*. Em Merleau-Ponty a percepção é o ponto central do conhecimento, pois todo conhecimento é primeiro captado na percepção, de forma “pré-reflexiva”, pois o mundo é o que percebo antes da reflexão, tal como uma criança percebe as coisas antes de saber pensar sobre o significado delas. Então, este simples processo original e originante do conhecimento tem apoio sempre numa “confiança” prévia na realidade do percebido antes da significação. Dessa forma, “fé perceptiva” é a confiança assentada sobre a percepção, que sempre vem antes da reflexão e do conceito. Ontologicamente, então, para ele (como aqui para Stein!), o “sentido do ser” é primeiro o percebido aceito conforme o “vivido” e depois o conceituado como refletido.

Nestes textos do primeiro momento fenomenológico de seu pensamento, a ontologia steiniana ainda corresponde ao pensamento husserliano da ontologia em ontologia formal e material, no estrito sentido das ciências exatas, onde a forma das coisas materiais são vistas inteiramente pela natureza imanente.

Stein (1931/2005c, p.766) critica a ontologia formal husserliana por estar presa ao puro idealismo da constituição da consciência e pela falta de absolutividade: “Assim como as categorias ontológicas são condições formais, à que está ligada a existência de um estado de coisas, assim também as *categorias de significado* são as condições da verdade”. Então, pergunta: “que

verdad del juicio no quiere decir otra cosa sino que lo que él expresa existe ‘en la realidad’” (1931/2005c, p.755-756). (Tradução nossa).

⁶⁴ “El carácter corpóreo de lo percebido es el fator por el que se fundamenta otra característica esencial de la percepción, el carácter de *creer*. El *creer* existencial, que caracteriza a toda experiencia y que marca su sello en la experiencia, es – por su origen – *creer* en la percepción” (STEIN, 1931/2005c, p.735-736). (Tradução nossa)

acontece com a *absolutividade* da verdade?” E responde: “as ideias ‘verdade’ e ‘ser’ remetem uma a outra; a verdade não tem sentido senão com respeito ao ser”.⁶⁵

Assim, **verdade** e **ser** estão no cerne da compreensão steiniana do sentido da *eidós* (forma essencial) da pessoa humana, enquanto somatória das características ontológicas da individualidade, como caráter, núcleo e singularidade. Para Stein (1931/2005c, p.805), a *eidós* ou *quid*, enquanto essência, “é uma vivência absolutamente única, um *individuum* absoluto, que se estrutura como caráter”. O **caráter** de uma pessoa, no sentido de um valor total de si, é acentuado por uma “determinação interna”, designada como “peculiaridade pessoal” dada a partir da vivência em acordo consigo mesmo e a partir do “núcleo da personalidade” (*Kern*). Este “valor” de caráter é “O *quale* unitário, que constitui o ‘colorido’ individual de uma pessoa, o sentido e o valor em uma mesma peça”. Logo, a *eidós* é a vivência plena da alma, do núcleo de si, cujo valor (caráter) é a “nota individual” da pessoa.⁶⁶

No diálogo *La Fenomenología de Husserl y la Filosofía de Sto. Tomás de Aquino: ensayo de una confrontación*, no tópico “Ontologia e Metafísica”, Stein (1929/2007e, p.209-210) afirma que Husserl denomina “ontologia formal e material” aquelas disciplinas que pressupõem o uso da lógica para todo procedimento em matéria de ciências (lógica pura, matemáticas puras, ciências naturais puras, etc), que não fazem uso de demonstrações empíricas. No entanto, afirma que também em Tomás “esta distinção entre *essência* e *fato*, eidética e empiria, não está realizada com aquela nitidez fundamental que a fenomenologia exige” (STEIN, 1929/2007e, p.209).⁶⁷

Na relação entre “essência” e “fato”, Stein propõe uma ligação entre a fenomenalidade husserliana e a realidade tomista, na qual enxerga o acontecimento do ser na faticidade da existência (*acto*). Desta forma, podemos afirmar que a tese ontológica steiniana, de forma fenomenológico-escolástica, é que: **o ser se dá em ato**, pois **o factual é a coisa mesma**.

⁶⁵ “Así como las categorías ontológicas son condiciones, a las que está ligada la existencia de un estado de cosas, así también las categorías de significado son las condiciones formales de la verdad”. “¿Qué pasa con la *absolutividad* de la verdad?”; “las ideas ‘verdad’ y ‘ser’ remiten la una a la otra; la verdad no tiene sentido sino con respecto a un ser” (STEIN, 1931/2005c, p.766). (Trad. nossa).

⁶⁶ “es una vivencia absolutamente única, un *individuum* absoluto, que se estructura como el carácter”; “El *quale* unitário, que constituye el ‘colorido’ individual de una persona, es sentido y valor en una misma pieza” (STEIN, 1931/2005c, p.805). (Tradução nossa)

⁶⁷ “En realidad, en Tomás esta distinción entre *esencia* y *hecho*, eidética y empiria, no está realizada con aquella nitidez fundamental que la fenomenologia exige” (STEIN, 1929/2007e, p.209). (Tradução nossa).

Desta forma, para Edith Stein a “pessoa humana”, é a “coisa mesma”, A realização plena da missão de vida no mundo como transcendência em direção à verdade eterna é a **verdade do ser em ato**.

Aqui reside o ponto forte e a pretensão maior de nossa pesquisa, cerne da questão ontológica da essência e existência, como a realização da essência do ser na faticidade acontecente da vida, em demonstrar a seguinte proposição: *a individuação é a possibilidade de se perceber em si a essência do que se era ser e de se viver a plenitude do próprio ser*.

Na leitura de Jean-Paul Sartre (2010, p.26-27), o paradigma ontológico, desde a antiguidade medieval, era que “a essência precede a existência”, porém, que na contemporaneidade fenomenológica, Heidegger inverte o sentido para “a existência precede a essência”, tirando-lhe o caráter de absoluto. Neste sentido é que Stein repõe à ontologia a essência absoluta do espírito, ao enxergar a ligação entre o *essencial* e o *factual*, através do qual se dá o conhecimento pelo espírito humano da verdade eterna. Esta atividade é própria da intuição ou visão da essência, ou ainda, do modo de se proceder ao conhecimento das essências. Stein (1929/2007e, p.212-213) diz que, em Husserl, este “conhecimento” se dá pela “experiência”, e em Aquino, pela “elaboração intelectual do material sensível”.

O passo seguinte, então, é falar da *quididade*⁶⁸ do ser, ou das “formas ontológicas fundamentais” que se atualizam na realidade factual existencial do ente, ou seja, a relação entre o *objeto* e o *ser*. Em *Acto y potencia* (1933/2007b, p.395), nesta relação se insere o ponto mais distintivo da ontologia steiniana, que é a inserção da dimensão do espírito: “A forma do objeto se diferencia no reino do espírito”, como ser absoluto, “não só de si e para si, senão também existente por si mesmo, o ser absoluto”, através do qual “a forma de existir-para-si-mesmo determina a hipóstase como *pessoa (persona)*: como uma pessoa infinita e como a diversidade de possíveis pessoas finitas” (STEIN, 1033/2007b, p.395).⁶⁹

Ao considerar nesta afirmação categórica, Edith Stein demonstra já desde sua primeira pesquisa que a consciência da pessoa não é simplesmente

⁶⁸ *Quididade* é um dos grandes conceitos da metafísica medieval, que considera a *eidós* (essência) sob o termo *quid* (isso), ou *quid quod est* (o que a coisa mesma é), na qualidade do conteúdo próprio de cada coisa. Este conceito em Aquino equivale ao conceito de essência.

⁶⁹ “en el no sólo de sí y para sí, sino también existente por sí mismo, el ser absoluto. A través de otra relación formal de existir-para-sí-mismo determina la hipóstasis como *persona*: como una persona infinita y como la diversidad de posible personas finitas” (STEIN, 1933/2007, p.395) (Trad. nossa).

um elemento da natureza em evolução, como na antropologia natural, mas como ser de *espírito*,⁷⁰ ao considerar que a consciência se caracteriza por uma singularidade não resultante de mero epifenômeno, Stein (1917/2005a, p.173) dá uma característica ontológica, de antropologia filosófica, ao indivíduo psicofísico: “Por momento vamos comprovar até que ponto se conseguiu avançar já o espírito em nossa constituição do indivíduo psicofísico”.⁷¹

Fica claro, portanto, desde a tese, que é o espírito o conceito central a que visa Edith Stein em sua busca filosófica da pessoa humana, já muito antes de sua conversão católica. Na autobiografia ela relata a influência recebida para o conceito de espírito do filósofo fenomenólogo Max Scheler, que a impressionara no Círculo de Gotinga ao aliar uma filosofia com ideias católicas: “Era de todo modo a época em que ele (Scheler) estava cheio de ideias católicas e sabia se fazer de defensor delas com toda a maestria de sua mente e de sua eloquência. Foi assim que entrei em contato pela primeira vez com esse universo...” (STEIN, 1939/2018, p.332).

Assim sendo, podemos então considerar a filosofia do ser de Edith Stein, em última análise, como uma *ontologia do espírito*. Como já mencionamos, no Ocidente cristão, desde Paulo, o conceito de espírito é o que predomina sobre o de alma. No entanto, este é um dos conceitos mais difíceis de definição, pois há vários termos gregos que indicam significações à ideia de espírito, os quais nos limites da língua latina basicamente se traduzem pelo *animus*.

⁷⁰ O conceito de *espírito* (*Geist*), bem como das “ciências do espírito”, é tema final em quase todas as obras Edith Stein selecionadas ao nosso tema: Parte IV, da *Empatia* (§ 6, *A existência do espírito*, 2005, p.195ss); na Parte II da *Psicologia* (§ 3, o espiritual como o núcleo da pessoa; e *o ser espiritual*, nas Considerações finais, 2005, p.503ss); na Parte II, da *Introdução à Filosofia* (especialmente na letra “d”, 2005, p.888ss); no Cap. VII e IX da *Estrutura* (especialmente o *conceito* no Cap. VII, 2013, p.113-163); nos Cap. V-VI, de *Ato e Potência* (especialmente em todo o Cap. V, 2007, p.325-400); nos Cap. VII-VII, de *Ser finito* (especialmente Cap. VII, 2007, p.1057ss); e no texto de *Ciência da Cruz* (especialmente o § 2, *Espírito e Fé*, 2013, p.55ss). Três termos gregos podem ser traduzidos por “espírito”, como três dimensões do humano: a) o elemento natural ou *dimensão daimônica* do espírito humano (*daímon/daimones*), à qual Lima Vaz (2011, p.32) faz ligeira referência ao *daímôn* como ligado ao *ctônico*, aquele poder demoníaco obscuro e terreno evocado pelo homem desde os antepassados e presente nos *cultos eléusis* e nos *ritos dionisíacos*, a que Nietzsche popularizou em sua interpretação da oposição entre o apolíneo (razão) e o dionisíaco (desejo); b) o elemento racional ou *dimensão noética* do espírito transcendente no humano (*noésis/intellectus*), a que faz referência toda a filosofia antiga, no sentido aristotélico do *lógos*, ou seja, o poder da “palavra” com que o homem torna-se o único “animal racional” (*zóon lógon echon*) a traduzir em “discurso” (*logéin*) e “saber” (*theoría*) aquela realidade invisível pela qual todas as coisas subsistem; c) o elemento espiritual ou *dimensão pneumática* (*pneuma/animus*), termo mais usado pelos autores bíblicos neotestamentários e pela teologia patrística, no sentido da integralidade e totalidade da pessoa humana como ser singular de consciência, sentido e sacralidade, ligado ao espírito eterno no universo.

⁷¹ “Por el momento vamos a conprobar hasta qué punto se ha deslizado ya el espíritu en nuestra constitución del individuo psicofísico” (STEIN, 1917/2005, p.173). (Tradução nossa).

O conceito de espírito pode ser visto sob os seguintes termos: *daímon*, *noûs* e *pneuma*. Estes termos podem corresponder a três dimensões do humano: *daimônica*, *noética* e *pneumática*. A dimensão daimônica não é objeto da teologia nem da literatura cristã, pois o termo *daímon* foi traduzido no Novo Testamento por “demônio”, no sentido de entidades ou forças do mal, tal como vistos na influência da cultura persa pré-cristã e dos eventos narrados nos Evangelhos; porém, o termo grego não tem este sentido, mas “forças da natureza”, positivas ou negativas.⁷² A dimensão noética é a que segue toda tradição filosófica clássica, para a qual o espírito e o espiritual é o intelecto e o intelectual (*noûs/intellecto*). Este é o sentido de “espírito” da metafísica teológica patrística, de Tomás de Aquino e de Edith Stein nas obras fenomenológicas, conforme indicamos (Nota 74 desta tese). A dimensão pneumática de “espírito” é a da revelação bíblica, onde o termo *pneuma* é usado para traduzir a personalidade do Espírito Santo como também a integralidade do indivíduo humano. Este termo quase não é usado pela filosofia grega, pois tem a semântica de “vento”, “ar” e “espaço”, tal como o hebraico *Ru’ah*, de mesmo sentido. Henrique de Lima Vaz (2011, p.32s) sugere a visão filosófico-teológica de espírito como uma dimensão “noético-pneumática”, que considere tanto a interioridade ôntica quanto a existencialidade ontológica da pessoa. Acreditamos que esta seja a posição adotada por Edith Stein.⁷³

Como vimos, desde as obras iniciais até 1931, Stein segue a visão fenomenológica de Husserl, onde o conceito de essência está ligado à percepção pela “intuição eidética” à constituição da consciência: “*A intuição das essências é também ela uma intuição* e o objeto eidético também ele um

⁷² Este é certamente o sentido com que literatos românticos alemães como Goethe, Holderlin e outros falaram do poder “daimônico” da alma humana, lido a partir da tradição pitagórica, (FABRE-d’OLIVET, 2017; também possivelmente o “numinoso”, que Rudolf Otto considerou como a experiência humana do “irracional sagrado” (OTTO, 2007); e ainda, com ambos os sentidos considerados por Carl G. Jung como a característica de forças arquetípicas inconscientes da alma (JUNG, 2007), sentido este que é a inserção do sagrado no âmbito da psicologia contemporânea.

⁷³ Lima Vaz faz diferença na concepção antropológica do conceito de pessoa, juntamente com uma abordagem teológica da transcendência, ao falar do *espírito* como a dimensão singular humana, cuja atitude própria é a busca pelo divino no universo do ser finito pelo infinito, tanto no sentido do pensamento (*noésis, intellectus*) como no sentido da totalidade do sentido dado pela pessoa humano à vida (*pneuma, animus*), como o *noético-pneumático*. Tomás de Aquino, em *A unidade do intelecto contra os averroístas* (2016, p.22-23), busca estabelecer um fundamento “ontoteológico” ao único pequeno indicio de “transcendência” ou “eternidade” ao conceito aristotélico de *noûs* como a parte intelectual da alma, conceito necessário à teologia cristã. Para Aquino, no texto do *De Anima*, de Aristóteles, na “separação” das “partes corruptíveis da alma (apetitiva e sensitiva)”, aquela (única?) “parte incorruptível” (*noûs*), é de “outro gênero de alma”, e que “acontece que isso somente é separado como o perpétuo do corruptível (*intellecto*)”.

objeto. A intuição empírica, especialmente a experiência, é a consciência de um objeto individual” (KELKEL & SCHÉRER, 1982, p.73).

A obra *La estructura de la persona humana* (1932), que se situa na conexão de Edith Stein entre a fenomenologia e a metafísica, é um pequeno tratado, como diz o próprio título, sobre a estrutura da pessoa. Seu intento, como deixa claro nos primeiros dois capítulos, é elaborar uma base filosófica para uma pedagogia antropológica, ou seja, educar o *homem* para a vida, em Cristo. Nesta afirmação já consta o duplo desafio: saber (descrever) o que é o homem (pessoa), e saber como integrar a espiritualidade nesta antropologia. Portanto, será preciso apelar para uma fenomenologia descritiva do fenômeno, como também a uma metafísica analítica, ou seja, ao ser que é finito e infinito ao mesmo tempo.

Nesta obra, então, especialmente no Capítulo V, Edith Stein retoma o nexos entre “forma” e “caráter ontológico” da pessoa. Para Stein (1932/2007a, p.193), o caráter da pessoa se lhe apresenta na consciência primeiro como finitude: “Entre as peculiaridades do ser de que nos estamos ocupando se encontra a de que é finito”. Depois, infinitude: “É característico de todo o finito o fato de que não pode ser compreendido exclusivamente por si mesmo, senão que remete a um primeiro ser que temos de considerar infinito, ou mais corretamente, ao ser infinito... ao ser Uno... Deus”.⁷⁴ O caráter, então, é a consciência de que a pessoa é um ser finito e eterno ligado em Deus.

Edith Stein (1932/2007a, p.194) torna o ser finito dependente do ser infinito em sua “existência ontológica”, ou seja, a completude acontecente do *ser em ato*. E desta dependência se evidencia a sua noção de constituição da *verdade do ser*, no processo mesmo da individuação, como ser conectado à verdade eterna, conforme a “revelação”, pois “Temos uma verdade revelada, que nos diz algo sobre o homem”.⁷⁵ A verdade revelada diz respeito a um ser *que é*, o infinito, que só pode ser o Uno, e que lhe damos o nome de Deus. Esta é a *verdade*. Assim, pois, o homem finito torna-se infinito, uma vez que tenha o conhecimento desta verdade, da qual ele sente-se *em si* participante: “Desta maneira, pode-se considerar como uma evidência ontológica de que o

⁷⁴ “Entre las peculiaridades del ser del que nos estamos ocupando se cuenta la de que es finito”; “Es característico de todo lo finito el hecho de que no puede ser comprendido exclusivamente por sí mismo, sino que remite a un primer ser que hemos de considerar infinito, o, más correctamente, al ser infinito... al ser Uno... Dios” (STEIN, 1932/2007a, p.193). (Tradução nossa).

⁷⁵ “Tenemos una verdad revelada, que nos dice algo sobre el hombre” (STEIN, 1932/2007a, p.194). (Tradução nossa)

ser do homem, igual a todo o finito, remete a Deus e sem relação com o qual seria incompreensível: incompreensível tanto *que seja* (sua existência) como *seja o que é*".⁷⁶

Edith Stein quer dizer aqui que a ideia de homem seria incompreensível (e incompleta) sem Deus, e assim então, que, tanto quanto *eu seja* (plenitude de ser) em minha existência, mais ainda *sou*, com Deus (que é). Logo, **o ser pessoal realiza em si o ser de Deus**. Este ponto toca na pretensão final deste trabalho, ou seja, a ideia da transcendência do ser, em que, de qualquer modo, *a individuação realiza em si a verdade do ser como a verdade de Deus*.

Edith Stein, em *Ato y potência* (1933/2007b, p.303-304), critica a "ambiguidade" do conceito de *eidós/forma* em Aristóteles, pois este entende pelo termo tanto as "formas possíveis da predicação" (formas lógicas), quanto "formas propriamente do ser" (formas ontológicas). Em seguida, expõe a distinção que Aquino faz entre "categorias" (predicativos linguísticos) e "transcendentais" (formas do ser): "A filosofia tomista distingue das categorias os transcendentais, que não entram nelas: *aliquid, ens, unum, verum, bonum*".⁷⁷

A partir da doutrina tomista, Edith Stein especifica as *essências transcendentais* como o *modo do ser*, sendo que: a) "O *unum* capta no Ente o que chamamos de algo: o que o faz apreensível para si e o diferencia dos outros (*aliquid*)"; b) "*Verum* e *bonum* se distinguem do *ens* e do *unum* porque não captam o ente em si, mas uma relação com um ente de maneira especial"; c) "O *verum* é o ente, enquanto o que conhece, ou que é conhecível, portanto em sua relação com um espírito conhecedor"; d) "O *bonum* é o ente enquanto é o fim de uma intenção da vontade e sua realização" (STEIN, 1933/2007b, p.306-307).⁷⁸ Por fim, a autora assevera: "Temos destacado na parte formal-ontológica as três formas fundamentais: a do objeto ou de algo; o do que o objeto é; e o do ser". E conclui que: "Se tomamos o ser consciente de si

⁷⁶ "De esta manera, se puede considerar como una evidencia ontológica la de que el ser del hombre, al igual que todo lo finito, remite a Dios y sin relación con ele ser de Dios sería incomprensible: incomprensible tanto *que sea* (su existencia) como que se alo que es" (STEIN, 1932/2007a, p.193). (Tradução nossa)

⁷⁷ "La filosofía tomista distingue de las categorías los transcendentales, que no entran en ellas: *aliquid, ens, unum, verum, bonum*" (STEIN, 1933/2007b, p.304). (Tradução nossa).

⁷⁸ a) "El *unum* capta en el ente lo que llamamos el algo: lo que lo hace aprehensible para sí y lo diferencia de los otros (*aliquid*)"; b) "*Verum* y *bonum* se distinguen del *ens* e del *unum* porque no captan el ente en sí, sino en una relación con un ente de manera especial"; c) "El *verum* es el ente, en cuanto que conoce, o es conocible, por tanto en su relación con un espíritu conecedor"; d) "El *bonum* es el ente en cuanto es el fin de una intención de la voluntad y su realización" (STEIN, 1933/2007b, p.306-307), tradução e esquematização nossa).

mesmo, isto é, o ente que é consciente de si, sem a soma do que o une dentro de si, então iremos para outra categoria material, que estende seu âmbito através desses três reinos: o do *espírito*” (STEIN, 1933/2007b, p.304; 309).⁷⁹

Assim, em *Ser finito y Ser eterno* (1936/2007c, p.896-897), chega-se à tese ontológica final à qual Edith Stein aponta, para uma “ontologia trinitária” da verdade do ser: *lógica, ontológica e transcendental*.

A verdade, tal como a temos elaborado até aqui, não é todavia – segundo Gredt – a *verdade transcendental*, mas a *verdade lógica*: essa põe o ente em relação com um pensamento que se modela nele mesmo num processo temporal ou (coisa que não temos agora de examinado) com um pensamento que lhe é proporcional e na base do qual é representado (configurado) [...] ou enfim com um pensamento com o qual coincide no modo absoluto (essência e sapiência em Deus). [...] agora é o que temos de fazer com a *verdade transcendental*. Gredt a define como verdade *ontológica*, e lhe dá um significado de *autenticidade* (STEIN, 1936/2007c, p.896).⁸⁰

Deste modo, a autenticidade do ser da pessoa humana é a plena realização de sua potência em ato na existência, ou seja, do ser em ato. A individuação é o processo de atualização do ser no mundo-da-vida, como um processo ontológico e também espiritual: “Mas a peculiaridade do ente que, em *último termo*, torna possível sua correspondência com o espírito cognoscente e que merece ser designado no sentido preciso do termo ‘verdade transcendental’ [...] que todo ente possui um *sentido*” (STEIN, 1936/2007c, p.897).⁸¹

Assim, a ontologia steiniana aponta para a realização do sentido da existência da pessoa humana, vivida no seu ser em ato e constituída pela verdade do ser, essência, existência e transcendência.

Com Edith Stein, acreditamos que há uma verdade do ser em cada ser humano, a qual se desvela inexoravelmente na *entelécheia* de sua existência, e

⁷⁹ “Hemos destacado en la parte formal-ontológica las tres formas fundamentales: la del objeto o de algo; de lo *que* es el objeto, y del ser” (STEIN, 1933/2007b, p.304). “Si tomamos el ser conciente de sí mismo, es decir, el ente, que es conciente de sí, sin lo añadido que lo une dentro de sí, entonces iremos a outra categoria material, que extiende su ámbito a través de esos tres reinos: el del *espíritu*” (STEIN, 1933/2007b, p.304; 309). (Tradução nossa).

⁸⁰ “La verdad, el como la hemos considerado hasta ahora, no es todavia, según Gredt, la verdad transcendental, sino la *verdad lógica*: coloca al ente en relación con un pensar que se modela en él en un proceso temporal, o (lo que no hemos todavia mencionado hasta ahora) con un pensar con el cual el está adecuado y según el cual está representado (configurado)... ou, en fin, con un pensamiento con el cual coincide enteramente (esencia y saber de Dios).[...] Ahí es donde debemos buscar la *verdad transcendental*. Gredt la describe igualmente como verdad *ontológica* y le da el sentido de *autenticidad*. (STEIN, 1936/2007c, p.896). (Tradução nossa).

⁸¹ “Pero la peculiaridad del ente que, en *último término*, hace posible su correspondencia con un espíritu cognoscente y que merece ser designado en el sentido preciso del término ‘verdad transcendental’... que todo ente posee un *sentido*”. (STEIN, 1936/2007, p.897). (Tradução nossa).

que a plenitude de vida de cada indivíduo é a plena realização desta potência de ser em ato na sua história, no que se constitui o lugar e a abrangência do conceito de individuação. A busca pela verdade é o centro da interioridade e da experiência de individuação de Edith Stein.

A questão da verdade do ser na ontologia de Edith Stein está ligada ao conceito tomista da verdade, a qual é um desenvolvimento da visão da doutrina agostiniana sobre a verdade. Primeiro, uma visão ontológica tríplice da verdade: a) verdade como aquilo que é (essência); b) verdade como aquilo que aparece (sensível); c) verdade como aquilo que se intui do absoluto (transcendência). Segundo uma relação ôntica dupla da verdade: a) verdade na coisa, *veritas in re*; b) verdade no pensamento, *veritas in intellectu*. Em Stein encontramos esta abordagem especialmente em *Ato y potencia* (1933/2007b, Cap. II e III), e *Ser finito y Ser eterno* (1936/2007c, Cap. III-V).

Assim, podemos sintetizar a base ontológica da *transcendência* e da *verdade do ser* em Stein do seguinte modo: 1) a verdade é una e eterna, e o processo de individuação traduz esta em verdade do ser como sentido e transcendência; 2) a verdade do ser é uma potência que está em atualização no devir existencial do ser em ato no mundo da vida; 3) a causa eficiente do processo desta individuação é o espírito, que molda e estrutura e o caráter da pessoa; 4) a realização do ser do ente humano se dá pela tomada de consciência da vida em ato; 5) o ser em seu sentido último sempre se dirige para um fim que é Deus.

2.4. Síntese Reflexiva: a individuação como objetividade do conhecimento do ser

A partir da colocação do último ponto deste nosso primeiro capítulo, sobre as bases ontológicas do processo de tonar-se si mesmo como modo de realização da verdade do ser, para refletir sobre o proposto até aqui, devemos agora retornar ao começo e verificar a pergunta inicial que nos ensejou a pesquisa sobre os fundamentos filosóficos da individuação no vasto pensamento de Edith Stein: de que modo a ontologia é pensada por Edith Stein como fundamento ao conceito de individuação entre a fenomenologia e a metafísica?

No encaminhamento da questão, procedendo a uma primeira leitura temática das obras de Edith Stein, em diálogo com algumas de suas fontes e pensadores, foi possível alcançar razoável síntese dos fundamentos de seu pensamento sobre o processo de individuação. Em nossa investigação, o tema da individuação, ao que parece, tem sido pesquisado no âmbito da psicologia, mormente na psicologia analítica, mas ainda pouco no âmbito da filosofia, menos ainda no campo da ontologia e nada no terreno da teologia. Daí a intuição de que poderá vir a servir de nova abordagem e novo caminho às práxis pastorais, terapêuticas ou comunitárias, algumas das quais buscamos realizar com renovada percepção.

Para tal perspectiva, o desafio de se abordar a individuação fora do âmbito psicológico, buscando ultrapassar sua limitação que, enquanto ciência como tantas vezes criticada por Husserl e Stein, a qual tem uma fundamentação sob uma metodologia de linguagens empiristas, experimentais ou simbólicas da antropologia cultural, às vezes demasiado restritas ou alegóricas e carentes de filosofia para abordar questões tão emergentes da totalidade da pessoa humana – como dissemos – tal desafio se mostra renovador através da recolocação do tema da individuação no campo original da ontologia e que esta é talvez a área mais complexa e esquecida na filosofia no momento atual e quase desconhecida da psicologia e teologia.

Entretanto, encontrar uma fundamentação ontológica para a compreensão do próprio processo do viver como verdade de si, e compreender nisso um modo inexorável de ver na faticidade da vida mesma a transcendência, que abra o sentido do ser da pessoa finita a uma dimensão eterna, isto é uma expectativa encorajadora. Eis a obra e a vida de Edith Stein.

O diferencial do alcance ontológico de Edith Stein certamente está em ter ousado ultrapassar o hiato entre saber e fé, não hesitando para isso buscar complemento à sua visão fenomenológica de mundo, que incluía a fé, e encontrar na metafísica medieval tal base de argumentação que consolidasse seu discurso de sentido e vivenciá-la intensamente na própria experiência pessoal de individuação, indo até às profundezas da “noite escura” de sua própria alma sedenta de verdade.

O processo de conhecimento da fenomenologia se dá na experiência, conforme se constitui na consciência o contato puro do vivido, através da percepção. Ora, o conhecimento da fé também se dá na vivência da vida,

enquanto transcendência, o que também pode ser descrito fenomenologicamente como experiência da livre vontade. Logo, antes de ver a síntese da fenomenologia como teoria em Husserl, torna-se mais apropriado percebê-lo então como método do processo de individuação na própria experiência de Edith Stein.

O fundamento da ontologia de Edith Stein, de modo original, como vimos, recai sobre a interpretação do denso termo grego *eidós* (*Ideia/Forma/Quid*) como *caráter* essencial da pessoa. Em termos do caráter da própria Stein, todos os depoimentos de amigos, colegas e superiores coligidos na biografia publicada em 1953 por Elisabeth de Miribel (2001) é unânime o testemunho de seu tenaz e admirável caráter num brilhante, mas não menos sofrido, caminho de individuação. A mesma disposição em caminhar o *quid* (o que era ser) mesmo de *seu* caminho, manifestada desde sua entrada na filosofia em 1913: “Foi assim que, cheia de confiança, eu mesma busquei o meu caminho” (STEIN, 1939/2018, p.229). É ainda percebido quando decide entrar para o convento do Carmelo em Colônia, em 1933, como declara na autobiografia, quando da última visita à mãe e à família: “Finalmente... Tornava-se realidade aquilo que eu jamais ousara pensar que aconteceria. Era impossível me sentir tão transbordante de alegria. O que eu acabava de viver tinha sido terrível, mas eu sentia-me profundamente em paz, no porto seguro da vontade divina” (STEIN, 1939/2018, p.560).

A experiência de fé, então, como consagração à mística cristã da ordem carmelita, na última etapa de sua individuação, por mais desafiador que seja entender isto no percurso de uma filósofa, contudo, torna-se um ato de vontade irrevogável de Edith Stein de modo a se mostrar numa experiência de plenitude de alegria e paz, ainda que isso lhe significasse um oferecimento à cruz e ao holocausto, conforme declara em texto de 1932, recolhido na biografia escrita por Elisabeth de Miribel (2001, p.115) que diz: “Sou convidada a participar desse mistério, deixando que ele me purifique e me alegre e a me entregar, com tudo que posso dar – oferecendo-me para sofrer – com a Vítima pura que está sobre o altar”. De modo impressionante, ela antecipa isto no relatório deixado no Carmelo de Colônia em 1938 antes de ir para o Carmelo de Ech na Holanda, onde diz: “Já ouvira falar dessas perseguições maciças contra os judeus alemães. Mas num relâmpago, pareceu-me claramente que a mão do

Senhor se abatia pesadamente sobre seu povo e que *o seu destino seria também o meu*” (MIRIBEL, 2001, p.122).

Pelo testemunho de Irmã Aldegundis Jaegerschmid, colega de Stein e cuidadora de Edmund Husserl em seus últimos dias, também o mestre faz reconhecer o esforço ontológico de Stein: “Edith aprendeu muito bem a conhecer a clareza do espírito coerente e comedido da escolástica. [...] É notável ver Edith descobrir, como do cume de uma montanha, a clareza e a amplidão do horizonte, com uma maravilhosa agilidade e transparência” (MIRIBEL, 2001, p.153).

Edith Stein era movida em busca da verdade ou por um *desejo de verdade*. E, como vimos, tomou a pessoa humana como objeto desse desejo como em busca de si mesma, usando para isto o método e os fundamentos filosóficos da fenomenologia, mesmo após seu ingresso no âmbito da metafísica, ainda que modificado. Se pudéssemos resumir numa palavra (o que obviamente é demasiado) o legado da fenomenologia recebido de Husserl e mantido até o fim por Edith Stein, diríamos que é a busca de objetividade.

Concordamos com a observação de Juvenal Savian Filho (2017a, p.8), quando afirma que o pensamento steiniano “é algo que foi por ela construído a partir de diferentes descobertas e encontros ao longo de toda a sua vida”. E também, quando diz que devemos ter cuidado ao pensar o que Edith Stein entendia por *verdade*, que a moveu por toda sua vida, pois, diz Savian Filho (2017a, p.9): “A resposta me parece ser: a verdade é a objetividade; é verdadeiro tudo aquilo que aparece com clareza e total limpidez para a consciência”; portanto, assevera: “Edith Stein buscava essa clareza e limpidez, de modo que o seu *desejo de verdade* se mostra como um *desejo de objetividade* ou um *desejo de clareza*”.

Este dado pode ser observado em dois pequenos e importantes artigos de Edith Stein sobre a fenomenologia: *Qué es fenomenología?* (1924/2007d), e *La significación de la fenomenología para la visión del mundo* (1932/2007h), este último publicado pós-morte somente em 1962.⁸² Na questão da “objetividade da verdade” está o ponto de contato que Edith Stein faz entre fenomenologia e metafísica ou entre Husserl e Aquino. O pequeno artigo de 1924, *Que é fenomenología?*, antecipa o posteriormente chamado “Diálogo”

⁸² *Que é fenomenología* (1924/2007d); e, *A significação da fenomenologia para a visão de mundo* (1932/2007h).

(1929). Na primeira parte deste texto, apelando para a história do movimento (história da qual ela faz parte!), Stein faz uma defesa de Edmund Husserl de que ele não é um *neokantiano* como acusam alguns, até mesmo discípulos que o abandonaram por causa do debate entre *realismo* e *idealismo*;⁸³ e também a confirmação da autoria da Fenomenologia, contra as ambições de Max Scheler disputadas sobre isto. Stein afirma, neste início, que só há dois campos da filosofia moderna: a filosofia católica, de tradição escolástica; e a filosofia moderna, ramificações da doutrina kantiana. Mas, como os não-católicos não estudam a escolástica e os católicos não se preocupam com Kant, para ela, foi Husserl (sem o querer) quem abriu o caminho para esta aproximação (discípulo do neoescolástico Franz Brentano), ao reafirmar que *o espírito capta a verdade absoluta*: “O espírito *encontra* a verdade, não a *engendra*. E a verdade é eterna” (STEIN, 1924/2007d, p.154).⁸⁴ Portanto, a verdade não muda.

Na fenomenologia steiniana, a objetividade do conhecimento se dá através de um “conhecer intuitivo” das coisas mesmas como elas se mostram “evidentes” na consciência. Assim, o caráter intuitivo é a peculiaridade do método fenomenológico, pois a fenomenologia husserliana busca *intuir as essências* nas próprias coisas “não como uma ciência dedutiva” (nem indutiva), mas pela percepção pura do real no fenômeno. Esta “intuição” não é uma atividade mística nem sobrenatural, mas é um meio de “conhecimento natural” tanto quanto é o meio de “conhecimento sensível”.

Edith Stein, porém, não deixa de criticar a tendência crescente do mestre Husserl de se aproximar da tradição kantiana já a partir de sua obra sobre as “Ideias” da fenomenologia (*Ideen*, I; 1913). O criticismo idealista, como é conhecida esta filosofia, pressupõe uma dependência da realidade do mundo à consciência cognoscitiva. Stein afirma (1924/2007d, p.156): “Aí reside de fato uma aproximação a Kant, e uma diferença radical com respeito à filosofia católica, na qual se consta firmemente a independência ôntica do mundo”.⁸⁵

⁸³ Este debate entre *realismo* (*realiter*) e *idealismo* (*idealiter*), que dividiu a fenomenologia e que também é discutido nas obras de Edith Stein, é ricamente comentado por Savian Filho em *Edith Stein para além do debate “idealismo versus realismo”: notas de um estudo em construção*, In: Diálogos com Edith Stein: filosofia, psicologia e educação (2017b). Esta questão ainda afeta a compreensão atual do objetivo e do método fenomenológico tal como proposto por Husserl.

⁸⁴ “El espíritu *encuentra* la verdad, no la *engendra*. Y la verdad es eterna” (STEIN, 1924/2007d, p.154). (Trad. nossa).

⁸⁵ “Ahí reside de hecho una aproximación a Kant, y una diferencia radical con respecto a la filosofía católica, a cual le consta firmemente la independencia óptica del mundo” (STEIN, 1924/2007d, p.156). (Tradução nossa)

Com relação à compreensão da ontologia steiniana, o segundo artigo sobre a significação da fenomenologia para a visão de mundo, é muito importante, pois mostra a forma como Edith Stein busca acomodar as duas filosofias numa lente para a *visão de mundo (weltanschauung)* pela qual se possa ler e viver a realidade. Nele ela retoma exatamente o argumento exposto no artigo anterior. Na introdução diz que, o católico, com formação na doutrina da fé, tem uma visão fechada ou uma *visão religiosa* do mundo; os não-católicos (assim divide), buscam uma *visão científica* do mundo. Daí, a colocação do problema: 1) “Não há uma ciência junto às demais a que compita investigar todo o universo”, pois nenhuma ciência concreta pode, pois, dar uma imagem do mundo fechada; 2) “tem sido designado à filosofia reunir os resultados das ciências particulares e construir com eles uma imagem do mundo”, todavia a filosofia tem deixado esta tarefa quanto mais reivindicou a consideração de ciência; 3) “a filosofia dominante em cada caso determina o espírito da época”, todavia a visão idealista de mundo predominou, na qual o mundo como *coisa-em-si (noumenon)* não pode ser conhecido pelos instrumentos da razão. (1932/2007h, p.542-543).⁸⁶

A partir disto, Edith Stein trabalha seus argumentos contrapondo a visão dos três maiores representantes da fenomenologia: Husserl, Scheler e Heidegger. Primeiro, a fenomenologia, apesar das divergências e disputas entre seus três maiores representantes tem como pressuposto comum (*sui generis*) a possibilidade de “conhecimento das verdades objetivamente existentes” nas coisas pela intuição de suas essências a partir da percepção direta. Segundo: através de Scheler, em sua “filosofia dos valores materiais” se introduziu na fenomenologia o interesse por valores transcendentais somente defendidos pela filosofia teológica, assim como enxergar “o eterno no homem”.

Resta, ainda, revisar os significados complementares do sentido de *essência (eidós)* em Husserl e em Stein. Como foi afirmado pela própria Edith Stein, Edmund Husserl veio diretamente da matemática e entrou na filosofia tentando encontrar um método de rigor científico a esta para a produção do conhecimento para além das ciências. Para Husserl, era preciso uma “suspensão crítica” (*epochê*) geral a todos os conhecimentos e “voltar às coisas

⁸⁶ 1)“Pero no hay una ciencia junto a las demás a la que compita investigar todo el universo”; 2) “se ha asignado ese cometido a la filosofía reunir los resultados de las ciencias particulares y construir con ellos una imagen del mundo”; 3) “la filosofía dominante en cada caso determina el espíritu de la época” (STEIN, 1932/2007h, p.542-543).

mesmas" (*intencionalidade*) de forma natural, mas com uma "atitude mental isenta" de significações prévias (*redução*) para a percepção. Assim seria possível rever os conhecimentos já produzidos após um contato inteiramente novo com os fenômenos. Desta forma, então, para Husserl as essências das próprias coisas só são conhecidas na livre percepção do modo como as coisas "se oferecem" (*dar-se na evidência*) e se configuram na consciência (*constituição*). Para Husserl, então, a essência é a universalidade percebida na coisa mesma: "Como pode o fenômeno puro do conhecimento atingir algo que não lhe é imanente?". Husserl diz: "apelando-se para a *abstração ideativa*", isto é, a intuição das *essências*, aquela *universalidade* do fenômeno nas coisas (HUSSERL, 2000, p.27).

Em fenomenologia busca-se perceber a essência das coisas mesmas na forma de um conhecimento objetivo. Podemos afirmar, desta forma, que, utilizando sempre o método fenomenológico, Edith Stein busca conhecer a essência mesma da individuação enquanto objetividade de um conhecimento que se dá na constituição da consciência, como totalidade da pessoa humana. A pessoa humana é ela mesma um fenômeno na natureza. E, como fica claramente demonstrado neste capítulo, Edith Stein dá uma fundamentação filosófica ontológica e ôntica à pessoa humana.

No "transfundo da alma", a *quididade* da pessoa está em forma de "arquetipo" e "imagem"⁸⁷ e esta essência recebe na existência uma "forma determinada", uma configuração própria, a partir do corpo. A individuação se dá pela alma, através do corpo, a partir de um núcleo (*Kern*) da personalidade. Este conceito de núcleo é um ponto de grande valor na visão steiniana da estrutura ôntica da pessoa. Pensamos que a consideração steiniana da essência (*quididade*) como a caráter pessoal corresponda ao conceito de espírito, enquanto totalidade do seu ser ou sua dimensão ético-pneumática.

Até aqui, tem sido respondida a questão que orienta o objetivo desta primeira parte da pesquisa e demonstrada sua tese de que há uma

⁸⁷ Como foi demonstrado, Stein usa estes termos a partir de sua leitura de Tomás de Aquino e Agostinho, indicando as diferentes formulações das concepções platônica e aristotélica da *eidós* no conceito de *arquetipo*, como "formas espirituais em Deus". Também temos apontado certo paralelo do termo no conceito da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, ressaltando, porém, que a ideia de arquetipo em Jung tem a concepção ousada e inédita de uma concepção antropológica de herdade da cultura humana, pela qual se forma o *Inconsciente Coletivo*, o que em nossa percepção pode ser uma forma psicológica do resgate de uma concepção "metafísica" ou "ontoteológica" da conexão da alma humana com o divino na realidade universal; todavia não é bem a mesma compreensão de arquetipo que Stein faz em suas fontes.

fundamentação filosófica ontológica da individuação em Edith Stein, que visa uma antropologia integral da pessoa. Mas onde se encaixa a questão da essência, enquanto *quididade* ou caráter singular da pessoa, como dimensão espiritual do processo da individuação?

Aqui, para considerar este aspecto-chave da natureza ontológica humana, devemos voltar à tese de Edith Stein: *a questão da consciência como espírito*. Precisamos, então, repetir o texto: “a consciência como correlato do mundo dos objetos não é natureza, senão *espírito*” (STEIN, 1916/2005a, p.173).⁸⁸ Neste ponto parece que tudo começa e se decide. Todavia, como entender a natureza ontológica da consciência como espírito? Ou, como entender o espírito de forma ontológica, como um elemento constitutivo da natureza do ser, mas que parece tanto separado quanto unificador do ser do ente? E, sobretudo, que “não é natureza”, ou seja, não é produto da evolução?

A *consciência* é o grande fenômeno que caracteriza a pessoa humana, e a “tomada de consciência” o centro do processo de individuação. Em sua tese doutoral, Stein, na contramão das ciências do século XX, lança o grande desafio de se entender a consciência não como um epifenômeno biológico da natureza, mas como o *espírito* que qualifica o ser humano e pelo qual este é o único ente no mundo a poder alcançar a *espiritualidade pela transcendência*. Transcendência, aqui, entendida como a capacidade de livre pensar, livre querer e livre agir, do sujeito de si mesmo, que se autodetermina e se autoconfigura, mas **em Deus**. Esta espiritualidade, enquanto interioridade, é o que consideramos a *verdade do ser*, pela consciência e narrativa de si.

Se há um motivo para nos levar a pensar “para além” do que expressa Stein, é então entender este conceito do espírito, para o qual, de momento, apresentamos apenas alguns termos e referências a partir dos quais possamos pensar (Nota 71, p.83, desta tese). A questão do espírito, que se torna objeto das obras ontológicas de Edith Stein, é a dimensão pela qual o ser humano consegue fazer a sua transcendência existencial. Pensar a vivência desta dimensão, enquanto consciência, e em correspondência à afirmação essencial do Evangelho de Cristo de que se deve buscar viver “em espírito e em verdade” (*pneumáti kai alethéia*; Jo 4,23): eis o nosso desafio.

⁸⁸ “la conciencia como correlato del mundo de objetos no es naturaleza, sino *espíritu*” (STEIN, 1916/2005, p.173).

3. PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO DA PESSOA: GÊNESE E ESTRUTURA

No primeiro capítulo vimos que há uma filosofia em Edith Stein, como base para a consideração do tema da individuação, sob o fundamento de uma ontologia do espírito. Foi possível demonstrar que Edith Stein é uma filósofa abordando um tema iminentemente subjetivo, como é a essência ôntica da individuação.

Cabe agora demonstrar que também há também uma psicologia em Edith Stein. Na medida em que se aprofunda sua pesquisa sobre o desenvolvimento da pessoa humana, este tema a leva da gênese à estrutura da constituição do indivíduo humano, em todos as suas dimensões, tanto individual, quanto coletiva, como duas colunas sob as quais se apoia a compreensão da individuação humana.

O objetivo que orienta este capítulo é, pois, saber como o fenômeno da individuação é compreendido e fundamentado por Edith Stein, em termos de uma antropologia da pessoa. A tese do capítulo é a afirmação de que, em Edith Stein, a individualidade é constituída a partir da alteridade do outro, cuja via intersubjetiva, tanto para o conhecimento da subjetividade do outro como a do próprio eu, é a empatia.

Para isso, primeiro, apresenta-se uma epistemologia do conceito, conforme o roteiro de leituras que faz Edith Stein, desde os clássicos gregos, principalmente em Aristóteles, passando por pensadores antigos e medievais como Boécio e Avicena, e por conceituações metafísicas de Tomás de Aquino. Consideramos fundamental demonstrar que o conceito não é de forma alguma novo quando é acolhido por Stein, mas constitui-se o cerne da ontologia ocidental. Em seguida, veremos que as discussões antigas e medievais, no desenvolvimento do conceito, davam-se principalmente em torno da questão do princípio individuante, ou o *principium individuationis*, dentro de uma ontologia iminentemente de visão substancialista, que enfatiza a gênese e a estrutura do processo. Deste modo, observa-se que a leitura de Edith Stein passa por três formulações até a sua elaboração própria.

Na segunda etapa da pesquisa, ensinamos demonstrar como o processo de individuação se desenvolve na ontologia fenomenológica da autora, primeiro fundamentando-se numa antropologia filosófica, a seguir em uma antropologia teológica. Assim, procederemos à análise das obras, em forma de síntese.

Primeiro a análise orienta-se pelas obras: *Sobre el problema da la empatía* (1917/2005a), e *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciências del espíritu* (1922/2005b). Segundo considera-se as obras: *Introducción a la filosofía* (1931/2005c), e *La estructura de la persona humana* (1932/2007a).

Com isso, almeja-se apontar para a compreensão do conceito de formação da pessoa humana na forma de sua singularidade e na harmonia das diversas dimensões que a compõem, seguindo a linha de continuidade que se apresenta no desenvolvimento do pensamento da autora.

3.1. Fenomenologia da Individuação

Na fundamentação filosófica do conceito de individuação aprofundado no capítulo anterior foi possível perceber este é o foco central da ontologia, desde a filosofia grega, e que está presente nas principais obras de Edith Stein e este conceito perpassa a história do pensamento ocidental. Acreditamos que a individuação é um processo de atualização contínua do ser, em devir no tempo histórico e no mundo-da-vida, como processo de objetivação e de realização plena da vida, como indivíduo (unidade), que envolve desde as origens do ser do ente a toda a complexidade de sua expressão como pessoa humana.

Ao longo da história do pensamento ocidental apresentam-se duas vias paralelas de compreensão sobre o conceito de indivíduo: a via filosófica, que vê o *indivíduo* como *ente*, e cujo ser se desvela como mais um dos fenômenos na multiplicidade de seres no mundo; a via teológica, que vê a *pessoa* como *criatura*, cujo ser possui dignidade especial às demais por possuir consciência de si e se constituir no mundo através das relações com os demais seres.

Como foi visto, o conceito ontológico de individuação propriamente em Edith Stein, enquanto filosofia do ser, tem seu tronco na fenomenologia de Edmund Husserl, porém lança suas raízes no profundo da metafísica escolástica aristotélica, conforme a elaboração de Tomás de Aquino e Duns Escoto, chegando ainda a tocar um pouco além na tradição neoplatônica através da teologia de Santo Agostinho. Mas, como estudo do processo da enticidade e do tornar-se si mesmo, enquanto psicologia da subjetividade que se constitui através da intersubjetividade, Stein se apoia mais no solo da

fenomenologia, conforme constata-se nos temas de sua investigação doutoral e nas obras filosófico-fenomenológicas dos primeiros anos.

Gradualmente, a partir de uma linguagem fenomenológica, Edith Stein constrói seu pensar sobre a individuação e fundamenta-se na percepção do fluxo das vivências da consciência do eu, evoluindo para uma antropologia filosófica e só posteriormente para uma ontologia, a uma metafísica cristã escolástica, em busca de uma antropologia teológica que pudesse dar sustentação à dimensão da espiritualidade e o sentido do ser no desenvolvimento da pessoa humana.

As primeiras obras de Edith Stein definem a individuação como uma busca de conhecimento da subjetividade do sujeito através do conhecimento do outro, ou seja, da intersubjetividade empática, indo depois em direção à descrição fenomenológica da estrutura da pessoa humana. Desta forma, o tema da individuação se mostra mais como uma psicologia que se fundamenta numa filosofia descritiva e que visa dar substância ao conteúdo do conceito.

3.1.1. Epistemologia do Conceito

A *individuação* é a tomada de consciência em si mesmo do fenômeno da constante atualização do ser do ente individual, em contínuo processo desde o instante inicial de sua existência como uma unidade ontológica. Enquanto gênese e processo, portanto, a individuação é um acontecimento contínuo que se dá mesmo sem o sujeito dela tomar consciência. A individuação, então, é o fenômeno da consciência do tornar-se si mesmo. Esta tomada de consciência exige uma narrativa de si, como verdade do ser.

Enquanto etimologia, o termo “indivíduo” pode significar tanto uma *unidade* visível e indivisível na multiplicidade de objetos, *individuum* (*não-dividido*), quanto também um *ser* único de uma espécie e de um gênero específico, *hominis* (*homem*). Então, individuação tem a ver com uma visão de metafísica da natureza e causalidade, como também de uma ontologia da essência e do ente, e ainda, com um processo de enticidade do ser do ente na forma da representação e estruturação de sua subjetividade.

Quanto à sua *quididade* (*quid*, isto), ou seja, à pergunta básica - o que é *isto* um indivíduo? – encontramos alguns termos greco-latinos intercambiáveis para a definição: *átomo/átomon*, como o “indivisível, o uno, o in-divíduo”, num

sentido físico e ôntico de ente, na filosofia pré-socrática; *hypokéimenon* (subsistente), como designação do homem em seu processo subjetivo de tonar-se “sujeito”, nos sistemas platônico e aristotélico; e *hypóstasis/persona*, como “pessoa, sujeito, indivíduo”, num sentido metafísico e ontoteológico do ser, na filosofia escolástica, especialmente tomista.

O conceito ontológico da individuação toca na questão da singularidade da pessoa humana, que se constitui a partir de um princípio, o *principium individuationis*.⁸⁹ Esta, porém, é uma discussão ontológica da cultura medieval, que valorizava mais o aspecto das essências universais como suportes metafísicos dos entes individuais. Este conceito, que está no centro das discussões de Tomás de Aquino e Duns Escoto, quer entender a gênese da individuação perpetuando as concepções dos sistemas platônico e aristotélico, mas sob a hermenêutica teológica. A cultura medieval tenta fazer ciência sobre o ser adequando a metafísica clássica antiga à dogmática teológica.

Na medievalidade impera o aristotelismo. Segundo Paul Ricoeur (2014a, p.235), em Aristóteles a filosofia da *ousía* (substância) arquiteta-se em torno do *ti ên einai* (*quididade*), mas este enfoque de sua ontologia é sobre o ser do universal e não sobre o ser do particular, o indivíduo: “o que faz um indivíduo ser um indivíduo distinto do outro indivíduo é um problema que não interessa a Aristóteles”, pois, da mesma forma que para Platão, interessa-lhe mais a natureza total em si que o ente individual.

Recapitulando alguns pontos do primeiro capítulo, considera-se que em Aristóteles o conceito de indivíduo como o particular é o de “isto aqui” (*tóde tí*) e o conceito de “forma” (*eidós*) é a essência (*quid*) do próprio composto (*synolon*) deste indivíduo. O conceito de “forma na matéria” é a originalidade da interpretação aristotélica em relação à doutrina platônica da *eidós*, portanto, não mais um universal transcendente, mas uma *quididade* imanente. A *quididade* de um indivíduo representa a unidade total das características que constituem a natureza interior de seu gênero. A forma na matéria é a alma (*psychê/anima*). Assim, a matéria “enformada” tem em si o princípio ou causa de sua determinação ou individuação, ou seja, “por si mesma” (*kath’autoû*) se determina sua gênese, no instante em que há uma unidade “numérica” da

⁸⁹ Conforme o medievalista Paulo Faitanin (2005, p.75): “O problema da individuação não é somente, como designou Jacinta Gracia, um dos maiores temas de todos os tempos, senão também aquele que maior atração e fascínio exerceu sobre os filósofos escolásticos”. Como vimos, em Aquino o princípio de individuação é a matéria quantificada (matéria signata), como pode ser vista nos ensaios: *O Ente e a Essência* (2008), e *sobre el principio de individuación* (1999).

composição matéria-forma e esta unidade da coisa é também sua “forma”.⁹⁰ A alma é a forma no corpo que individua e nela estão gênero, espécie e potência. Mas Ricoeur (2014a, p.243-245) faz notar um ponto importante que, em Aristóteles, sendo a matéria o princípio e uma vez que ele não trata especificamente do processo, a individuação segue uma dupla forma: *diferenciação* enquanto ato na matéria (corpo), e *indiferenciação* enquanto potência na forma (alma), ficando assim por toda sua existência o processo como um *inacabamento*.

Em sua *Metafísica*, II 2 994a, Aristóteles fala de um princípio que individua: “Mas é evidente que existe um princípio e que as causas dos seres não são infinitas, nem são infinitamente variadas em espécie”, Assim, “Com efeito, não é possível que, quanto à matéria, isto proceda daquilo até o infinito, [...] e da mesma forma quanto à essência”. Ainda, na *Metafísica*, VI 2 1027a 10, Aristóteles diz que toda substância é constituída de matéria e forma; a matéria “é o que vem a ser a substância (substrato)” das coisas, e a essência é uma “substância sem matéria”. Neste sentido, em Aristóteles, em termos de ontogênese, o princípio de individuação está no composto de matéria e forma.

Todavia, no *De Anima*, II 415 b7-14, Aristóteles afirma que é a “alma” (*psychê/anima*)⁹¹ o *princípio* da individuação: “A alma é a causa e princípio do corpo que vive. [...] Pois, para todas as coisas, a causa de ser é a substância, e o ser para os que vivem é o viver, e disto a alma é causa e princípio”. Um pouco antes (II 414a4), Aristóteles diz que “E a alma é isto por meio de que primordialmente vivemos, percebemos e raciocinamos. Por conseguinte, a alma será uma certa determinação e forma, e não matéria ou substrato”. E se a substância individual é um composto de matéria e forma, sendo a matéria a potência (*dýnamis*) e a forma sua atualidade (*entelécheia*), então a alma é a atualidade do corpo. E finalmente, enquanto estrutura (II 414a29), Aristóteles

⁹⁰ Conforme podemos entender melhor com Paul Ricoeur, no tópico “A substância e o indivíduo” em *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles* (2014a, p.235-250), Aristóteles, na *Metafísica*, não fala diretamente da individuação dos seres individuais, apenas dos fundamentos ontológicos causais ou a etiologia e ousiologia. O princípio de individuação é a matéria, mas este conceito em Aristóteles é ainda pouco definido porque não é o seu foco. Este conceito ganha evidência a partir de Avicena e das discussões medievais. Esta ontogênese das coisas pela própria substância da natureza, de certa forma, punha em cheque o conceito bíblico de criação, porque é uma mentalidade grega invadindo a teologia.

⁹¹ A possibilidade de ser a alma (*psychê/anima*) o princípio individuante, nossa hipótese inicial, não aparece tão claro em Edith Stein, mesmo que sua última formulação se baseie no conceito de *haecceitas* de Duns escoto, o qual traz uma novidade para a individuação pela forma singular do indivíduo, mas este conceito permanece ainda demasiado metafísico, confuso e distante do realismo e objetividade científica.

diz que as “potências da alma” são: “a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa”. Desta estrutura da alma a que interessará à metafísica medieval é a intelectiva.

A pergunta: *o que é que torna o individual?* no que se refere ao princípio da individuação, após longo tempo, é retomada mais como uma questão medieval. Segundo Abbagnano (2000, p.553) esta era a questão que se colocava o filósofo Aristóteles e que foi retomada bem mais tarde por pensadores medievais como o árabe Avicena (980-1037), e que se desenvolveu durante a Idade Média, de que alma (*psychê, anima*) é a substância ou forma do corpo (*soma, corporis*).

De fato, no *Livro da Alma*, Avicena (2010, p.138; 143), diz: “Daquilo de que não (se tem) dúvida é que no homem há uma coisa, uma certa substância (alma), que obtém os inteligíveis por percepção”. Portanto, não é o corpo que individua, mas uma “faculdade” ou uma “forma” nele, ou seja, a alma intelectiva individua o ente: “A alma torna-se, com isso, como se existisse com a existência de seu corpo, próprio, em sua configuração e compleição”. O pensamento aviceniano reforça que a alma é o que individua.

Antes das reformulações arábicas do aristotelismo, no pensamento cristão, como vimos, certamente o monismo estóico teve influência na concepção de *corpo* e *pessoa* para a ideia geral da individuação. De modo ainda incipiente na Patrística, a compreensão da natureza individual como uma unidade substancial (*homoúsios*) está na base da doutrina da Trindade em Agostinho. A noção bíblico-teológica de *criatura* para o humano, como um ser de natureza tríplice de corpo e alma e a adição da noção de espírito, como sendo o intelecto (*lógos*), está implícita na elaboração triuna da pessoa à semelhança da individualidade divina na essência do *Lógos-Cristo*.

Edith Stein, na Introdução à obra *Ser finito e Ser eterno* (1936/2019, p.49),⁹² a respeito do diálogo entre filosofia e teologia, diz: “O que a razão natural consegue como o ‘primeiro ente’, a fé e a teologia dão informações, às quais a razão sozinha não chegaria jamais, e da mesma maneira a relação em que se acha todo ente com o primeiro ente”; e reitera, que: “o que a revelação

⁹² A partir deste Capítulo II da tese utilizaremos a recente tradução brasileira da obra *Ser Finito e Ser eterno* (1936), cujo acesso ao mercado foi lançado a partir de Outubro/2018, por uma questão de acesso à leitura e uma vez que é uma tradução direta do texto espanhol que temos utilizado até aqui. Reconhecendo, entretanto, as críticas sofridas por esta tradução por não ser a mais acurada sobre o texto alemão original, propomo-nos a continuar procedendo a uma confrontação desta tradução com o texto espanhol e o italiano, a fim de poder manter a qualidade de tradução às referências.

nos comunica não é simplesmente algo incompreensível, senão um significado compreensível que não pode ser percebido nem aprovado por fatos naturais”. Desta forma, no Capítulo VI (1936/2019, p.374) desta obra, a respeito da natureza do *Lógos*-Cristo, afirma: “Falamos de um ‘duplo rosto’ do *Lógos*, na medida em que é, ao mesmo tempo, a essência divina conhecida (a ‘imagem do Pai’) e o arquétipo e a causa primeira de todo o criado”. E, finalmente (1936/2019, p.373) que, na “relação do Verbo divino com a criação” há uma conexão de “subsistência” de “todo ente no *Lógos*”.

A cultura grega pensava o indivíduo como um ser igualado em essência aos demais na natureza; a cultura cristã, entretanto, pensa o indivíduo como uma criação especial de Deus. Toda a discussão teológica dos primeiros séculos da era cristã influencia o conceito de individuação, conforme havia sido recepcionado da mentalidade grega e passa a fazer modificações segundo a mentalidade cristã latina. Neste ponto, a doutrina agostiniana da natureza humana, como “imagem e semelhança” da Pessoa de Deus terá grande influência. Também as concepções neoplatônicas e aristotélicas pré-medievais sobre *alma* e *corpo*, como os elementos intercambiáveis da perspectiva teológico-filosófica medieval da individuação.

Como já foi exposto anteriormente, Boécio interpreta o conceito de *indivíduo* da metafísica aristotélica pelo conceito de *pessoa* como “substância individual de natureza racional”. Ele traduz a “substância individual” (*hypóstasis/prósopon*) pelo latim (*susbsistentia/persona*), um ser que tem “subsistência individual” (*autosubsistente*) por sua “natureza racional”. Esta interpretação tornou-se a base da concepção medieval.

‘Natureza’ pode ser dita ou dos corpos apenas ou das substâncias apenas, isto é, dos corpóreos e dos incorpóreos, ou de todas as coisas que, de algum modo, se dizem ser [...]. Com efeito, isto é manifesto: ‘natureza’ é subjacente a ‘pessoa’ e não se pode predicar ‘pessoa’ para além de ‘natureza’. Porque não pode haver ‘pessoa’ para além de ‘natureza’, porque algumas naturezas são substâncias e outros acidentes, e porque vemos que ‘pessoa’ não pode ser situada entre os acidentes...; resta, portanto, ser conveniente que se diga ‘pessoa’ entre as substâncias [...]. Disso tudo decorre que, se há pessoa tão-somente nas substâncias, e naquelas racionais, e se toda substância é uma natureza, mas não consta nos universais, e, sim, nos indivíduos, a definição que se obtém de pessoa é a seguinte: ‘substância individual de natureza racional’ (BOÉCIO, 2005, p.77).⁹³

⁹³ SAVIAN FILHO (2005), ao apresentar este texto diz que, em Boécio, o ser do indivíduo/persona é compreendido como um *principium* que contém em si três axiomas: substancialidade, racionalidade e individualidade, condições *sine qua non* de seu autodesenvolvimento, conceito diversas vezes tomado por Tomás de Aquino para a construção de sua doutrina da individuação.

Boécio (2005, p.165) diz que o nome “pessoa” (*persona*) é tomado da “máscara” (*prósopon*) usada pelos atores no teatro grego: “O nome ‘pessoa’ parece tomado desta fonte, a saber, daquelas máscaras que, nas comédias e tragédias, representavam os homens que interessava representar”. Savian Filho, em comentário à sua tradução deste texto de Boécio (nota 96, 2005, p.225), corrobora que no “culto etrusco da deusa Perséfone continha ritos nos quais se portava uma máscara, *phersu*, e os romanos adotaram a palavra, dando o correspondente *persona* (de *per* e *sonare*, ‘falar através de’)”.

Giorgio Agamben (2015, p.77) afirma que o romano desenvolveu um sentido jurídico-moral de “face pública” ao conceito de pessoa pelo seu “papel social”, origem da ideia de *personalidade*: “*Persona* significa originalmente ‘máscara’ e é através da máscara que o indivíduo adquire um papel e uma identidade social”. Disto se faz a “dignidade política do homem livre”, ao “fazer da persona a ‘personalidade’ que define o lugar do indivíduo nos dramas e nos ritos da vida social”.

Nesta travessia do conceito, entre o fim da idade antiga e início da medieval, entre Agostinho, Boécio, Avicena, Alberto Magno e Tomás de Aquino, além da integração da revelação bíblica da pessoa como criatura, há também a disputa para apresentar a imortalidade da alma da pessoa. Edith Stein fala destes pensadores e desta passagem da ideia de *individualidade* para *personalidade* nas definições que faz ao conceito de pessoa no Capítulo VII de *Ser finito e Ser eterno*, onde diz (1936/2019, p.379): “Historicamente, deixa-se ver que as tentativas para captar conceitualmente a doutrina revelada da Santíssima Trindade deram lugar à formação dos conceitos filosóficos de ‘hipóstase’ e ‘pessoa’”.

Os teólogos medievais, ao retomarem Aristóteles, têm de enfrentar o dilema de que na tradição aristotélica a alma é mortal. A solução ao problema da imortalidade da pessoa humana na metafísica aristotélica medieval será dada através da interpretação da “potência intelectual” (*noûs/intellecto*) como a parte perene da alma, que participa da “inteligência do ente superior”. Alberto Magno (1193-1280), no texto *Os quinze problemas* (2017, p.74-75), diz que “A alma, em resguardo à sua natureza, é orgânica, e só por isto ela possui seu corpo, também orgânico”. Sendo assim, “o intelecto humano está na natureza da alma orgânica, possuída e adaptada pela natureza do ente superior”. Afirma ainda (2017, p.74) que: “A luz da inteligência é conforme o ato da vida, porque

ela detém a vida por meios das formas intelectuais: ‘inteligir é viver’, como diz Aristóteles”. Quer dizer, para Alberto Magno (2017, p.72), o intelecto humano, em sua capacidade de inteligir (perceber), sendo capaz de captar o inteligível (universal), é também capaz de acessar o intelecto divino e dessa forma vivenciar a sua infinitude: “o inteligível, recebido no ato intelectual e nos limites da quiddidade, é universal, sendo o fim substancial da coisa intelectual aquilo que é inteligido”.⁹⁴

Tomás de Aquino, retomando a tradição aristotélica e a questão da individuação formulada por Avicena e, também, por Alberto Magno, traduz o “princípio motor” do ser pela noção de *principium individuationis*, como sendo o momento de diferenciação causal da “matéria signata” “enformada” (com forma), como *aquilo que torna o individual*.⁹⁵ Portanto, a individuação é tema da filosofia medieval e central no pensamento filosófico-teológico do Aquinate.

Na ontologia de Aquino o princípio que individua (*principium individuationis*) é a *matéria signata (determinada pela quantidade)*, com o início dado pelo *corpo*, continuando depois que o corpo se forma pelo domínio da *alma*, processo conduzido pelo intelecto (eu pensante) até o pleno desenvolvimento da *personalidade*.

Mas como o princípio de individuação (*principium individuationis*) é a matéria, poder-se-ia talvez inferir que a essência, uma vez que engloba em si a matéria juntamente com a forma, é exclusivamente particular e não universal. [...] por esta razão, deve saber-se que o princípio de individuação não é a matéria considerada de qualquer modo, mas unicamente a matéria delimitada. Chamo ‘matéria delimitada’ (*signata*) a que se considera sob dimensões determinadas (AQUINO, 2008, p.11).

Paulo Faitanin (2003, p.170-171) afirma que para Tomás de Aquino, “o corpo é o princípio de individuação da alma humana, porém destaca que a alma só depende do corpo para *começar a existir individualmente*, mas não para *subsistir individualmente separada dele*”. Logo, uma individuação em modo duplo: individuação pela habitação no corpo e individuação pelo

⁹⁴ Esta doutrina complexa do intelecto, do intelectivo e do inteligível, que tem uma primeira formulação em Santo Alberto Magno, será desenvolvida por Sto. Tomás de Aquino, como pode ser visto em *A unidade do intelecto, contra os averroístas* (2016). Sto. Tomás de Aquino (2016, p.25) identifica o intelectivo ao intelecto agente, ou seja, por meio do intelecto, sendo este uma parte separada da alma, e sendo iluminado pela luz divina, se defini a atividade espiritual o homem, que assim pode compreender e viver em acordo com Deus.

⁹⁵ AQUINO, em *O Ente e a Essência* (2008) retoma os fundamentos da ontologia aristotélica para uma psicologia do ser que desenvolverá nas *Questões disputadas sobre a alma* (2015) e na *Suma Teológica* (1973). Importante também é o texto recentemente publicado *A imortalidade da alma & A razão superior e inferior* (2017).

desenvolvimento da personalidade da alma. Em Tomás de Aquino se desenvolvem as noções de personalidade, subjetividade e eu, que serão fundamentais na ontologia da modernidade.

A pessoa é o todo substancial, ou seja, a substância – que resulta da composição do corpo e alma -, portanto, individual – não distinta – de natureza racional. Para Tomás, ‘minha alma não sou eu’, porque o ‘eu’ é o todo que compõe o homem: alma e corpo. O ‘eu’, portanto, é a pessoa (FAITANIN, 2003, p.172).

No opúsculo *Sobre el principio de individuación* (1999, p.98), de Tomás de Aquino, com tradução de Paulo Faitanin, o aquinate afirma: “Por estas coisas é fácil ver de que modo a matéria é o princípio de individuação: com efeito isto intentaremos demonstrar”. Em seguida, diz que: “O indivíduo mesmo, pois, no mundo das coisas sensíveis, ocupa o último posto no gênero da substância, porque não se predica de nenhum outro (*individuo*): senão o contrário, ele (*individuo*) mesmo é substância primeira” (AQUINO, 1999, p.99).⁹⁶ Ou seja, o resultado da estruturação ontológica da substância é o indivíduo, e a substância primeira é o próprio ente corpóreo, que se encontra determinado no tempo e espaço. Aquino (1999, p.102) conclui: “Com efeito, a matéria somente é (*considerada*) o primeiro princípio de individuação (*das substâncias corpóreas*) enquanto se salva na noção de (ser) primeiro no gênero da substância, do que, todavia, é impossível ser sem corpo e sem quantidade”.⁹⁷

Na discussão sobre o *principium individuationis*, o grande problema nesta abordagem metafísica da individuação na medievalidade é sobre a perenidade da alma que individua. Grandes pensadores como Tomás de Aquino e Duns Escoto, ainda que por métodos diferentes, discutem a questão sempre a partir da metafísica cristã, que considera a eternidade da alma humana. Mas como entender a perenidade na tradição aristotélica, que considera a alma mortal como qualquer outra substância dos quais são feitos os indivíduos? A discussão se desloca então para a concepção do *intelecto*, que, a partir da interpretação que Tomás de Aquino faz ao *Da alma* (II, 2,

⁹⁶ “Por estas cosas es fácil ver de qué modo la materia es principio de individuación: en efecto, esto intentaremos demostrar” (AQUINO, 1999, p.98). “El individuo mismo, pues, en el mundo de las cosas sensibles, ocupa el último puesto en el género de la sustancia, porque no se predica de ninguno otro (*individuo*): sino al contrario el (*individuo*) mismo es sustancia primera” (p.99). (Tradução nossa).

⁹⁷ “En efecto, la materia sólo es (*considerada*) el primer principio de individuación (*de las substancias corpóreas*) en cuanto se salva la noción de (ser) primero en el género de la sustancia, lo que, sin embargo, es imposible lograr sin cuerpo e sin cantidad” (AQUINO, 1999, p.102). (Tradução nossa).

413b26-27) de Aristóteles, é a parte perene da alma, uma vez que o Filósofo declara que o intelecto (*noûs/intellecto*) é “outro gênero da alma”.

Tomás de Aquino, segundo Étienne Gilson (2013, p.631), aponta para uma percepção da constituição do indivíduo composto de subjetividade (*subiectum*), “unidade do intelecto humano” e pelo conceito de “sujeito” humano, da qual abordagem filosófica a científica moderna será herdeira. O problema que já se estabelecia na escolástica era como entender a separação e a comunicabilidade e entre as substâncias “material” e “intelectiva” que compõem o indivíduo humano. Este aspecto é o que veio a ser nominado por René Descartes como as duas substâncias constitutivas do ser humano: *res extensa* (o material) e *res cogitans* (o intelectual). A discussão entre os principais pensadores medievais escolásticos deste aspecto da individuação necessariamente passava pela questão da unidade do conhecimento do ser infinito de Deus, coisa que somente uma parte também infinita e eterna no homem poderia fazer. Todavia, como muito bem afirma Gilson (2006, p.323), para Tomás de Aquino Deus não pode ser objeto natural do conhecimento do intelecto humano. Ora, isto era uma afirmação próxima ao pensamento moderno que veio ser estabelecida mais tarde por Descartes e Kant.

A questão entre a subjetividade e materialidade humana numa teoria de substancialidade se torna um problema pela difícil linguagem medieval. Se por um lado antecipa o problema da modernidade, por outro, ao tomar Aristóteles como fonte filosófica para uma antropologia teológica, coloca em questão a eternidade da alma. No opúsculo *A unidade do intelecto, contra os averroístas* (2016), Tomás de Aquino aprofunda problema reinterpretando a fonte aristotélica na obra *Da alma (Peri psychês/De Anima)*, de onde busca a afirmação de que é a alma o princípio que conduz a individuação e, para isso, toma um pequeno fragmento que nos possibilita compreender a condição de perenidade do intelecto humano.

Para combater Averróis (1126-1198) e os averroístas, que afirmavam que o intelecto não era parte da alma, Tomás de Aquino (2016, p.23) afirma que o intelecto é a parte da alma que se volta tanto para o sensível como para o inteligível e faz a conexão entre o corpo e o espírito: “Portanto, há outro gênero no fato de que o intelecto parece ser algo perpétuo e as demais partes da alma corruptíveis”. Há uma unidade na alma: “Estabelecido isto, que a alma seja determinada pelas (capacidades) vegetativa sensitiva, intelectual e motora,

pretende mostrar (Aristóteles) em seguida que, no que se refere a todas essas partes, a alma se une ao corpo não como o piloto à nave, mas como forma”. Tomás de Aquino (2016, p.26) conclui dizendo: “Assim, portanto, por aquilo que podemos até aqui recolher das palavras de Aristóteles, é manifesto que ele pretendeu que o intelecto é parte da alma, que é ato do corpo físico”. Neste caso, então, a alma não é separada do corpo, que a alma se une ao corpo como forma deste, na qual o intelecto (*cogito*) está incluído também, como a parte da alma que conhece e sabe, embora haja separação entre as funções do sentido e do intelecto, o intelecto é o transcendente no homem.

Na interpretação de Heidegger, em *A Superação da Metafísica*, o pensamento metafísico escolástico do ser *subjectum* evoluiu, pela filosofia do *cogito* em Descartes, a um ser cuja essência é o pensamento, onde a *ideia* se torna modelo mental para o raciocínio e conhecimento e o indivíduo se torna o próprio objeto (*objectum*) desse conhecimento, como *objetividade*. “O objeto originário é a objetividade em si mesma. A objetividade originária é o “eu penso”, no sentido do “eu percebo”, que já se apresenta e já se apresentou, é *subiectum*. Na ordem da gênese transcendental do objeto, o sujeito é o primeiro objeto da re-presentation (*repraesentatio*) ontológica” (HEIDEGGER, 2006, p.64). Segundo Heidegger, a objetividade do pensamento começa sua “superação” da metafísica a partir de Kant, onde o indivíduo *subiectum* e *cogitans* passa a sujeito de *repraesentatio*, que configura “seu mundo” pela liberdade de “sua livre vontade”, como sujeito autônomo.

O tema da individuação na modernidade, antes de Kant, também é abordada por Leibniz (1646-1716).

O que se denomina *princípio de individuação* nas Escolas, onde se atormentam tanto para saber o que é, consiste na própria existência, que fixa cada ser a um tempo especial e um lugar incomunicável a dois seres da mesma espécie. O *princípio de individuação* reduz-se, nos indivíduos ao princípio de distinção, do qual acabo de falar. Se dois indivíduos fossem perfeitamente semelhantes e iguais e (em uma palavra) *indistinguíveis* por si mesmos, não haveria princípio de individuação (LEIBNIZ, 1999, p.212).

Arthur Schopenhauer (1788-1860), herdeiro de Kant, também abordou a questão da individuação como princípio de determinação da multiplicidade dos indivíduos no mundo. Sua visão se dá sob uma metafísica da natureza, cuja força é a Vontade, (*ideia/energéia*), que a tudo lança no tempo e espaço, que por sua vez, engendra os seres na objetividade de seus corpos e por sua

capacidade de representação; porém, esta vontade sendo “cega”, sem um *lógos* que a oriente, uma pura pulsão, irracional e inconsciente, que depende da objetividade e da representação. Schopenhauer (2001, p.121-122), em sua obra *O Mundo como Vontade e Representação*, na primeira parte, o *mundo* que conhecemos não passa de representação nossa e não tem realidade em si, mas é uma ilusão (*phaíno*). Na segunda parte, mostra que, pela experiência da consciência, descobre-se que a Vontade, como coisa-em-si (*noumenon*), está ligada à nossa vontade e que nossa vontade está ligada ao corpo, de modo que esta se traduz imediatamente em cada movimento corporal, sendo o corpo expressão dessa *minha vontade*, projetada no exterior pela *minha representação* é a *objetivação* máxima da Vontade. Quer dizer, Schopenhauer reduz o sujeito humano a um composto de matéria e razão, pulsão e representação, que já não considera a *psychê* como alma, mas meramente como forma de representação racional, por isso mesmo esta sua filosofia redutivista se tornará fonte de inspiração à psicanálise de Sigmund Freud (1856-1939) na virada do século XIX para XX.

Esta mesma visão contemporânea do indivíduo tem ainda a influência da filosofia de Nietzsche (1844-1900), um dos herdeiros de Schopenhauer. No pensamento de Nietzsche (2007, p.27), especificamente em seu conceito de apolíneo e dionisíaco, na obra *Nascimento da Tragédia*, a individuação aparecerá como a própria existência estética, primeiro como obra de Apolo, deus do *principium individuationis*, o propiciador da beleza do sonho, da razão e da moral; e mais tarde, como união deste ao seu oposto Dioniso, deus da embriaguez, da música e do impulso do desejo até o limite próximo ao excesso da loucura (*hybris*), momento onde nasce a verdadeira obra de arte trágica da vida. Pulsão e representação tornam-se então a tônica.

A concepção contemporânea da individuação no século XX, então, sofre a influência da psicodinâmica psicanalítica, que, de modo geral, segue os moldes da abordagem schopenhaueriana e nietzscheana. Na Escola de Viena, em torno de Freud, seguindo uma visão mais niilista destas tradições, o processo de individuação do sujeito do inconsciente é engendrado mediante as representações do sistema ego. Na Escola de Zurique, em torno de Jung, fazendo uma leitura mais transcendente destas tradições, o indivíduo se individua pela compreensão e harmonização da dialética dos opostos em sua subjetividade, pelo encontro com o si-mesmo.

O conceito de individuação é amplamente desenvolvido por Carl Gustav Jung (1875-1961), que é também leitor de Nietzsche e Schopenhauer, entre outros, e que toma destes a noção de *principium individuationis*. Quando lança pela primeira vez o conceito no ensaio *Sete Sermões aos Mortos* (1916), Jung atende para o aspecto inexorável e solipsista do fenômeno da individuação no ser humano, enquanto processo de diferenciação. Jung lê a individuação como um processo contínuo de unidade e totalidade do sujeito humano, que implica a autoconsciência dos jogos de opostos que compõem sua estrutura e dinâmica. No âmbito da Psicologia Jung é quem põe este conceito e quem propõe uma estrutura arquetípica da alma humana. É neste sentido que apontamos diversas vezes o paralelo entre sua psicologia e a ontologia de Stein.

Os vários pensadores e ideias aqui expostos demonstram que a amplitude epistemológica do conceito perpassa os campos da filosofia, teologia e psicologia. Tais abordagens são citadas e criticadas por Edith Stein, ainda que ela reconheça que seja dela também herdeira. Contudo, devemos lembrar que a base de sua abordagem é fenomenológica,⁹⁸ e que tende cada vez mais para uma ontoteologia.

3.1.2. A Individuação em Edith Stein

Edith Stein, de alguma forma, é herdeira da tradição clássica, pois pensa a individuação da pessoa a partir da tradição ontológica aristotélico-tomista, mas ao final em sua última obra de ontologia, tenta ultrapassar esta tradição quando descobre a teologia de Agostinho e as metafísicas de Boécio e Duns Escoto. O tema já é de seu interesse desde o início de sua trajetória, pois o desvendamento do mundo subjetivo do outro e a possibilidade de comunicação entre o eu e o outro é já tarefa de sua tese. Nos ensaios seguintes, o tema continua na investigação das duas bases sobre as quais se assenta o conceito: o individual (indivíduo) e o coletivo (comunidade).

A individuação em Edith Stein se encontra de fato nas seguintes obras: na *Introducción a la filosofía* (1931/2005c), no ensaio *Acto y potencia* (1933/2007b), e especialmente em *Ser finito e Ser eterno* (1936/2019). Como já

⁹⁸ É possível consultar sobre a ontologia fenomenológica nas investigações de Edith Stein nos seguintes textos: a) *Introducción a la Filosofía*, I, c, 10-14 (1931/2005c, p.760ss); b) *La Estructura de la Persona Humana*, V, 2-9 (1932/2007a, p.70ss); c) *Acto y Potencia*, II, § 1-2; III, § 1-4 (1933/2007b, p.259ss); d) *Ser Finito y Ser Eterno*, todo o Cap. IV-V (1936/2007c, p.729s).

foi posto, as formulações teóricas de Stein sobre a individuação nestas obras têm a influência da metafísica escolástica e de alguns fenomenólogos metafísicos como a amiga Hedwig Conrad-Martius (1888-1966). Segundo Alfieri (2014), tornou-se insuficiente para Edith Stein considerar a individuação somente do ponto de vista intrínseco à natureza ôntica interna do indivíduo, como fazia a fenomenologia, então ela dá um passo para além e olha o processo também no seu aspecto extrínseco à natureza ontológica do espírito da pessoa e da ligação deste ao espírito eterno. Esta fundamentação proporciona-lhe passar da filosofia antropocêntrica da fenomenologia de Husserl para a filosofia antropoteológica da metafísica cristã, em Tomás de Aquino, Santo Agostinho e Duns Escoto, fundamentos derivados desde sua experiência de conversão.

Nestes textos germinais o esboço já é traçado. Podemos dizer que Stein procede seus estudos de dentro para fora, pois quando começa estudar o conceito de individuação propriamente ela já possui uma bagagem grande de investigações da estrutura da pessoa humana. Sua ontologia da individuação é fruto dos anos de atividades acadêmicas entre os anos de 1923-1932. Neste contexto, Stein passa a investigar o conceito de individuação sob a dupla dimensão *ôntica* e *ontológica*, ou seja, a estrutura interior e a exterior do ser humano, tanto na sua dimensão individual quanto coletiva. Reconhece-se realmente neste período certa “virada” no pensamento de Stein, todavia não notamos em suas obras grandes mudanças de rota de seu projeto de investigação, apenas acréscimos ao esboço traçado nas duas grandes obras fenomenológicas já referidas, e novos desafios, conforme suas experiências pessoais, como a fundamentação daquilo que chamamos de uma ontologia do espírito nas obras subsequentes *Introducción a la filosofía* (1931), *Acto y potencia* (1933) e *Ser finito e Ser eterno* (1936). São estes textos, mais especificamente, que tratam da individuação.

Edith Stein investiga a estrutura do ser a partir de sua dimensão interna (ôntica) na natureza consciente e espiritual do sujeito humano, e depois em sua dimensão externa (ontológica) na natureza espaço-temporal do vir-a-ser da pessoa como ente no mundo. Portanto, a individuação em Stein tem uma dupla constituição: uma intrínseca, interna, ôntica; outra extrínseca, externa e ontológica. Também uma dupla direção: individual, em direção ao si-mesmo, e coletiva, para a comunidade. Todavia, isto não deve ser entendido como uma

dupla individuação, apenas como duas faces e movimentos do mesmo processo contínuo do ser no mundo. O indivíduo é, então, uma unidade ou totalidade acabada em si, porém sempre se constituindo em suas dimensões de *natureza* e *espírito*, tal como ouvirá no primeiro seminário de Husserl; uma consideração imanente (natureza) e outra transcendente (espírito) do ser.

Na obra *Sobre el problema de la empatía* (1917/2005a, p.121ss) podemos ver em esboço uma preconcepção da individuação, quando Stein descreve o “eu”, no sentido do *ego cogito* cartesiano e do *Eu puro* husserliano, como o “ponto zero de orientação” do indivíduo, sede da consciência e da percepção, tanto para dentro de si quanto para o mundo externo, e a descrição do conceito de “corpo vivo” (*Leib*) como totalidade animada do “corpo físico” (*Körper*), de onde atua o indivíduo no mundo (§§ 1-4). Nestes parágrafos ela trabalha também os conceitos de “alma”, “corpo vivo” e “causalidade psicofísica”. Em seguida faz a “transição para o indivíduo alheio” (outro) que faz contato (§ 5). Seu tema é a empatia, enquanto ato empático, e isto exige a consideração da existência do indivíduo “al” como um “outro eu”, ou uma subjetividade tão composta quanto o “meu eu”, capaz da mesma consciência, percepção e pensamento, com o qual posso estabelecer relação empática (Parte IV). Nesta parte descreve os conceitos de “alma” e “pessoa” (§ 5), bem como o conceito da existência do “espírito” (§ 6). Assim, a tônica do desenvolvimento do ser já é colocada de dentro para fora, ou do espírito para a alma e corpo: “Podemos denominar ‘pessoa empírica’ ao indivíduo psicofísico enquanto realização da pessoa espiritual” (STEIN, 1917/2005a, p.195).⁹⁹

Nesta obra, ainda, como já foi apontado, Stein pensa a subjetividade humana através da consideração da consciência como sendo uma atividade espiritual, ou seja, a afirmação de sua tese ontológica de que a consciência é espírito. Desde esta obra, Stein (1917/2005a, p.193) também faz a primeira menção a um centro da personalidade, inicialmente parecendo identificado com o Eu puro e à consciência, os absolutos categoriais do indivíduo humano de que falava Husserl. Assim, a intenção de conhecer o interior de si mesmo parte da busca de conhecer o outro, através da relação empática, do outro para o eu e do eu ao si mesmo, ou ao núcleo da alma (*Kern*).

⁹⁹ “Podemos denominar ‘persona empírica’ al individuo psicofísico en cuanto realización de la persona espiritual” (STEIN, 1917/2005a, p.195). (Tradução nossa).

Na obra *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología e de las ciencias del espíritu* (1922/2005b), em seu primeiro ensaio, *Causalidade Psíquica* (Cap. I-V), Stein se ocupa em descrever a “consciência” e “o psíquico”, como “corrente de consciência” do eu no fluxo das vivências, buscando fundamentar o tema de investigação que é causalidade psíquica, ou seja, aquela potência do ser que se expressa nos “impulsos”, “tendências” e “motivações” do querer e do fazer. A manifestação da “intenção” que faz intencionalidade do eu com as coisas e os outros, da “tomada de posição” pela tomada de consciência é a peculiaridade do indivíduo que o torna singular, como “pessoa espiritual”. No segundo ensaio que compõe esta obra, sob o título *Indivíduo e Comunidade* (Cap. I-II), é retomada e ampliada a Parte IV da obra *Sobre el problema de la empatía*, sobre pessoas espirituais e suas relações com seu “mundo circundante”, comunidade e sociedade. O estudo das vivências e do fluxo da consciência é ampliado e o referencial do indivíduo é aplicado às vivências sociais como analogia da “comunidade” como um “sujeito”, ou o coletivo pelo modelo de um indivíduo, a “realidade de uma estrutura ôntica”. Neste importante ensaio, Stein toma como referenciais: a) as *vivências* como fundamento do fenômeno humano; b) a *consciência* como fundamento espiritual do indivíduo; c) o *indivíduo* como fundamento da vivência coletiva. “O grupo é o sujeito da vivência comunitária, que vive em nós, os diversos sujeitos individuais que pertencem a ele” (STEIN, 1922/2005b, p.347).¹⁰⁰

Como desde o início de suas obras, Edith Stein considera o indivíduo humano como um ser espiritual, isto é, constituído de consciência e de valores existenciais, que a tornam livre. No segundo ensaio sobre *Indivíduo e Comunidade* da obra acima citada, Stein aborda a “estrutura ôntica” da comunidade análoga à constituição tríplice do indivíduo humano, ou seja, suas três dimensões de corpo, alma e espírito, análogos a caráter, alma e espírito da comunidade. Assim como um indivíduo tem um corpo vivo, também a comunidade é um corpo vivo dos grupos de seus membros individuais. Tal como o indivíduo tem uma alma que se configura pela unidade de sentido dos valores que lhe dá caráter, assim também a alma da comunidade se constitui coesa pela unidade dos valores que mantém e transmite. E, ainda, à

¹⁰⁰ “El grupo es el sujeto de la vivencia comunitária, que vive en nosotros, los diversos sujetos individuales que pertencem a él” (STEIN, 1922/2005b, p.347). (Tradução nossa)

semelhança do espírito humano que é regido por um núcleo (*Kern*) interior da alma, como centro ordenador do processo de individuação, também, a comunidade com seu espírito (cultura) se dirige sensivelmente para o mundo. Edith Stein (1922/2005b, p.347) diz que: “O Ser da alma, o mesmo que o núcleo no que está enraizada, é algo absolutamente individual, indissolúvel e inominável”.¹⁰¹

Em carta ao amigo Roman Ingarden, em 30 de abril de 1920, Edith Stein (2002, p.699) comunica que começara a dar aulas particulares de introdução à filosofia fenomenológica em sua casa para cerca de trinta pessoas. Estas lições mais tarde foram transcritas em forma de texto resultando na obra *Introducción a la filosofía* (1931). As informações introdutórias à complexa formação deste texto dão conta de que tenha sido a coleção de escritos realizada na década de (1920-1930), durante o período em que ministrava aulas particulares e no Instituto Alemão de Pedagogia. Portanto, a obra encerra grande parte dos frutos de suas pesquisas e é o primeiro texto onde aborda propriamente o conceito de individuação.

Ao ensinar sobre o fenômeno humano, como parte da natureza, Stein sente que é preciso colocar o fenômeno sobre o fundamento de uma “filosofia da natureza”. A abordagem da individuação nos primeiros quatro textos selecionados é pessoal. Porém, o primeiro texto onde Stein inicia um fundamento ontológico é na *Introducción a la filosofía* (1931), o qual, sob o formato do método filosófico da fenomenologia, está dividido em duas partes: a primeira, como uma física (I, a-b) e uma ontologia (I, c), que com descrições dos fenômenos da natureza, como o movimento, o espaço e o pensamento, aborda tais problemas como uma “filosofia da natureza”; a segunda, abordando os “problemas da subjetividade”, repete o tema da Parte II da obra *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología...*, com os conceitos de “eu puro” e “consciência”, da “estrutura ôntica de sujeitos psicofísicos” e da “estrutura da psique” (II, a-b-c). Depois (II, c-d) onde trabalha os conceitos das relações entre o “eu” e os “outros”, como pessoas espirituais livres para “saber, querer, fazer e interagir”.

Todo o ser individual advém da natureza. Os seres do gênero humano são constituídos por si mesmo. “É verdade que cada coisa singular brota da

¹⁰¹ “O ser del alma, lo mismo que el núcleo en el que está enraizada, es algo absolutamente individual, indisoluble e innominable” (STEIN, 1931/2005c, p.447). (Tradução nossa).

conexão total da natureza e é o que é, mas cada uma existe por si mesma e não recebe o sentido de seu ser por algo estranho fora dela mesma”. E, dentre os demais, “certos seres vivos, especialmente os homens, aparecem como os centros em torno dos quais se agrupa a cultura e dos quais parte a transformação da natureza” (STEIN, 1931/2005c, p.691; 692).¹⁰²

Edith Stein (1931/2005c, p.735) diz que o indivíduo humano é o ser para quem o mundo existe: “O mundo natural, como podemos afirmar, é um mundo ‘intersubjetivo’, é experimentado em comum por uma multidão de sujeitos”. Logo, é pela percepção do outro, que o próprio mundo se apresenta à consciência do indivíduo, pois, “A percepção é o fundamento de toda a experiência”.¹⁰³

Nas obras aqui relacionadas, Edith Stein aponta sempre para um fim último do processo de individuação, no sentido de que se a pessoa é um ser de consciência, seu alvo é tornar-se cada vez mais um ser espiritual, cuja capacidade intelectual é capaz de alcançar o ser eterno e a verdade eterna. O ser humano é um ser que tem em sua essência a infinitude como possibilidade de realização. Neste sentido afirmamos que a ontologia steiniana é uma ontologia do espírito e que, nisso, distancia-se da ontologia existencialista heideggeriana, e mesmo da consideração imanente da vida predominante no pensamento de Husserl, bem como de outras concepções científicas do séc. XX. Portanto, o conceito de espiritualidade como atividade do espírito, e este como consciência, é o ponto de contato com o pensamento cristão e com o sentido do eterno.

No texto de *La estructura de la persona humana* (1932) o processo de individuação é tratado por Edith Stein na forma de um bem elaborado projeto como manual de introdução à antropologia filosófica: “Em toda atuação do homem se esconde um *lógos* que a dirige”. Esta filosofia objetiva propor um fundamento antropológico: “Todo *labor educativo* que trate de formar homens vai acompanhado de uma determinada concepção de homem, do qual são sua

¹⁰² “Es verdad que cada cosa singular brota de la conexión total de la naturaleza y es lo que es, pero cada una existe por sí misma y recibe el sentido de su ser no por algo extraño fuera de ella misma”. “por otro lado, ciertos seres vivos, especialmente los hombres, aparecen como los centros en torno a los cuales se agrupa el mundo de la cultura y de los cuales parte la transformación de la naturaleza” (STEIN, 1931/2005c, p.691; 692). (Trad. nossa)

¹⁰³ “El mundo natural, como podemos afirmar, es un mundo ‘intersubjetivo’, es experimentado en común por una multitud de sujetos”. “la percepción es el acto en el que nos sale al encuentro en carne o hueso el ser cósmico, el ser natural. La percepción es el fundamento de toda experiencia” (STEIN, 1931/2005c, p.735). (Tradução nossa).

posição no mundo e sua missão na vida, das quais se oferecem possibilidades práticas para tratá-lo adequadamente”. E isto inclui uma metafísica: “A teoria da formação de homens que denominamos *pedagogia* é parte orgânica de uma imagem global de mundo, isto é, de uma *metafísica*” (STEIN, 1932/2007a, p.3).¹⁰⁴

É mais precisamente nesta obra que Edith Stein elabora os elementos espirituais da pessoa humana, cujos fundamentos encontra na metafísica de Tomás de Aquino, como meio de redefinir o lugar da espiritualidade na concepção de antropologia contemporânea. Com isso, seu projeto a põe na contramão da tendência filosófica e psicológica do século XX que nega lugar à metafísica, principalmente em se tratando de educação. A obra citada procede inicialmente a uma crítica da insuficiência de alguns modelos filosóficos, como do idealismo da filosofia alemã, da ontologia existencialista de Martin Heidegger e da própria psicologia profunda (psicanálise),¹⁰⁵ todos sob a ausência de uma concepção do espírito. Em seguida, discute entre os métodos filosófico e teológico qual o mais adequado para tal projeto e decide-se por um método filosófico-teológico cristão: “A antropologia filosófica, assim pois, necessita o complemento de uma antropologia *teológica*”.¹⁰⁶ Mas, não se trata da influência da antropologia natural ou cultural florescente como ciência no século XX.

No diálogo, *O que é filosofia? Conversa entre Edmund Husserl e Tomás de Aquino* (1929), Stein vê uma conexão entre ambos no uso do conceito de *lógos*, ou seja, a intuição reflexiva para aquisição do conhecimento como ação do espírito, pois o homem é um ser de conhecimento: o *conhecimento dos sentidos* pelo sensorial sobre o mundo exterior, o *conhecimento do espírito* pelo

¹⁰⁴ “En toda actuación del hombre se esconde un *lógos* que la dirige”. “Toda *labor educativo* que trate de formar hombres va acompañada de una determinada concepción del hombre, de cuáles sons su posición en el mundo y su misión en la vida, y de qué posibilidades prácticas se ofrecen para tratarlo adecuadamente”. “La teoría de la formación de hombres que denominamos *pedagogía* es parte orgánica de una imagen global del mundo, es decir, de una *metafísica*” (STEIN, 1932/2007a, p.3). (Tradução nossa).

¹⁰⁵ Neste ponto, sua crítica à Psicologia Profunda pode ser dirigida tanto à escola de Viena, com Sigmund Freud e seus discípulos, como à de Zurique, com Carl Gustav Jung e seus discípulos, pois ambas são fundamentadas na moderna antropologia natural. Como já dissemos, paralelamente é Jung e sua Psicologia Analítica quem no século XX e no âmbito da Psicologia trata da *Individuação* como o ponto máximo de todo o escopo de sua teoria, que é especificamente a inovação de uma teoria e prática psicológica, incluindo suas incursões no campo metafísico e cultural religioso inteiramente sob uma antropologia cultural. Neste aspecto, também o conceito de *Arquétipo* é diferente: de abordagem entre Jung e Stein a respeito do conceito de Arquétipo: esta, quando o cita em seus textos, o faz sob o pensamento de Platão; aquele, sempre sob uma visão antropológica.

¹⁰⁶ “La antropología filosófica, así pues, necesita el complemento de la antropología *teológica*”. (STEIN, 1932/2007a, p.30). (Tradução nossa)

intelecto *a priori* sobre o bem universal, e o *conhecimento da alma* pela experiência fática da espécie. Fala também da possibilidade do autoconhecimento.

Em *La estructura de la persona humana*, Edith Stein (1932/2007a, p.33) faz uma introdução à metafísica escolástica tomista e, ainda, utilizando o método fenomenológico, ela fundamenta sua visão da estrutura da pessoa como espiritual: “O ato no qual se capta a essência é uma *percepção espiritual*, que Husserl denominou *intuição*”.¹⁰⁷ Sua consideração da pessoa humana, já a partir do início (Cap. II, item III, 2), é a de um ser espiritual, que tem posição social, histórica e cultural, e um ser que busca a Deus.

Neste momento, a questão da individuação em Edith Stein, enquanto discussão sobre o *principium individuationis*, conforme Francesco Alfieri (2014, p.36-51), passa por quatro formulações em bases diferentes à medida da progressão de suas pesquisas: 1) a formulação aristotélica, da individuação pela *matéria-prima e matéria formada*; 2) a formulação tomista, da *matéria assinalada pela quantidade*; 3) a formulação scotista, da individuação como *entidade quiddativa*, ou a *última realidade do ente*; c) a formulação própria steiniana, da *singularidade da individuação pela forma*, ou o *preenchimento quantitativo e qualitativo da forma no ser*.

Em *La estructura de la persona humana* (V, II, 2, 5) Stein fala do processo de individuação do modo aristotélico-tomista. A matéria não pode existir sem forma, pois recebe seu ser desta. A forma ou essência, por outro lado, também recebe o nome de espécie, uma forma interna à qual o ser vivo deve sua configuração própria. Entretanto, a matéria não pode dar início ao processo por si mesma, pois o que age não é compreensível desde a matéria somente nem desde a forma, igualmente tampouco é pensável que o indivíduo exista por si mesmo. Por isso, é preciso retroceder este movimento causal até uma causa primeira, a partir de um “ente absoluto” (*actus purus*): “Todo o finito é condicionado e remete a algo absoluto como sua origem, e uma primigênita formalização da matéria” (STEIN 1932/2007a, p.73).¹⁰⁸

A formulação tomista da individuação, conforme Paulo Faitanin (2005, p.80), que advém das contribuições de Alberto Magno (1193-1280), estruturou

¹⁰⁷ “El acto el que se capta la esencia es una *percepción espiritual*, que Husserl denomino *intuición*” (STEIN, 1932/2007a, p.33). (Tradução nossa).

¹⁰⁸ “Todo lo finito es condicionado y remete a algo absoluto como su origen e a una primigênita formalización de la matéria” (STEIN, 1932/2007a, p.73). (Tradução nossa).

a doutrina da unidade da forma substancial da matéria e da alma no corpo, sob a tese de que a matéria é o princípio de individuação enquanto “forma substancial”. Realmente o acréscimo que Tomás de Aquino faz na doutrina aristotélica, em *O Ente e a Essência* (§ 4.11), é diferenciar esta forma substancial à espécie humana e especificar que a substância que individua é “a matéria signata” ou “determinada” numericamente, isto é, aquela delimitada pela quantidade material do corpo. Porém, em *Ser finito e Ser eterno* Stein observa uma insuficiência nestas formulações e busca ultrapassar o condicionamento substancial quantitativo para uma consideração qualitativa do processo da enticidade.

Todo o volumoso texto de *Acto y potencia* (1933/2007b) é o mais denso ensaio sobre os fundamentos ontológicos da questão do ser, onde se discute os conceitos de matéria e forma, ato e potência, da individuação como causa, devir e estrutura da pessoa, e, conforme o roteiro traçado desde o início de suas pesquisas ainda na tese, culminando na determinação do espiritual no processo do ser humano, de forma lógica, ontológica e transcendental.

Nesta obra Stein (1933/2007b, p.259) busca aliar as duas dimensões do princípio da individuação, não só quantitativa (material), mas também qualitativa (formal): “A primeira questão deverá ser sobre o sentido de “forma” em geral, se entendermos por ontologia formal a doutrina das formas do ser e do ente”. Neste momento ela busca aproximar a concepção de ontologia formal metafísica à ideia fenomenológica de Husserl focada no ato da experiência: “O que sai a nosso encontro na experiência são os objetos determinados enquanto conteúdo, sejam materiais ou espirituais; de maneira determinada que cada um se diferencie do outro, mesmo que seja somente por sua posição espacial e temporal”. Aqui Edith Stein já esboça uma concepção própria da individuação: “A sua unicidade e irrepitibilidade que a diferencia de todos os demais, a chamamos sua *individualidade*, sua plenitude qualitativa e quantitativa, à que está unida sua existência individual, sua concretude” (STEIN, 1933/2007b, p.259).¹⁰⁹

¹⁰⁹ “La primera cuestión deberá ser sobre el sentido de ‘forma’ en general, si entendemos por ontología formal la doctrina de las formas del ser e del ente”. “Lo que sale a nuestro encuentro en la experiencia son objetos determinados en cuanto a contenido, sean materiales o espirituales: de *tal manera* determinado que cada uno se diferencie del otro, aunque sea sólo por su posición espacial o temporal”. “A su unicidade e irrepitibilidade que lo diferencian de todos los demás, la llamamos su *individualidad*, la llenura cualitativa e cuantitativa, a la que está unida su existencia individual, su *concreción*” (STEIN, 1933/2007b, p.259; 260). (Tradução nossa).

Aqui reside também o ponto-chave da concepção steiniana da individuação, quando alia o conceito da ontologia formal de Husserl da “forma vazia” (*Leerform*) e do “preenchimento”, ao considerar que o *gênero* (*eidós/specie*) é a “forma vazia” essencial do ser individual, que é “preenchido” de modo “qualitativo” na atualização contínua da individuação (*entelécheia*), pela vivência consciente da existência em ato de forma verdadeira ou com “plenitude”. O preenchimento total da potencialidade do ser significa sua plenitude de vida; portanto, a *verdade do ser* está ligada à *realização plena* deste *ser em ato* como caráter; por isso afirma que: “Sem plenitude não há ser” (STEIN, 1933/2007b, p.260).

Nesta obra Edith Stein faz um esquema completo do processo de individuação segundo sua visão. A possibilidade de “plenitude”, pelo “preenchimento” do ser conforme a essência de sua alma gera o caráter essencial (*eidós*) do indivíduo, que é o resultado do processo de sua enticidade como pessoa espiritual. Stein (1933/2007b, 260) afirma que: “Se se fala do ser divino e criado, do ser potencial e atual, então são diferentes plenitudes (ou perfeições) das formas vazias do ser”.¹¹⁰ Estas “formas vazias” (*Leerform*) ontológicas e fundamentais do ser do indivíduo correspondem às categorias lógicas e formal-ontológicas de Husserl e são preenchidas pela essência da substância individual, conforme propõe Tomás de Aquino.

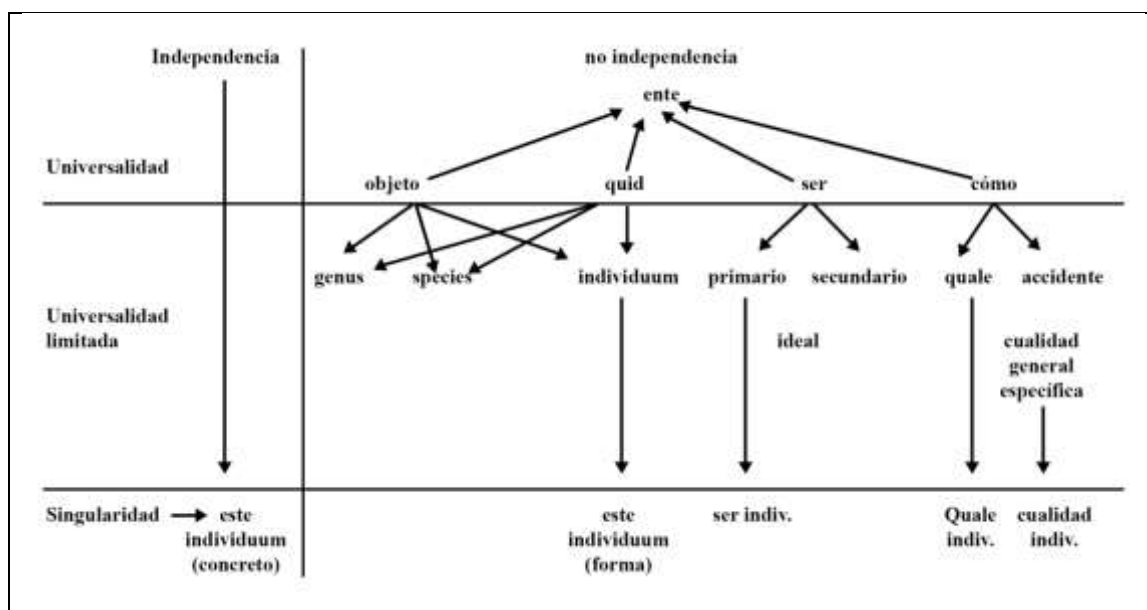
Os Capítulos II e III de *Acto y potencia* são fundamentais para o desenvolvimento do fundamento ontológico da questão da individuação. Neles Stein busca aproximar o conceito aristotélico-tomista de ato e potência da reflexão husserliana de categoria formal-ontológica. Nesta argumentação pretende fazer uma diferenciação, como em Tomás de Aquino, entre seres de gênero universal simples, pouco diferenciados ou de não-independência (algo), de seres de gênero universal pleno, diferenciados ou independentes (objeto).

Nestes capítulos também temos o desenvolvimento do esquema geral do processo individuação steiniano sob o uso de termos latinos, próprios da metafísica escolástica de Tomás de Aquino, que não são usuais em nosso cotidiano para a abordagem do tema. Geralmente estamos mais habituados a termos diretos do grego, mais específicos, do que os termos latinos, mais restritos. Stein usa os termos *Aliquid*, *quod quid est*, e *esse*, literal e

¹¹⁰ “Si se habla del ser divino e creado, del ser potencial e actual, entonces son diferentes llenuras de las formas vacías del ser” (STEIN, 1933-1934/2007b, p.260). (Tradução nossa).

respectivamente “algo/alguma coisa”, “que a coisa/algo é”, e “ser”. Estes termos designam três categorias ontológicas fundamentais dos entes: o objeto (*aliquid*), sua “coisidade” (*quid*, *quiddidade*) e seu ser (*esse*, *ens*); estas três categorias correspondem a três estágios da individuação: *genus* (gênero), *species* (espécie) e *individuum* (indivíduo). O ser passa de “algo” (*aliquid/genus*) ou uma coisa enformada, a “objeto” (*quid/species*) ou sujeito com substrato, e finalmente a “indivíduo” (*esse/individuum*), um ser “concreto”. Os entes possuem qualidades (*quale*) que os diferem em seres inferiores e superiores, ou em “objetos primários” e “objetos secundários”. O *quale* do indivíduo define o *como* de seu ser, o modo pelo qual se torna um ser. Neste *quale* de ser, todo indivíduo é continuamente uma potencialidade (*in potentia esse*) em atualidade (*in actu esse*) no tempo e espaço. Stein diz que: “O *individuum* é um singular, um único”, isto é, que “não permite repetição”; por isso, “Assim não pode o ser divino, já que abarca todas as plenitudes, existir em mais exemplares. Por isso, Deus deve ser considerado como autêntico *individuum*” (STEIN, 1933-1934/2007b, p.266-267).¹¹¹

Na obra *Acto y potencia* (1933/2007b, p.274), Edith Stein elaborou um esquema próprio em forma de um gráfico com dois planos verticais e laterais, para expressar toda significação de sua ideia do processo de individuação, conforme apresentado abaixo.



Fonte: STEIN (1933/2007b, p.274).

¹¹¹ “O *individuum* es un singular un único”; “no permite una repetición”; “Así no puede el ser divino, ya que abarca todas las plenitudes, existir en más ejemplares. Por eso Dios debe ser considerado como autêntico *individuum*” (STEIN, 1933-1934/2007b, p.266-267). (Tradução nossa).

Portanto, concordando com a interpretação de Alfieri (2014), e a partir daqui podemos afirmar que Edith Stein passa a formular um sistema próprio inédito para a questão do princípio de individuação: *a individuação pela forma essencial*. Mas esta formulação necessita ainda de mais fundamentação. Para isto, Stein parte em busca de outras leituras. A partir deste momento, um dos mais ricos e densos de seu pensamento e da formação de sua ontologia própria, entre 1933-1936, Stein entra em contato com outros pensadores antigos como Agostinho e Duns Escoto.

No Prólogo de *Ser finito e Ser eterno* (1936/2019, p.XIII) a própria autora deixa entrever outras leituras muito recentes e incipientes, pouco inclusas no desenvolvimento de sua temática: “Talvez, frente a certos resultados deste livro, surgirá a pergunta de porque a autora não se tenha apoiado em Platão, Agostinho e Duns Escoto, em lugar de Aristóteles e santo Tomás”. E responde: “A isto há que responder que ela efetivamente toma como ponto de partida santo Tomás e a Aristóteles”. Segundo Alfieri, ela reafirma sempre a base tomista, porém, ao final busca ultrapassá-la com apoio na metafísica de Duns Escoto, o que marca certa “virada” em sua consideração da individuação.

Duns Escoto constata que nem uma dupla negação (quer dizer, negar que o indivíduo comporta divisão e negar que ele é idêntico a outro), nem a existência mesma, nem a quantidade, ou ainda, nem a matéria podem atuar como possíveis fatores individuantes, uma vez que a individualidade não pode residir na natureza comum ou no ser acidental de um ente. Estes, por si, são insuficientes para explicar a impossibilidade de um indivíduo ser dividido em partes subjetivas e, por conseguinte, se distinguir de todos os outros. Por isso, Duns Escoto defende a necessidade de que uma entidade positiva torne individual a natureza comum, de modo que o resultado da contração seja um ente individual único e irrepetível em si mesmo (ALFIERI, 2014, p.42).

Alfieri nos faz saber que no texto *Ordinatio, Questio 6*, Duns Escoto coloca a questão de, se a substância material poderia ser individuada a partir de uma entidade positiva, o qual faria contrair a natureza comum (espécie) tornando-a em singular e incomunicável (indivíduo). Assim, a unidade desta “entidade positiva” deveria se combinar com a “unidade da natureza comum”, e assim se constituiria o indivíduo concreto, uno e perfeito em si. Portanto, em dado “momento” do processo causal inicial, ao tornar-se indivisível, uno e perfeito, este seria o momento da individuação, o começo do ser. A este “momento” Escoto chamou de “realidade última do ente” (*ultima realitas entis*), quando então o indivíduo é já uma intrínseca “solitude última” (*ultima solitudo*).

Segundo Alfieri (2014, p.153), este conceito ficou conhecido pelo termo *Haecceitas* ou “*ser um isto*”, um termo cunhado pelo próprio Duns Escoto, que poderia ser traduzido como um neologismo “istidade” (como *thisness*, do inglês), ou seja, a condição própria de algo individual, um único exemplar, com identidade própria e irrepetível, algo determinado, um ente, um isto. O conceito final de individuação em Stein toma esta significação escotista de que cada indivíduo tem sua própria *quididade*, que forma sua própria condição individual.

A grande contribuição que Edith Stein encontra na metafísica de Duns Escoto, segundo Alfieri (2014, p.46), através do conceito de solitude última (*ultima solitudo*), objeto central de seu conceito inédito de *haecceitas*, como sendo um “momento”¹¹² de totalidade do ser nos primórdios de sua existência como ente individual (*entidade quididativa*), é a ligação deste conceito com a fenomenologia do “eu” individual, como centro que constitui o fundamento da atualização de sua individuação. É o instante quanto o ser individual está só, uno, único, não mais divisível nem mais ligado à substância comum universal, ou seja, a partir dali ele é *ente*, um ser só e por sua singularidade (*causa sui*). Alfieri cita textualmente o trecho da *Ordinatio II* de Escoto.

Se me perguntas o que é essa entidade individual da qual se obtém a diferença individual – se é a matéria ou a forma ou o composto – respondo: toda entidade quididativa – seja parcial, seja total – de um gênero qualquer é, de per si e tomada como entidade quididativa, indiferente a esta ou aquela entidade, de modo que, tomada como entidade quididativa, ela é naturalmente anterior a esta entidade que é esta. Dado que essa entidade individual tomada como entidade quididativa é naturalmente anterior, então, assim como não lhe convém ser esta, também não lhe repugna, pelo que lhe é constitutivo (*ratio*), ser o seu oposto; e, assim como o composto tomado como natureza não inclui sua entidade, pela qual formalmente é isto, tampouco a matéria tomada como natureza inclui sua entidade pela qual é esta matéria; por fim, a forma tomada como natureza também não inclui sua entidade. Portanto, essa entidade individual não é a matéria, nem a forma, nem o composto tomado como natureza, mas a *última realidade do ente*, que é matéria, forma e composto (ALFIERI, 2014, p.43).

Na última parte do texto, na expressão: “Portanto, essa entidade individual não é a matéria, nem a forma, nem o composto tomados como

¹¹² Pensamos que, em termos de uma ontogênese biológica, esta indicação inédita de um “momento” de “solitude última” como o nascimento do “eu” seja possível ser relacionada/o de alguma maneira à visão do processo de desenvolvimento humano desde os primeiros instantes ou fases da fecundação, dando uma nova possibilidade para se pensar a psicologia do ente individual e do começo da própria vida do ser humano. Pensamos que este importante ponto da gênese e estrutura da individuação indicado por Edith Stein possa ser relacionado ao conceito psicológico de Carl Gustav Jung de “*Self*” (*Selbst, si-mesmo*), que tem a mesma função de “centro orientador” que dá início e sequência a toda a “atualização” do processo de individuação. Com Escoto e Stein, pois, deve-se pensar a individuação como enticidade singular.

natureza, mas a última realidade do ente, que é matéria, forma e composto”, fica claro que a posição de Duns Escoto sobre o *principium individuationis* não é (exclusivamente) a matéria, a forma, nem o composto, mas todas estas (inclusivamente) no estado de “última realidade do ente” (*ultima realitas entis*). Portanto, para Stein a *singularidade* é o princípio da individuação, que é a *alma* na *forma*¹¹³, um processo de **enticidade singular**.

Em termos de psicologia, esta singularidade equivaleria a indicar um conceito inédito de existência de um “eu puro” (si-mesmo), conforme concebido por Husserl, como centro de inteligência orientador da formação do indivíduo, já desde os primeiros momentos da fecundação de um novo ser. Também esta possibilidade indicaria o momento histórico no desenvolvimento desta unidade ser a “forma da alma” (*morphê*)¹¹⁴ no corpo como o individuante.

O uso de *morphê* na argumentação de Stein (1936/2019, p.115) sobre a ontologia da individuação toma o conceito de Jean Héring (1889-1966) de “quididade” como sendo “aquilo que faz do objeto o que ele é”. Portanto, a singularidade (*quididade*) de um ente individual é sua própria essência. Neste sentido o conceito de Héring concorda com a ideia de Escoto de considerar a individuação a partir da singularidade como o “acabamento do ser do ente”.

O tratamento escotista desse problema saía do registro substancialista que procurava “algo” individuante, “interno” às substâncias, e entrava no campo da “modalidade”, vendo o indivíduo não mais como apenas soma de características físicas determinadas por uma essência universal, e sim como resultado de um ato que é seu, de um modo singular de efetivar o que ele tem de universal e comum com sua espécie (ALFIERI, 2016, p.174).

Para Alfieri, na tese escotista o conceito começa focalizando a singularidade e incomensurabilidade individual (*ultima realitas entis*), onde

¹¹³ Pensamos aqui que a ideia de que seja a *anima* (*psychê*) o princípio que dá o início e conduz o processo da individuação, presente no pensamento de Stein, tem como roteiro os comentários da metafísica da alma de Aquino, Escoto, Avicena e Boécio ao texto *De Anima (Peri Psychês)* de Aristóteles, germinante no Ocidente do conceito “científico” de gênese e estrutura da alma. Porém, por toda a antiguidade e medievalidade posterior o conceito aristotélico descrito no *De Anima* era demasiado biologicista de uma alma mortal, não deixando clara a ideia com relação à transcendência ou perenidade da alma humana, como exigia a teologia baseada na revelação.

¹¹⁴ Percebemos aqui certa confusão no uso de dois termos correlatos para a ideia de “forma” desde o grego: *eidós* e *morphê*. Ambos os termos designam a *forma* do ser que está implicada na individuação, mas em que sentido ou momento do processo? Para este ponto especificamente Stein toma a conceituação feita por Jean Héring, que colocava a tônica da individuação não na forma *eidós* (a causa na matéria), mas na forma *morphê* (a causa na quididade do ente), sendo esta uma “totalidade” pneumática do ser, como um “momento” existente da *alma*, o que nos parece concordar com a teoria da individuação pela alma na Psicologia Analítica em Jung.

ênfatiza a liberdade do indivíduo (*ultima solitudo*) e dá prioridade à inteligibilidade do individual (*quoad nos*) ao processo.

Em Duns Escoto, então, Edith Stein encontra uma semelhança de orientação que lhe permitiu preservar sua filosofia da consciência ou sua fenomenologia (evitando os percalços que certo aristotelismo e certo tomismo lhe apresentavam), bem como edificar sua metafísica da singularidade sem recusar os universais herdados desse mesmo aristotelismo e tomismo (ALFIERI, 2016, p.175).

Realmente a *haecceitas*¹¹⁵ é o grande e novo conceito de princípio de individuação em Duns Escoto, que Francesco Alfieri (2016) defende em sua tese doutoral, afirmando que é à qual Edith Stein recorre em sua ontologia para escapar da limitação da interpretação e formulação tomista da metafísica aristotélica. Segundo o conceito escotista da *haecceitas* é a *forma* última do ente o princípio de individuação.¹¹⁶ Quer dizer que, em Stein, a individuação é pela forma do ente. Mas o termo pode melhor ser traduzido por “singularidade”, traduzindo a “positividade integral” de um “ente (já) enformado” desde o primeiro “instante” de sua existência material. A partir de Escoto, então, Stein interpreta a *eidós* individual como o *caráter* da pessoa.

O conceito escotista da *haecceitas* aparece em duas passagens nas obras de Edith Stein: primeira em *Acto y potencia* (II, §2, 38) e outra em *Ser finito e Ser eterno* (VIII, §2, 5).

Para nossa problemática basta de momento o estabelecimento de uma dupla forma de individualidade: de uma, na que a ‘*haecceitas*’ (o “ser este”) está fundada na ‘quididade’; e outra, na que seu fundamento está fora do *quid*. [...] A forma universal do indivíduo é conservada em ambos os casos. A diferenciação da forma marca a plenitude em diferentes âmbitos do objeto (STEIN, 1933/2007b, p.267).¹¹⁷

Por conseguinte, é à forma da coisa que atribuímos o ser individual. (Se o compreendo bem, é o que faz também Duns Scotto: considera como *principium individuationis* certa quantidade positiva do ente, que distingue a forma essencial individual da forma essencial geral – nota 19). (STEIN, 1936/2019, p.504)

¹¹⁵ ***Haecceitas*** é um conceito complexo e instigante usado por João Duns Escoto em sua abordagem metafísica da individuação para diferenciá-la da teoria tomista, a partir do termo feminino latino composto (*haec*, ou *haecce*, “esta”, de *hic* + *(i)tas*, com sentido literal aproximado de “**ser esta**” entidade), que é melhor traduzido por “singularidade”, quer dizer a “positividade integral” de um “ente enformado”. Daí, também *heccidade* ou *ecceidade*, próximo a *ipseidade* (identidade de si), conforme usados por Martin Heidegger.

¹¹⁶ Pode-se ver sobre esta abordagem em Duns Escoto, em: BOHENER & GILSON (2005, p.495-496); DUNS ESCOTO (1996, p.241-250); ALFIERI (2014, p.41-52), e (2016, p.57-73).

¹¹⁷ “Para nuestra problemática basta por lo pronto el establecimiento de una doble forma de individualidad: de una, en la que la ‘*haecceitas*’ (el ‘ser este’) está fundada em la ‘quiditas’; y de la outra, en la que su fundamento está fuera del *quid*. [...] La forma universal del individuo es conservada em ambos casos. La diferenciación de la forma señala la plenitude em diferentes âmbitos de objeto” (STEIN, 1933/2007b, p.267). (Tradução nossa).

Edith Stein (1936/2019, p.95) faz a recepção deste conceito metafísico medieval para complementar a audaciosa ideia da existência de um *eu*, próximo ao conceito de *Eu puro* de Husserl, como centro da constituição do individual (*Kern*): “Nosso método nos determina a esclarecer em primeiro lugar o ser, enquanto se possa, como é possível a vida do eu no interior do campo do ser imediatamente próximo e inseparável de nós”. Stein (1936/2019, p.95) arremata dizendo que: “O último fundamento é o sentido compreensível em si e por si. *Sentido e compreensão vão de mãos dadas*. Sentido significa o que pode ser compreendido, e compreender significa captar-o-sentido”.

Veremos a seguir, o modo deste sentido e compreensão do processo de individuação em Edith Stein, através de sínteses do conteúdo de suas próprias obras, conforme selecionadas, a começar pela obra de sua tese *Sobre el problema de la empatía* (1917/2005a).

3.2. Constituição do Indivíduo na Subjetividade e Intersubjetividade

Ao analisarmos a constituição do indivíduo na subjetividade e intersubjetividade, entramos no interior dos escritos de Edith Stein, a começar por sua tese de doutorado *Sobre el problema de la empatía* (1917) e sua investigação sobre a psicologia humana nos ensaios de *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu* (1922). Entramos também no campo da fenomenologia. A fenomenologia busca o conhecimento objetivo das coisas na constituição da consciência e a sua intencionalidade, através das vivências. Neste sentido, coloca-se a originalidade do método fenomenológico na vivência como fonte do conhecimento. Nestas obras emerge o tema do conhecimento da pessoa humana, primeiro no sentido individual, depois na amplificação para a esfera social de comunidade, sociedade e estado.

A fenomenologia de Edmund Husserl, como era comum a muitas ciências na virada entre os séculos XIX e XX, também elegia a subjetividade humana como objeto de conhecimento. Todavia, buscando um método de filosofar com rigor, e combatendo o domínio do idealismo na filosofia europeia alemã, Husserl perseguia o conhecimento objetivo, propondo um retorno às coisas mesmas e um método novo de compreensão das essências, ou os universais nas coisas. O idealismo kantiano havia levado o conhecimento a

tornar-se dependente da subjetividade humana. Por um lado, isso facilmente levava ao *solipsismo* (*solus ipse*), ou à concentração de toda a realidade “somente ao sujeito”; por outro, o empirismo e sua versão mais radical, o positivismo, levavam a filosofia da ciência a uma redução ao materialismo. O método fenomenológico representava uma novidade pelo fato de garantir tanto a objetividade existencial das coisas no mundo (real empírico), quanto à representação destas na subjetividade da consciência (ideal mental), elegendo um terceiro elemento neutro para o conhecimento, que é o conceito de constituição. Quando é o “outro” (indivíduo, comunidade, sociedade) o objeto, tal conhecimento só pode se dar pela intersubjetividade. É deste ponto que parte a pesquisa de Edith Stein: a empatia com via de acesso ao mundo do outro e modo de conhecimento de si mesmo.

Assim, examinaremos em primeiro lugar o tema da *Einfühlung* (empatia), como se dá na constituição da consciência a realidade do indivíduo como sendo também um si mesmo, ou um outro eu. Depois, na extensão deste tema através dos ensaios de psicologia, também as relações entre o indivíduo e a vida social (comunidade, sociedade, estado), cuja amplitude é vista em torno das vivências (*Erlebnisse*).

3.2.1. Empatia: Ipseidade e Alteridade

A reflexão sobre o tema da *Einfühlung* (empatia) aponta, filosoficamente, à questão da *ipseidade* (*ipsum*, idem) e da *alteridade* (*alter*, outro), ou seja, da identidade de si frente à diferença do outro, que constantemente o ser humano se propõe à consciência. Esta questão tem suas raízes desde a reflexão clássica do pensamento grego quanto à determinação dialética entre o *ser* e o *não-ser*. Platão, no *Sofista*, 240 define o não-ser como a alteridade; e Aristóteles, na *Metafísica*, 14 1089a 15, diz que a relação entre o ser (*ón*) e o não-ser (*mé-ón*) é a causa da multiplicidade das coisas. Para Husserl em *A Ideia da Fenomenologia* (2000) a percepção do outro se dá pela experiência de sua presença existencial corporal. Heidegger, em *Ser e tempo*, I 4 §26-27, pressupõe que o *dasein* (indivíduo existente) se constitui na cotidianidade do mundo sempre nos dois modos de ser: como *ser-si* (si-mesmo) e como *ser-com* (com outrem). Para Edith Stein, na *Introducción a la filosofía*, I c 7, a mesmidade (*ipseidade*) e a alteridade se dão na

intersubjetividade. Fenomenologicamente, a reflexão indicará a possibilidade de conhecimento da subjetividade através da intersubjetividade. Psicologicamente nesta obra apontará para a realidade de um “outro em nós”, no centro da estrutura da personalidade (si-mesmo).

Quanto à escolha do tema da empatia, na sua autobiografia afirma:

A questão agora era saber sobre qual tema eu queria trabalhar. Isso não me causou nenhum embaraço. [...] Para tanto, um pressuposto requerido era ter uma experiência dos outros indivíduos. Husserl chamava essa experiência de empatia, em conexão com os trabalhos de Theodor Lipps, mas não explicitava em que ela consistia (STEIN, 1939/2018, p.345).

E sobre a questão da intersubjetividade:

Duas coisas se encerram na ‘intersubjetividade’ da experiência: que a experiência do mundo exterior inclui a existência de outros sujeitos ‘experimentantes’ – pelo menos, a possibilidade de tal existência -, e ademais, que o conteúdo da experiência, apesar de diferenças individuais, é um conteúdo idêntico (STEIN, 1931/2005c, p.748).¹¹⁸

Edith Stein no desenvolvimento da questão da empatia em sua tese propõe logo no início: “Na base de toda controvérsia sobre a empatia subjaz um pressuposto tácito: nos estão dados sujeitos outros e suas vivências” (STEIN, 1916/2005a, p.79).¹¹⁹ Isto equivale a colocar como hipótese a verificação do conceito do que é a empatia e de como ela pode servir de meio de conhecimento do outro que se dá independente de mim.

Portanto, nada mais preciso em linguagem fenomenológica do que os termos desta proposição, conforme destacados propositalmente em *itálico*. Em primeiro lugar: “nos são *dados*”, ressalta o conceito-chave da *intencionalidade*, que pressupõe o “dar-se” imediato da coisa percebida numa dupla via (atravessamento) na direção da intenção (*intentio*) da consciência: do sujeito ao objeto, do objeto ao sujeito. Em segundo, “sujeitos *outros*” (alheios) evoca o conceito de *constituição* na consciência do mundo das coisas mesmas, ao colocar na forma inversa o foco da questão no outro (*alter*), no diferente, que se “*presenta*” como um *dasein* (ser-aí) tal como um “outro eu”. E em terceiro: a expressão “e suas *vivências*” convoca o conceito da *intersubjetividade* como

¹¹⁸ “Dos cosas se encierran en la ‘intersubjetividad’ de la experiencia: el que experiencia del mundo exterior incluye la existencia de otros sujetos ‘experimentantes’ – por lo menos, la posibilidad de tal existencia -, y además, que el contenido de la experiencia, a pesar de diferencias individuales, es un contenido idêntico” (STEIN, 1931/2005c, p.748). (Tradução nossa).

¹¹⁹ “En la base de toda controversia sobre la empatía subyace un presupuesto tácito: nos están dados sujetos ajenos y sus vivencias” (STEIN, 1917/2005a, p.79). (Tradução nossa).

meio de conhecimento, empurrando o “eu” para a necessária vivência (*Erlebnisse*) relacional com este “outro” dado, ou seja, os “outros eus” se apresentam da mesma forma com seus modos próprios de ser.

Como em fenomenologia tudo acontece na consciência, então, aqui recolocamos a tese central deste expressivo tema da *Einfühlung*, que vimos como diferencial na consideração da subjetividade por Edith Stein (1916/2005a, p.173): “a consciência como correlato do mundo de objetos não é natureza, senão *espírito*”.¹²⁰ A consciência enquanto espírito se constitui em “atividade espiritual” por excelência do sujeito humano. Não que a consciência não faça parte da natureza do ser humano, mas que não é meramente uma “epifania” (1931/2005c, p.744) da evolução natural. Em seguida, propõe Stein (1916/2005a, p.173): “No momento vamos comprovar até que ponto o espírito se desvela em nossa constituição de indivíduo psicofísico”.¹²¹ Assim, o indivíduo psicofísico será o conteúdo descritivo de seu roteiro de investigação em todas as obras selecionadas para este capítulo.

E o que é *Einfühlung*, a empatia? A raiz grega do termo, *én-pátheia*, indica a vivência de um “sentimento” (*páthos*, sentir) em direção “para dentro” (*én*, em/dentro) da subjetividade (*hypokéimenon*) de um “sujeito”, que, conforme o sentido duplo da intencionalidade pode ser mutuamente tanto “para dentro do sujeito-eu” como “para dentro do sujeito-outro”. O termo vem para o alemão como *Ein-fühlen*, no sentido de um “sentir com”. Conforme Patrícia Manganaro (2016, p.45s), o termo aparece na literatura alemã do século XVIII, como *hinein fühlen*, um “sentir por dentro, perceber interiormente”. Acontece que o termo grego *páthos* é uma das expressões universais intraduzíveis, tal sua importância e variedade de sentidos muito além de “sentimento”, pois traduz o próprio modo de ser da “alma” humana. A alma humana (*psychê/anima*) é toda sentimento/paixão/desejo/potência (*páthos*), a explosão de uma fonte de ser, o que nos autorizaria a pensar, como uma máxima amplitude, a empatia como um olhar e uma escuta para conhecer o dentro da alma humana.

Na estrutura do texto da tese, ao descrever o conceito de empatia e a essência dos atos empáticos, Edith Stein confronta o conceito com outras

¹²⁰ “la conciencia como correlato del mundo de objetos no es naturaleza, sino *espíritu*” (STEIN, 1917/2005a, p.173). (Tradução nossa).

¹²¹ “Por el momento vamos a comprobar hasta qué punto se há deslizado ya el espíritu en nuestra constitución del individuo psicofísico” (STEIN, 1916/2005a, p.173). (Tradução nossa).

pesquisas correntes na época, principalmente com as concepções de Theodor Lipps, Max Scheler e Münsterberg, entre outros. Antes de falar do conhecimento intersubjetivo do outro pela empatia, sente a necessidade de proceder a uma descrição do sujeito enquanto indivíduo psicofísico. A estrutura individual é descrita em termos de: eu puro, o fluxo de consciência, a alma e o corpo vivo. A partir daí, então, passa a transição para o indivíduo outro. Os sujeitos empáticos são compreendidos como pessoas espirituais, pois constituídas de espírito, além de alma e corpo. Por fim, apresenta a relevância da empatia para a constituição da pessoa própria e da relação de respeito ao outro indivíduo, à comunidade e à sociedade.

Edith recorda aos quarenta e oito anos em sua autobiografia (1939/2018, p.526) sobre sua defesa no dia 03 de agosto de 1916, depois de viajar a Friburgo onde lecionava Husserl, e o orgulho de ter sido aprovada com o máximo louvor na sua avaliação, à mais alta habilitação. Como já foi dito, um feito inédito em filosofia entre mulheres europeias. Na ocasião também Edith recebeu o honroso convite para ser assistente de Husserl, o que fez até 1918.

Para Angela Ales Bello (2014, p.54), Edith Stein se esforça por apresentar a empatia como um ato de vivência autônomo, onde os sujeitos empatizados mantêm suas individualidades, ligadas profundamente às próprias corporeidades, em clara diferença a um sentimento psicológico de proximidade ao outro como na abordagem da “simpatia reflexa” (Scheler), ou como uma atitude de fusão no outro como na teoria da “unipatia” (Theodor Lipps): “De fato, a constituição do indivíduo alheio a mim é a condição da constituição do indivíduo como tal: enquanto percebo o corpo do outro como meu semelhante, capto também a mim mesmo como semelhante a ele”. Juvenal Savian Filho (2014c, p.33) observa que empatia para Edith Stein tem o sentido de “atos nos quais é possível colher a experiência alheia mesma”, tal como um “dar-se conta”, um “notar” ao outro, mas enfatiza sempre o aspecto da percepção, ou seja, a empatia como um ato cognoscitivo e não meramente emocional. Para Patrizia Manganaro (2016, p.48), a partir da conceituação do sujeito psicofísico na empatia, “Edith Stein abre um caminho para o *personalismo fenomenológico* que levou a distingui-la: aquilo que particularmente lhe interessava era a descrição da relação interpessoal não dessemelhante da intrapessoal”.

Francesco Alfieri (2016, p.85) nota que no próprio termo *empatia* contém em seu composto as duas expressões-chaves que abrem e fecham o roteiro das investigações de Edith Stein sobre a pessoa humana, pois começa com a *Einfühlung* como o campo onde se constitui a estrutura da pessoa humana – o tornar-se si mesmo através do outro; e na sua raiz *Fühlen* aponta para o fecho de todas as suas obras – o sentir a si mesmo (em Deus).

De início Edith Stein (1916/2005a, p.79) coloca a empatia sob o foco do método fenomenológico: “Objetivo da fenomenologia é a clareza e, com ela, a fundamentação última de todo conhecimento”. E sobre este objetivo está posto seu objeto de estudo: *um outro está aí diante de mim*. Conforme Husserl, em fenomenologia deve-se por em dúvida a realidade existencial de qualquer objeto e, nisso, a verdade de seu conhecimento. De imediato, Stein se permite este método da dúvida sistemática para por em questão o conhecimento anterior de seu objeto de pesquisa. Entretanto, enquanto ser pensante, Stein (1916/2005a, p.80) afirma não poder duvidar de sua própria existência: “Não é indubitável que eu, este eu empírico, com nome e estado social, dotado de tais e tais propriedades, existe”. Stein (1916/2005a, p.80), como pessoa, também é parte da experiência da vivência: “Mas ‘eu’, o sujeito que vivencia, que contempla o mundo e a própria pessoa como fenômeno, ‘eu’ estou no vivenciar e só nele, e tão indubitável e incancelável como o vivenciar mesmo”. Mas, para buscar o sentido, pode continuar a perguntar: quem é o outrem? Como se dá sua vivência? Como é possível conhecer a essência *deste* outro? Em seguida especifica a proposição: “Mas o fenômeno da vida psíquica alheia está aí e é indubitável”.¹²² Então, neste propósito, qual o lugar e o sentido da *Einfühlung*?

Neste recorte, de saída vemos já colocado um primeiro problema conceitual husserliano sobre a ideia do *eu*, que será explicitado por ela um pouco mais adiante, na necessidade de diferenciar entre “eu, este eu empírico” (*ego*) que percebe, e “eu, o sujeito que vivencia” (Eu ou *Eu puro*). Pois, toda a vida da consciência pela percepção é feita por um eu.

¹²² “Objetivo de la fenomenología es la clarificación y, con ello, la fundamentación última de todo conocimiento” (STEIN, 1916/2005a, p.79). “No es indubitable que yo, este yo empírico, con nombre y estado social, dotado de tales y tales propiedades, existe”. “Pero ‘yo’, el sujeto que vivencia, que contempla el mundo y la propia persona como fenómeno, ‘yo’ estoy en el vivenciar y sólo en él, y tan indubitable e incancelable como el vivenciar mismo” (p.81). “Pero el fenómeno de la vida psíquica ajena está ahí y es indubitable” (STEIN, 1916/2005a, p.80;81). (Tradução nossa).

Edith diz que o que distingue este “outro” dado ou posto diante de mim é sua presença fenomênica como corporeidade, mas não em termos de “coisa física” (*Körper*), mas na forma de “corpo vivo” (*Leib*). Outro grande conceito que estará presente em todas as suas obras, que é esta distinção husserliana por termos alemães entre um corpo sensível “carne” (*Körper*) e um corpo consciente “vivo” (*Leib*), ou seja, uma forma psíquica em torno da estrutura física. Assim, o outro ante mim se apresenta como um fenômeno psicofísico.

Este não se dá como corpo físico, mas como corpo vivo sentinte¹²³ a que pertence um eu, um eu que sente, pensa, padece, quer, e cujo corpo vivo no está meramente incorporado ao meu mundo fenomenal, senão que é o centro mesmo de orientação de semelhante mundo fenomenal; está frente a ele estabelece relação comigo (STEIN, 1916/2005a, p.81).¹²⁴

De modo conciso e preciso, Edith Stein faz a colocação fenomenológica do problema à questão que envolve o tema, sob o seguinte intermeio:

Todos estes dados do vivenciar alheio remetem a um tipo fundamental de atos nos quais este vivenciar é apreendido e que agora, prescindindo de todas as tradições históricas que tem apego na palavra, designaremos como *empatia*. Compreender e descrever estes atos em grandes linhas deve ser nosso primeiro empreendimento (STEIN, 1916/2005a, p.82).¹²⁵

Dito desta forma, a empatia precisa ser colocada como mais um dos “atos da consciência pura”. Para compreender este ponto, melhor começar de modo prático. Para isso Stein propõe um exemplo: um amigo vem até mim e me conta que perdeu seu irmão e eu noto sua dor. Este fato pode estar impresso na expressão de seu rosto ou em suas palavras. Mas o que interessa não é a mera descrição do dado, senão antes pensar sobre o que é este *notar*?

Este notar se dá por vários modos. Primeiro, pela *percepção* externa. Por exemplo: examino a dor por suas várias formas de expressão na corporeidade do outro, às quais posso contemplar por quantos lados queira.

¹²³ Aqui preferimos, como a maioria dos comentadores, deixar o próprio termo em seu original “sentinte”, pois Edith Stein quer com isto acentuar a diferença na mesma estrutura entre o corpóreo (*körperlich*) e o corporal (*leiblich*).

¹²⁴ “Éste no se da como cuerpo físico, sino como cuerpo vivo sentiente al que pertenece un yo, un yo que siente, piensa, padece, quiere, y cuyo cuerpo vivo no está meramente incorporado a mi mundo fenomenal, sino que es el centro mismo de orientación de semejante mundo fenomenal; está frente a él y entabla relación conmigo (STEIN, 1916/2005a, p.81).

¹²⁵ “Todos estos datos del vivenciar ajeno remiten a un tipo fundamental de actos en los que este vivenciar es apreendido y que ahora, prescindiendo de todas las tradiciones históricas que tienen apego a la palabra, designamos como *empatía*. Comprender y describir estos actos a grandes líneas debe ser nuestro primer cometido (STEIN, 1916/2005a, p.82). (Tradução nossa).

A empatia não se prende ao caráter externo do fenômeno, a não ser pelo motivo que, pela percepção externa, comprovo que existe de fato um objeto mesmo aqui e agora. Segundo, o notar se dá pela *ideação* interna. Neste caso entram os conceitos husserliano de originariedade (se o objeto se dá de modo real presente) e não-originariedade (se o objeto se dá de modo imaginário) na consciência. No caso do exemplo dado, nada é mais originário do que a vivência mesma no caráter de sua presentificação. Terceiro, o notar também pode ser dar de modo *imaginário*, por uma recordação ou fantasia, de forma não-originária. Posso recordar uma alegria e vivenciar momentaneamente esta alegria de novo em minha consciência, mas o fato originário não está presente. Estes três graus do ato empático podem estar presentes a cada vivência ou somente um deles. Para Edith Stein, estes três graus conduzem ao conhecimento da vivência: 1º) a aparição da vivência; 2º) a explicitação plena desta; 3º) a objetificação compreensiva da vivência.

O que importa é o conhecimento e descrição da *vivência*. A essência está na vivência. Assim, a empatia é um tipo *sui generis* de conhecimento através da vivência de “atos experienciais”. Desta forma, o conhecimento da singularidade do outro pelo ato empático na vivência é tão mais original quanto mais esta experiência é captada pelo *Eu puro*,¹²⁶ ou seja, na consciência do sujeito do vivenciar. Podemos entender, com Stein, que não importa o tipo de sujeito que está na experiência, mas a consciência da vivência desta experiência empática.

Para defender a sua proposição sobre a empatia como um ato da consciência da vivência, Edith Stein faz antes um debate entre vários tipos de teorias sobre a empatia conforme a compreensão de alguns pensadores. Theodor Lipps é o teórico mais dedicado ao tema da empatia com o qual Edith Stein concorda em vários pontos. Concorda com Lipps no sentido de que a empatia seja um “consentir” e também um “dar-se simbólico”, mas discorda de sua ideia de que neste ato haja uma unidade entre os sujeitos empatizados e uma possibilidade de um vivenciar completo da situação do outro, o que Lipps chama de “sentir a uma”, pois Stein quer enfatizar que ambos mantêm a interdependência entre si, porque o “eu” e o “tu”, ainda que formem um “nós”, permanecem isolados. Depois, Stein fala sobre a colocação feita por Moritz

¹²⁶ O *Eu puro* é um dos principais conceitos de Husserl e que Edith Stein usa em todas as suas obras e ao qual fará uma primeira conceituação mais à frente nesta obra da *Empatia* (III, §1, p.118ss).

Geiger sobre a diferença entre o “saber” (representação) e o “vivenciar” (atualidade) produzidos na empatia. Ela critica esta posição dizendo que ambos se dão na percepção. Acerca das discussões teóricas sobre como se efetua na mente a empatia, Edith Stein critica outras três teorias: a imitação (o gesto de imitação imediata pelo outro), a associação (a imagem como o gesto alheio se reproduz), e a inferência por analogia (por analogia entre o corpo próprio e o alheio). Por fim, Stein critica a posição de Max Scheler da empatia como a “percepção interna” de um sentimento reflexo (simpatia), para o qual o eu do outro é percebido igual ao eu próprio.

Edith reitera que a empatia é um ato cognoscitivo (de razão) da consciência que respeita a individualidade do outro. E, quando fala pela primeira vez de Deus, ela usa uma impressionante analogia entre o ato empático de Deus em relação com o homem.

Assim apreende o homem a vida anímica de seu próximo, mas assim apreende também, como crente, o amor, a cólera, o mandamento de seu Deus; e não de modo diferente pode Deus apreender a vida do homem. Deus, enquanto possuidor de um conhecimento perfeito, não se engana sobre as vivências dos homens como os homens se enganam entre si sobre suas vivências. Mas tampouco para Ele chegam a ser próprias as vivências dos homens, nem adotam o mesmo modo de dar-se (STEIN, 1916/2005a, p.88).¹²⁷

Deste modo considera a empatia como o conhecimento do outro, como se constitui na consciência do eu, através da vivência. Surge então o problema da constituição, ou seja, a questão de responder a pergunta sobre como se constitui objetivamente na consciência o indivíduo psicofísico pessoal semelhante. Filosoficamente isto se refere a considerar a constituição dos objetos transcendentais no dado imanente da consciência, ou seja, considerar a constituição da pessoa na consciência. Edith descreve, assim, o *eu através do outro*, a partir dos conceitos de eu puro, fluxo de consciência, alma, corpo vivo e constituição do outro.

Para considerar a constituição do indivíduo psicofísico começa pela conceituação do **eu puro** (§1). Na obra da tese, Stein (1916/2005a, III, §1, p.118) faz uma primeira conceituação usando a dialética de Lipps sobre a

¹²⁷ “Así apreende el hombre la vida anímica de su prójimo, pero así apreende también, como creyente, el amor, la cólera, el mandamento de su Dios; y no de modo diferente puede Dios apreender la vida del hombre. Dios, en cuanto poseedor de un conocimiento perfecto, no se engaña sobre las vivencias de los hombres como los hombres se engañan entre si sobre sus vivencias. Pero tampoco para Él llegan a ser propias las vivencias de los hombres ni adoptan el mismo modo de darse” (STEIN, 1916/2005a, p.88). (Tradução nossa).

“constituição do Eu pelo Outro”. Na obra *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología...* (1922/2005b, II, §1, p.236-240) fala no sentido de uma “realidade transcendente”, um “absoluto” da pessoa. Em *Introducción a la filosofía* (1931/2005c, II, a, 1, p.778-780), como representando a “própria consciência” no sentido husserliano.¹²⁸ E em *La estructura de la persona humana* (1932/2007a, VI, II, 2, p.94-96), no sentido da identidade de si ou “mesmidade” (*ipseidade*). Mas, esta identidade de si (*mesmidade/ipseidade*), que se constrói frente (contraste) ao outro, só se produz “quando este outro está dado” como “outro” (*alteridade*), quando o outro se posta a mim: “E esta alteridade se manifesta no modo de dar-se; ele se mostra como um outro de mim tanto quanto me está dado de outra maneira que ‘eu’; por isso é um ‘tu’, mas se vivencia tal como eu me vivencio, e por isso é um ‘tu’, um ‘outro eu’”.¹²⁹

Desta maneira, o eu não experimenta uma individualização no mesmo modo que o outro lhe está em frente, senão que sua individualidade ou, por dizer melhor (porque a isto devemos reservar a designação ‘individualidade’ para algo distinto), sua mesmidade (*ipseidade*), se ressalta frente à alteridade do outro (STEIN, 1916/2005a, p.118).¹³⁰

¹²⁸ O conceito do *Eu puro* é central na filosofia de Husserl, mas é um conceito complexo. Para Husserl é possível se alcançar um “estado mental puro” de pensamento isento de prévias elaborações, através da redução, e enxergar o verdadeiro “*dar-se em si puro*” das coisas na consciência. Portanto, num primeiro momento o conceito surge como **evidência**, ou, um absoluto da *cogitatio* (HUSSERL, 2000, p.90). Husserl (1975, p.143) observou que isto era o que Descartes tinha objetivado alcançar como a *res cogitans*, por isso nas *Meditações Cartesianas* desenvolve o conceito da **intuição** como “atos do entendimento puro” e próximo ao sentido da “intuição intelectual” dos místicos, e que não vem pelo entendimento, mas pelo puro perceber. Posteriormente, segundo Ales Bello (2016, p.33), em *Ideen I e II*, Husserl desenvolve o conceito de *Eu puro* juntamente com o de **constituição** da consciência. Para Husserl, então, o *Eu puro* é o *ego cogito* cartesiano. Jean-Paul Sartre, em *A Transcendência do Ego* (2013, p.15-24) critica esta ideia em Husserl, para afirmar que há uma “consciência transcendental reflexiva” (conforme Kant), que se constrói a partir da relação do sujeito com o mundo, mas não há um *Eu puro* como constituinte absoluto (inato) da consciência e percepção. Husserl fazia também uma diferenciação entre o “eu psíquico” (eu empírico) e o “eu puro” (eu consciente). Esta é uma questão crucial para a psicologia, mas de modo semelhante a esta consideração da estrutura da pessoa humana, como já afirmamos, somente a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung absorve esta diferenciação husserliana entre *ego* (centro da consciência) e *ego cogito* (centro da personalidade).

¹²⁹ “Ante todo, sólo que él es ‘él mismo’ y ningún otro. Esta ‘mismidad’ está vivenciada y es fundamento de todo aquello que es ‘mío’. Naturalmente, se produce relieve frente a otro sólo cuando otro está dado”. “Y esta alteridad se manifesta en el modo de darse; el se muestra como un otro respecto a mí en tanto que me está dado de otra manera que ‘yo’: por eso es un ‘tú’; pero se vivencia tal como yo me vivencio, y por eso es el ‘tú’ um ‘otro yo’” (STEIN, 1916/2005a, p.118). (Tradução nossa).

¹³⁰ “De esta manera, el yo no experimenta una individualización en tanto que otro le está enfrente, sino que su individualidad o, por decirlo mejor (porque aún debemos reservar la designación ‘individualidad’ para algo distinto), su mismidad, se resalta frente a la alteridad del otro” (STEIN, 1916/2005a, p.118). (Tradução nossa).

O próximo conceito é o de **fluxo de consciência** (§2),¹³¹ no sentido de que, como a intencionalidade é um ato contínuo de foco sobre as coisas, a consciência perceptiva liga os eventos isolados da cotidianidade numa *unidade* de significação do sujeito.

Nesta obra estes conceitos são ainda embrionários e objetivos. Quanto à **alma**, ou psique (§3), ela é o anímico que está “subjacente” às correntes de vivências da consciência, dando motivação à percepção, energia à ação e sensibilidade aos sentidos. A estrutura peculiar da unidade anímica depende do conteúdo peculiar da corrente de vivência e vice-versa.

Reconhecemos a alma como uma unidade substancial que se constitui – de modo análogo à coisa física – a partir de elementos categoriais. [...] Entre estes elementos categoriais estão também aqueles que, mais além da alma isolada, apontam para conexões com outras unidades, sejam psíquicas ou físicas, a efeitos que ela exerce e padece. Também ‘causalidade’ e ‘mutabilidade’ se encontram entre as categorias psíquicas. Esta unidade substancial é ‘minha’ alma quando as vivências nas quais se manifesta são ‘minhas’ vivências, atos nos quais vive meu eu puro (STEIN, 1916/2005a, p.120).¹³²

Em o **eu e o corpo vivo** (§4), Stein tenta responder à pergunta: como se constitui meu corpo vivo para mim na consciência? Em resposta ela vai falar primeiramente dos sentidos, como os principais meios de acesso da consciência ao mundo. O *corpo vivo (Leib)* é o “corpo psíquico”, é o meu corpo carne (*Körper*) como está dado na consciência, de modo que sempre está aqui em mim, na consciência, e só é variável dentro de estreitos limites. O mediador entre o corpo carne (*Körper*), regido pelas sensações, e o corpo vivo (*Leib*), regido pela consciência, é o eu psíquico (empírico). Entre este eu e as sensações há uma constante relação de separação e aproximação. O corpo vivo é constituído de duas maneiras: como corpo vivo sentinte (percebido corporalmente) e como corpo físico (objeto no mundo). Na consciência há um “ponto zero de orientação”, não localizável, porém constante enquanto função de ordenação da percepção corporal. Nesta relação entre consciência, eu e

¹³¹ Os textos trazem sempre “corrente de consciência”, ao que preferimos traduzir por “fluxo”, por parecer menos ambíguo.

¹³² “Reconocemos el alma como una unidad substancial que se constituye – del todo análogamente a la cosa física – a partir de elementos categoriales; [...] Entre estos elementos categoriales están también aquellos que, más allá del alma aislada, apunta a conexiones con otras unidades, sean psíquicas o físicas, a efectos que ella ajerce y padece. También ‘causalidad’ y ‘mutabilidad’ se encuentran dentre las categorias psíquicas. Esta unidad substancial es ‘mí’ alma cuando las vivencias en las que se maniesta son ‘mís’ vivencias, actos en los que vive mi yo puro” (STEIN, 1916/2005a, p.120). (Tradução nossa).

corpo vivo é que se dá o processo psicofísico de percepção. Por exemplo: tocamos na mesa. Neste ato não só vemos a mesa, e sentimos sua dureza, como também “vemos” a sua dureza. Da mesma forma, há identificação entre o corpo físico que é movido e o corpo vivo que sente o movimento.

De forma análoga, há uma relação direta entre o corpo vivo e os sentimentos: “As sensações emotivas ou sentimentos sensíveis são inseparáveis das sensações que as fundam”, assim “os sentimentos comuns são sempre vivenciados como provenientes do corpo vivo”. (STEIN, 1916/2005a, p.129).¹³³ Da unidade de alma e corpo vivo advém a causalidade psicofísica, das ações, movimentos e expressões. O que faz estas ligações é o sentimento, mas sentimento aqui é visto estritamente como expressão psicofísica de energia, realizações e sintomas, ou seja, a psique é considerada como o anímico, a potência que anima o corpo.

Em termos estritamente psicobiológicos, as considerações conceituais de Stein sobre sentimento, expressão e vontade nas relações entre eu, alma e corpo vivo, são o que poderia ser também chamado de dinâmica pulsional, porque são descrições somente psicofísicas nos limites entre o somático e o anímico. No sentido pulsional, então, o sentir exige um expressar. A expressão do querer e do tender, entretanto, em termos de nossa civilização, necessita ser limitado, reprimido ou direcionado pela consciência em sua realização. Edith Stein (1916/2005a, p.137) afirma: “é comum a ambos, ao querer e ao tender, a capacidade de valer-se da causalidade psicofísica; ademais, somente do eu que quer (volente) se pode dizer que é senhor do corpo vivo”.¹³⁴

Após fazer esta caracterização e tomando o indivíduo psicofísico como base, usa este modelo para uma transposição à compreensão do **indivíduo outro** (§5). Primeiro, pela dimensão corporal, onde o outro também é um corpo vivo, e do mesmo modo existem os campos de sensações do outro. As relações empáticas, também, se dão como sensações empatizadas ou uma “empatia de sensações”, pois somente pelo encontro de corpos vivos se pode empatizar. O corpo do outro, como corpo físico, é um objeto no espaço e no tempo; mas quando o reconheço como corpo vivo obtenho uma nova imagem

¹³³ “Las sensaciones emotivas o sentimientos sensibles son inseparables de las sensaciones que las fundan”. “Los sentimientos comunes son siempre vivenciados como proviniendo del cuerpo vivo” (STEIN, 1916/2005a, p.129).

¹³⁴ “Es común a ambos, al querer y al tender, la capacidad de valerse de la causalidad psicofísica; sin embargo, sólo del yo volente se puede decir que es señor del cuerpo vivo” (STEIN, 1916/2005a, p.137). (Tradução nossa)

do mundo, e o corpo vivo deste outro passa a ser um novo “ponto zero de orientação” espacial. A imagem do mundo que eu empatizo como do outro modifica minha orientação quanto mais reconheço a condição do corpo vivo do outro e este fato enriquece minha imagem do próprio mundo. Quer dizer que a relação empática também proporciona o conhecimento do mundo pela intersubjetividade. Na relação empática intersubjetiva o outro é percebido com as mesmas características de mobilidade e vivências psíquicas, formando um corpo vivo em comum na relação. Os afetos, como causalidade psicofísica emanada da livre ação do corpo vivo do outro, também enriquecem a sincronia da experiência da relação viva mútua.

O corpo vivo do outro também é portador de fenômenos de expressões. Há várias linguagens nas expressões neste “co-vivenciar”, quer sensíveis, sintomáticas ou simbólicas. Por exemplo: uma expressão de tristeza está dada no semblante do outro a qual vivencio. Os símbolos são intermediadores dos significados das vivências empáticas, tanto na forma das palavras como nos hábitos do outro. O corpo vivo e a alma das palavras constitui uma unidade de significação e tornam a própria relação empática como simbólica. Assim, se alguém me diz que está triste posso entender o sentido de suas palavras. Por meio das expressões significativas, aspectos da subjetividade do outro se mostra através das linguagens simbólicas manifestas da relação empática. Desta forma, o conhecimento da subjetividade do outro através da intersubjetividade da relação empática exige uma hermenêutica destas expressões.

Após esta caracterização, Edith Stein passa a aplicar o conceito de empatia à compreensão das **peçoas espirituais** (IV, §§1-9). O conceito de espírito é o objetivo final da caracterização do indivíduo psicofísico para tratá-lo como “sujeito espiritual” num “mundo de valores”. Desta forma, a empatia é um ato espiritual. Para Edith Stein (1916/2005a, p.173) a espiritualidade é a própria vivência da consciência que orienta o pensamento, a vontade e a ação da pessoa e é o que caracteriza a singularidade do ser humano, dizendo que a consciência é espírito. Para ela, as ciências do espírito (relativas hoje às ciências humanas), que tratam de disciplinas da cultura, tais como a língua, a arte, a história nascem da compreensão das “obras do espírito” humano. Assim, a empatia serve também, em última instância, ao estudo antropológico.

O sujeito espiritual, entrelaçado de sentido, é o que denominamos *pessoa*. O que caracteriza a vida espiritual das pessoas são as motivações que as movem conscientemente a agirem livres no mundo. As motivações das pessoas são sentimentos como “estados de ânimo” que tem em si um peso ou valor, que dá qualidade, positiva ou negativa, às vivências. Esta qualidade é dada pelo *querer*, pois este está no centro do eu e é realizado na forma do *cogito* ou da deliberação consciente da ação. O que caracteriza a pessoa humana, enquanto sujeito espiritual é o caráter de sua liberdade, um sujeito que *sabe, quer e pode agir*.

Em Stein, a doutrina da pessoa se caracteriza pela existência do espírito, pelo qual pode agir livremente, e as propriedades (valores) pessoais se descobrem pelo vivenciar empaticamente. Neste ponto, pela primeira vez, entre os conceitos de alma e pessoa, Edith Stein (1916/2005a, p.193) fala de um núcleo estruturante da pessoa humana: “Não só é que a estrutura categorial da alma como alma deve permanecer conservada; também dentro de sua forma individual damos com um núcleo imutável: a estrutura pessoal”.¹³⁵

A filósofa conclui o texto *Sobre el problema de la empatía* enfatizando o ponto culminante de sua reflexão entre o eu e o outro: a possibilidade do conhecimento do outro serve de valor de *alteridade* para que a *ipseidade* não se torne solipsismo. É neste momento que entra a questão decisiva do *sentido* como desenvolvimento de autoconsciência: “Com isto vem dado, a par do *autoconhecimento*, um importante meio auxiliar para a *autoavaliação*”.

O sentido, então, é a espiritualidade da *autoconsciência* de um espírito em si orientador da vida, E de modo novamente surpreendente e antecipatório, Stein (1916/2005a, p.201) diz: “exitiram homens que acreditaram experimentar a ação da graça divina numa mudança repentina de sua pessoa, outros que se sentiram guiados em seu agir por um espírito protetor”.¹³⁶

Pode-se observar, assim que, mesmo ainda insipiente, o conceito de espírito está no centro do interesse de Edith Stein desde o começo de suas pesquisas sobre a pessoa humana, mostrando que a espiritualidade é o cerne da busca de seu pensamento.

¹³⁵ “No sólo es que la estructura categorial del alma como alma debe permanecer conservada; también dentro de su forma individual damos con un núcleo inmutable: la estructura personal” (STEIN, 1916/2005a, p.193). (Tradução nossa).

¹³⁶ “Con ello viene dado, a la par que el *autoconocimiento*, un importante medio auxiliar para la *autoavaliação*”. “Ha habido hombres que creyeron experimentar la acción de la gracia divina en un cambio repentino de su persona, otros que se sintieron guiados en el obrar por un espíritu protector” (STEIN, 1917/2005a, p.201). (Tradução nossa).

3.2.2. Psicologia: Indivíduo e Comunidade

Há certo esboço de pesquisa lançado na obra *Sobre el problema de la empatía*, cujo roteiro segue sendo aprofundado cada vez mais na pesquisa nas próximas obras de Edith Stein. O tema da empatia é a chave geral para o conhecimento da subjetividade do sujeito humano, através da intersubjetividade, e põe a *vivência* como modo de conhecer, com reflexos psicológicos e sociológicos sobre o indivíduo e a comunidade, pois o *sujeito* se constitui em dialética com o *outro* numa contínua e mútua individuação. Aliás, isto se constitui nos dois pilares sobre os quais se apoia o processo da individuação: o *ser-si* e o *ser-com*, a construção da ipseidade e da alteridade, no individual e no coletivo.

A grandeza da abordagem steiniana da individuação é exatamente o valor que deposita sobre o aspecto coletivo, social e organizacional (sociedade e estado), mas principalmente no modo comunitário da vida social onde as vivências em grupo acontecem mais imediatamente e onde a consciência (espírito) se constrói mais facilmente. Talvez este seja o aspecto mais carente e dissolvido hoje na pós-modernidade, apesar da vida cada vez mais concentrada em metrópoles.

As pesquisas que seguem depois da sua tese de doutorado são uma abordagem muito importante de psicologia para a época, uma vez que esta estava se inaugurando, em tempos germinais de psicodinâmica freudiana e junguiana, gestalt e behaviorismo, uma ciência ainda carente de fundamentação filosófica, aqui, de modo inédito e estritamente sob aplicação do método fenomenológico em dois primorosos ensaios, Edith Stein primeiro reforça sua iniciativa de descrever em todos os aspectos a constituição do indivíduo, depois aplica o modelo de unidade do indivíduo à constituição da vida social em comunidade.

O texto das *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften (Contribuições para a fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito)* é composto do ensaio *Psychische Kausalität (Causalidade Psíquica)* escrito ano seguinte à publicação da tese em 1918, e do ensaio *Individuum und Gemesinschaft (Indivíduo e Comunidade)*, escrito na sequência em 1919. O contexto é o mais promissor e entusiasta possível para Edith Stein, pois não só havia

defendido uma tese inédita com avaliação máxima, como está agora como assistente do mestre, organizando o segundo volume da obra máxima de Husserl (*Ideen II*), que apesar de ter sido publicada após 1928 foi sua expansão na essência da filosofia fenomenológica, além de tocar em temas emergentes da psicologia como a difícil questão da causalidade psíquica.

Em sua autobiografia (1939/2018, p.90), apresenta uma sua autoavaliação psicológica, olha para si desde a infância: “Fora da escola, eu era em geral muito calma e discreta, a ponto de a família toda notar. Esse comportamento era devido ao meu desejo de viver voltada para o meu mundo interior”.

Edith Stein é bastante acadêmica nesta obra de filosofia da psicologia. A dificuldade de se sintetizar tão rico assunto de um denso texto em pouco espaço exige a escolha das palavras. Na *Introdução* ela propõe uma grande questão: a vida psíquica do homem, em sua totalidade ou em parte, se encontra integrada na grande conexão causal da natureza? Se a consciência é espírito, o psiquismo é natural?

Dado que o homem é constituído tanto de liberdade como de necessidade, quanto à gestão de sua vontade, é de se colocar para a reflexão no que se constitui de fato a singularidade humana? Entre a natureza do psíquico (o anímico de corpo-alma) e a natureza do espiritual (consciência-espírito), o que é singular no humano?

Quais as conexões entre o somático e o mental? Quais as possibilidades e os limites causais do físico e do psíquico? O que é o psiquismo ou qual a natureza do psíquico? Ou, antes de tudo, o que é isto - a *psychê*? Esta era a grande pergunta dos pensadores gregos sobre a natureza do ser humano. Este termo grego, transliterado *psychê*, é traduzido por “alma” (antiguidade), ou “mente” (modernidade), ou simplesmente “psique” (sentido lato).

Apesar de o assunto pertencer ao campo da psicologia como ciência, na verdade o tema exige uma reflexão filosófica. Por isso, Stein fala da crítica que o filósofo moderno David Hume (1711-1776) fez sobre a impossibilidade de se poder conhecer a causalidade dos objetos da natureza (incluindo a causalidade psíquica) e de como isso se encerrou no âmbito da subjetividade após a confirmação desta tese por Kant, mesmo que ela não tenha sido provada. O debate em questão por estes filósofos é sobre a teoria

da consciência, sua origem e conexão com a realidade física, uma vez que, ao observador ingênuo, há uma vinculação causal na natureza. Para Stein, realmente a colocação de Hume tem razão em mostrar um hiato entre a consciência e a natureza, porém o método correto, segundo ela, terá de levar em conta a descrição do fenômeno como ele se apresenta na consciência. A diferença entre a fenomenologia e a psicologia, segundo Stein, é a diferenciação que Husserl faz entre a consciência e o psíquico: a *consciência* é um fenômeno puramente humano enquanto um absoluto ontológico, e o *psíquico* é um fenômeno comum aos seres vivos enquanto um anímico natural. Aqui devemos lembrar, novamente, o fato de Stein considerar a consciência como ontológico (espírito) e não como fenômeno da natureza.

A proposição de uma separação entre *consciência*, como uma espécie de “tela de representações”, e *psique*, como uma força anímica natural da vida, como Stein parece colocar aqui, com base em parte no vitalismo de Henry Bergson, a quem faz referência, e em parte na fenomenologia de Edmund Husserl, é de certa forma complexa e exige reflexão cuidadosa. A consciência como espírito, integra-se mais à teologia; a psique enquanto o anímico se aproxima mais de uma psicologia biologicista. A questão é saber se esta separação é mesmo possível e como ela pode contribuir para a psicologia enquanto ciência e para uma visão de unidade do ser da pessoa.

A primeira descrição da causalidade psíquica é colocada sobre as **vivências puras na corrente da consciência** (I, §§1-4), como um fluxo contínuo de elaboração do devir. Esta elaboração se dará, primeiro, através da argumentação de que a consciência é constituída de um fluxo intencional contínuo de projeção no mundo da natureza e de percepções dos fenômenos desta natureza em sua representação. E, segundo, que é função da consciência dar uma unidade de sentido à corrente dos diversos gêneros das vivências, através do eu. Em terceiro, que se forma uma espécie de “campo vivo” de contato associativo contínuo na “coincidência” entre a consciência e a natureza, ou entre o sujeito e o objeto. Em quarto modo, que se forma uma mutualidade causal nestas vivências, ou uma mútua influência entre causa e efeito, onde o mundo do sujeito (o acontecer causante) e entre o mundo do objeto (o acontecer causado) na intencionalidade das vivências se inter cruzam.

A ideia fenomenológica da consciência como uma “corrente contínua” de percepção é tomada por Husserl (e Stein) em analogia à matemática, onde se sabe que uma linha reta constituída de infinitos pontos é captada pela percepção como uma linha contínua. Desta forma, também a consciência seria a unidade de uma cadeia de partículas de vivências. Para Edith Stein (1922/2005b, p.226), no tempo subjetivo, um evento segue ao outro, e mesmo as vivências não captadas pelo foco da consciência estão sendo também percebidas e mantidas na corrente (ou seria o subconsciente?): “falamos de *unidades na corrente*, que em uma fase começam de novo, seguem continuamente, mesmo que sua parte transcorrida se mantenha viva, e finalmente chegam a um fim, ainda que depois desta determinação sigam conservando-se”.¹³⁷

Entre os gêneros de vivências estão as conexões do sistema sensorial-perceptivo como um “campo” continuamente ligado entre o corpo vivo e o mundo, ainda que grande parte destas vivências sensoriais não estejam o tempo todo no foco da consciência: “Podemos dizer também que a corrente é *uma só*, porque brota de um *único eu*”.¹³⁸ O eu é o centro irradiador da consciência, agregador das percepções e doador de sentido às vivências. A intensidade dos impulsos das vivências no contato entre o sujeito e o objeto determina o tipo de gozo ou sofrimento resultante no sentimento vivido. A tese de Edith Stein, tomando a analogia de causa e efeito entre o físico e o psíquico, é que semelhantemente à causalidade mecânica física, a vivência de uma sensação-sentimento – que forma um complexo – faz efeito em todo o ser do indivíduo. Logo, se a causalidade psíquica advém da alma (*psychê*), e se uma vivência não pode não causar, então quanto maior a intensidade de alma na vivência fática da vida maior também a causalidade de sentido na consciência do sujeito.

A segunda descrição da causalidade psíquica é colocada sobre a **realidade psíquica** (II, §§1-3), como uma rede de significações de sentido que formam a subjetividade do sujeito. O primeiro argumento para isto é que o psíquico (consciência) gera a energia vital (energia psíquica). Nisto, o

¹³⁷ “hablamos de *unidades en la corriente*, que en una fase comienzan de nuevo, siguen continuándose, mientras que su parte transcurrida se mantiene viva, y finalmente llegan a un fin, aunque después de esa terminación sigan conservándose” (STEIN, 1922/2005b, p.226). (Tradução nossa).

¹³⁸ “Podemos decir también que la corriente es una sola, porque brota de un único yo” (STEIN, 1922/2005b, p.228). (Tradução nossa).

“mecanismo psíquico” internamente é gerido pelo eu, no centro da consciência. O segundo argumento, no mesmo sentido, é que a energia vital (psíquica) é a fonte das vivências, determinando suas intensidades e uma reserva original de energia. O terceiro argumento se coloca em torno de “leis causais” e “determinações do psíquico”. Neste sentido, apesar de haver outras especificidades nas condições de determinabilidade, Stein (1922/2005b, p.246) afirma que a lei geral é: *todo acontecer psíquico está condicionado de modo causal*. Como já dito, esta causalidade se dá mutuamente das vivências (ato) à energia vital (potência) e vice-versa. Portanto, o psíquico é causal da vida fática.

A apresentação deste ponto tem semelhança com a psicologia psicanalítica quanto ao uso da analogia da dinâmica da física mecânica. No “mecanismo psíquico” de Edith Stein, a “energia psíquica” (conceito tomado de Lipps) advém de excitações ou estímulos senso-perceptivos (impulsos) emanados do corpo vivo (*Leib*), captados pela consciência e orientados pelo eu puro. Como já dito, o eu puro é transcendente (ontológico) ou um absoluto da consciência, e não o eu empírico. Portanto, o eu puro não é o ego psicanalítico; o ego psicanalítico talvez possa ser comparado ao ego empírico (psíquico). Stein trabalha com a proposição husserliana de uma distinção de funções entre a consciência e o psíquico. Para Stein, o psíquico é o anímico, a vitalidade do corpo, da mesma forma que a *psychê (anima)* para a tradição aristotélica é de cunho biológico. A consciência, por sua vez, parece ser pensada como uma tábula de percepções.

Segundo Edith Stein (1922/2005b, p.239): “Na causalidade fenomênica da esfera da vivência se manifesta a causalidade real do psíquico”. E que: “todo o acontecer causal psíquico pode conceber-se como uma transposição da energia vital à ação atual do vivenciar” (1922/2005b, p.241). Desta forma, o fundamento da existência depende da energia vital. Há também aqui uma concepção de conservação de energia. Cada conteúdo das vivências tem uma “receptividade” pelo eu e um gasto energético; portanto, quanto maior a receptividade, menor o gasto de energia, e maior a conservação: “Por meio do ‘exercício’, por meio do ‘hábito’, se vai formando uma receptividade para estes conteúdos determinados, parte da energia vital se faz fixa – por assim dizer –

para uma atividade em uma direção determinada” (1922/2005b, p.245).¹³⁹ Portanto, a validação empírica da energia vital é dada pela experiência.

A terceira descrição da causalidade psíquica é sobre a **vida espiritual e a motivação** (III, §§1-4), no sentido de provar que a vida espiritual é o livre agir da motivação consciente. Para isto, a argumentação se faz, primeiro, pela tese de que a motivação é a lei fundamental da vida espiritual. Vida espiritual aqui não é necessariamente a religiosa, mas a consciência como espírito. Segundo, que a motivação toca no âmbito da tomada de conhecimento, na intencionalidade do “voltar-se para”, ou seja, na tomada de consciência do objeto e conteúdo da vivência. Então, em terceiro, tal conhecimento e direção da intenção pulsional exige a tomada de posição, quer com aceitação ou recusa. Em tudo, este processo do sentir, do pensar e do agir depende da consciência. Por isso, o quarto argumento se mostra como o alvo (*télos*) deste ensaio que é mostrar que a espiritualidade da pessoa se caracteriza pela *liberdade*, ou pelos *atos livres*. Fica claro ao sujeito livre e consciente, que o sentido fica a cargo da boa direção de seu vivenciar.

Para Edith Stein (1922/2005b, p.252) a consciência é intencional (dirigida para algo) e o eu é focal (dirige a mente para este algo). O conceito fenomenológico de intencionalidade está ligado à “intenção”, do latim *intentio* (*in-tentio*), algo que está “nos tentos”, como uma corda tensionada: “O dirigir-se até algo, que é o que agora estamos nos referindo, a *intentio*, que se alça sobre o fundamento dos dados imanentes, indica uma nova classe de vivências, de unidades, que se constituem na corrente: a classe das ‘apreensões’ ou dos ‘atos’”. Desta forma, a consciência é como se fosse um instrumento musical recoberto por uma película (corda) que quanto mais tensionada melhor funciona ou mais capta (apreende) o sentido das vivências fazendo delas atos conscientes, como exercício da liberdade de agir. Estas vivências “aprendidas” são “estruturadas” no interior da consciência, porém é o eu que demanda tal “intenção” (pulsão) para o objeto: “trata-se de atos que tem sua origem no eu puro, que procedem fenomenologicamente dele e que se encaminham até algo objetivo” (1922/2005b, p.253). Isto toca na grandeza da

¹³⁹ “En la causalidade fenomênica de la esfera de la vivencia se manifiesta la causalidad real de lo psíquico” (STEIN, 1922/2005b, p.139). “Todo el acontecer causal psíquico puede concebirse como una transposicion de la energía vital a la acción actual de vivenciar” (1922/2005b, p.241). “Por médio del ‘exercício’, por médio del ‘hábito’, se ha ido formando una receptividad para esos contenidos determinados, parte de la energía vital se ha fijado – por decirlo así – para una actividad en una dirección determinada” (1922/2005b, p.245). (Tradução nossa).

fenomenologia que é considerar a existência mesma como intencional e esta como sendo a qualidade da “vida espiritual” da pessoa.¹⁴⁰

Nas motivações existem intenções *explícitas* (atos livres do eu) e *implícitas* (sem ação do eu). Neste quesito, a concepção steiniana parece se aproximar um pouco da noção de subconsciente. Há, portanto, uma relação de sentido entre ato e motivação que constrói o discurso de significação do sujeito consciente: “com os atos e suas motivações começa – como vimos – o reino do ‘sentido’ e da ‘razão’” (STEIN, 1922/2005b, p.258).¹⁴¹ A tomada de conhecimento e de posição está na base do valor de sentido do viver.

A quarta modalidade da causalidade psíquica versa sobre **impulso e tendência** (IV, §§1-4), como uma tentativa de abordar a questão num “transfundo” subconsciente da psique. Stein propõe em primeiro lugar tratar da tomada de posição frente às tendências naturais. Na sequência, trata da estrutura dos impulsos. Depois, das motivações das tendências. E por fim, uma reflexão sobre o tender e o querer. É um certo esforço para descrever uma psicodinâmica.

Como um elo de ligação do ponto anterior é importante ressaltar aqui a introdução de um termo latino usado repetidas vezes por Edith Stein (1922/2005b, p.170), o qual antecipa em parte a conclusão deste tópico, para qualificar a ação consciente ou o ato livre, que caracteriza a vida espiritual com propósito – o *fiat!*

Finalmente, se consideramos novamente a introdução da ação (ou de um mero fazer), o *fiat!* com o qual a ação se põe em marcha, então vemos que pertence necessariamente a todo reto agir – mesmo que seja puramente espiritual – um impulso interno, a partir do qual o agir começa a transcorrer. [...] Como o “fiat!” se diferencia, enquanto momento característico, do fazer incipiente (no lugar de ser o ato propriamente tal), isso o vemos muito bem em casos em que a ação procede imediatamente de uma tomada de posição da vontade, sem que se interponha um propósito (STEIN, 1922/2005b, p.270).¹⁴²

¹⁴⁰ “El dirigir-se hacia algo, que es a lo que ahora nos estamos refiriendo, la *intentio*, que se alza sobre el fundamento de los datos inmanentes, indica una nueva clase de vivencias, de unidades, que se constituyen en la corriente: la clase de las ‘aprehensiones’ o de los ‘actos’”; “se trata de actos que tienen su origen en el yo puro, que proceden fenoménicamente de él y que se encaminan hacia algo objetivo” (STEIN, 1922/2005b, p.252).

¹⁴¹ “Con los actos y sus motivaciones comienza – como vimos – el reino del ‘sentido’ y de la ‘razón’” (STEIN, 1922/2005b, p.258). (Ambas traduções nossa).

¹⁴² “Finalmente, si consideramos nuevamente la introducción de la acción (o de un mero hacer), el *fiat!* con el que la acción se pone en marcha, entonces vemos que pertenece necesariamente a todo recto hacer – aunque sea un hacer puramente espiritual – un impulso interno, a partir del cual el hacer comienza a transcurrir. [...] Como o “fiat!” se diferencia, en cuanto momento característico, del hacer incipiente (en lugar de ser el acto propriamente tal), eso lo vemos quizás muy bien en casos en los que una acción procede inmediatamente de una toma de posición de la voluntad, sin que se intercale un propósito” (STEIN, 1922/2005b, p.270). (Tradução nossa).

Edith Stein considera inicialmente os conceitos correlatos de impulso e tendência pela realidade impulsiva subconsciente (desejo) deste fenômeno da causalidade psíquica. Entretanto, afirma ela, que embora sejam inicialmente impulsivos, deve-se interpor tanto quanto possível o controle da razão consciente, pois “em vez, de entregar-me àquele desejo cada vez maior, retiro-me dele, esforço-me por submergir-me inteiramente no trabalho que me proponho fazer, e o consigo” (STEIN, 1922/2005b, p.275).¹⁴³

A quinta e última forma da causalidade psíquica elaborada por Edith Stein fala do entrelaçamento entre **causalidade e motivação** (V, §§1-5), ponto culminante desta tentativa de descrição da essência da subjetividade humana, quando alcança o núcleo da personalidade. Os argumentos retomam a mutualidade entre o sensível, o psíquico e o espiritual no sujeito.

Edith Stein (1922/2005b, p.287), primeiro retoma a tese de que todo ato é causado pela “energia tensionada” do mecanismo psíquico deliberada do eu para a vivência, portanto de dentro pra fora, como uma “dimensão causal universal de toda a vivência”. É uma prévia da relação ontológica entre potência e ato. Segundo, diz que a motivação depende do “valor” do objeto desejado na vivência: “O gozo, o mesmo a todas as vivências, está condicionado causalmente: é mais vivo ou mais apagado, segundo seja a condição do sentimento vital dominante” (1922/2005b, p.289). Em terceiro, a tese de que esta relação psíquica entre o eu e o objeto cria um “caráter intencional” do sujeito: “a corrente da consciência se converte numa série de estados do sujeito real e entra plena e totalmente na realidade” (1922/2005b, p.291).¹⁴⁴ Assim, o “hábito” mantido pela relação intencional objetual forma o caráter do sujeito.

A qualidade da relação entre o sensível, o psíquico e o espiritual é dado pelos tipos de motivações, os valores que as coisas têm e com a escolha feita. Há vários aspectos desta mútua relação a serem reiterados aqui. O primeiro aspecto é que o *valor* e o *gozo* das vivências reforçam os impulsos e tendências para o *próprio* e para o *outro*: “o fato de captar esse valor me enche de gozo, o gozo me anima, e brota dele o vivo desejo de proporcionar gozo a

¹⁴³ “En vez de entregarme a aquel deseo cada vez mayor, me retiro de él, me esfuerzo por sumergirme enteramente en el trabajo que me proponho hacer, y lo consigo” (STEIN, 1922/2005b, p.270). (Tradução nossa).

¹⁴⁴ “El gozo, lo mismo que todas las vivencias, está condicionado causalmente: es más vivo o más apagado, según sea la condición del sentimiento vital dominante”; “la corriente de la conciencia se convierte en una serie de estados del sujeto real y entra plena y totalmente en la realidad” (STEIN, 1922/2005b, p.289;291). (Tradução nossa).

outros, pelo gozo que me proporcionou a mim” (STEIN, 1922/2005b, p.293). Esta mútua interdependência de vivência entre sujeito e objeto gera tanto a “energia natural” como a “energia espiritual”: “e uma regulação racional da vida impulsiva sensorial, fundamentada na compreensão do mecanismo, pode favorecer tanto a conservação da energia vital sensível, que o consumo representado pela energia espiritual fica superado com ele” (1922/2005b, p.295). O segundo aspecto é que da recepção *ética* e *estética* da vivência depende o caráter espiritual da pessoa e desta “recepção empática” depende a “apreensão do sentimento do outro num *cosentir*”, conforme ela já afirmara na tese da empatia (1917/2005a, p.92).¹⁴⁵

São reiterados ainda outros aspectos da mútua relação de vivência entre sujeito e objeto. Em terceiro, há a possibilidade de um descanso na vontade divina como soberana: “existe um estado de repouso em Deus, de completo relaxamento de toda atividade espiritual, em que não se faz nenhuma classe de planos, não se adota resoluções, e menos ainda se age, senão que todo o futuro se deposita nas mãos da vontade divina, um total ‘abandonar-se’” (STEIN, 1922/2005b, p.298). Sobre isto Stein afirma ainda: “esta vivificadora afluência aparece como um eflúvio de uma atividade e de uma energia que não são minhas, e que atuam em mim sem impor exigências as minhas (energias)” (1922/2005b, p.198).¹⁴⁶ Aqui, no aspecto de transcendência do eu em relação a Deus como o grande Outro, pensamos em certa antecipação de Edith Stein a Carl Gustav Jung ao propor em 1918 uma psicologia que incluía a espiritualidade e que esta sobrepuje a racionalidade; o que prova que Edith não era atea.

Por fim, no último parágrafo deste ensaio (V, §5) Stein fala do *determinismo psíquico*, uma das questões emergentes entre as ciências psicológicas do início do século XX, mormente da psicanálise. Anteriormente, quanto falou do “mecanismo psíquico” (II, §2, 1922/2005b, p.240-245) Stein ensaiou uma abordagem energética do profundo da psique além do âmbito da consciência que em parte retoma aqui. Tomando uma afirmação de Bergson,

¹⁴⁵ “entonces el hecho de captar ese valor me llena de gozo, el gozo me anima, y brota de él el vivo deseo de proporcionar gozo a otros, por el gozo que me proporciono a mí”; “Y una regulación racional de la vida impulsiva sensorial, fundamentada en la comprensión del mecanismo, puede favorecer tanto la conservación de la energía vital sensível, que el consumo representado por la vida espiritual quede superado con ello” (STEIN, 1922/2005b, p.293; 295). “apreensión del sentimiento del outro en un *cosentir*” (STEIN, 1917/2005a, p.92). (Tradução nossa).

¹⁴⁶ “Esta vivificadora afluência aparece como un eflúvio de una actividad y de una energía que no son mías, y que actúan en mí sin imponer exigencias a las mías” (STEIN, 1922/2005b, p.298).

de que: “*conhecer a vida psíquica até um momento determinado significa fazê-la experimentada vitalmente*”. Stein acrescenta: “a mim me parece que neste ‘experimentar vitalmente’ se inclui um vivenciar empático” (1922/2005b, p.307). Quer dizer que, mesmo que se queira prever o acontecer futuro, só se pode conhecer o sentido na experiência viva: “porque todo o vivenciar se funde numa unidade concreta, que logo flui desembocando no estado atual: esse estado é o resultado de toda a vida anterior, e nada particular ou isolado pode fazer-se responsável por ele” (1922/2005b, p.307). Sobre antecipar o futuro pela intuição, diz: “por conseguinte, as conexões de sentido do psíquico fazem que seja possível, em certo aspecto, uma antecipação do acontecer futuro” (1922/2005b, p.308).¹⁴⁷

Na afirmação de que “pelas conexões de sentido do psíquico” se pode, “em certo sentido”, antecipar o acontecer futuro da individuação, Stein coloca um dos pontos mais vitais de sua psicologia, antecipando-se a Jung, que é o conceito de centro da personalidade, um “núcleo” (*Kern*), a “alma da alma”, semelhante ao se da metafísica escolástica e ao *Si-mesmo*.

Sabemos, ademais, que não só o correspondente estado psíquico de uma pessoa depende da ‘história’ de sua vida e das ‘circunstâncias’ atuais, senão que ademais toda sua vida está determinada pelo ‘núcleo da personalidade’, aquela imutável consistência de seu ser que não é resultado da evolução, mas que, ao contrário, prescreve o curso da evolução. Haverá que conhecer também esse núcleo, se se deseja prever um estado psíquico (STEIN, 1922/2005b, p.306).¹⁴⁸

No segundo ensaio constante desta obra sobre a fundamentação filosófica da psicologia, redigido no ano seguinte em 1919, ***Indivíduo e Comunidade***, propõe a visão do indivíduo como modelo para pensar a vida social em suas organizações de grupo, comunidade, sociedade e estado, onde este conceito de “núcleo” (*Kern*) é central.

¹⁴⁷ “conocer la vida psíquica hasta un momento determinado significa haberla experimentado vitalmente”; “A mí me parece que en este ‘experimentar vitalmente’ se incluye un vivenciar empático”; “porque todo vivenciar se funde en una unidad concreta, que luego fluye desembocando en el estado actual: ese estado es el resultado de toda la vida anterior, y nada particular o aislado puede hacerle responsable de él”. “Por consiguiente, las conexiones de sentido de lo psíquico hacen que sea posible, en cierto aspecto, una anticipación del acontecer futuro” (STEIN, 1922/2005b, p.307;308). (Tradução nossa)

¹⁴⁸ “Sabemos, además, que no sólo el correspondiente estado psíquico de una persona depende de la ‘historia’ de su vida y de las ‘circunstancias’ actuales, sino que además toda su vida está determinada por el ‘núcleo de la personalidad’, aquella inmutable consistencia de su ser que no es resultado de la evolución. Habrá que conocer también ese núcleo, si se desea prever un estado psíquico” (STEIN, 1022/2005b, p.306). (Tradução nossa).

O conceito de *Kern* é inédito em Edith Stein, e ao levá-lo da estrutura do *indivíduo* para o da *comunidade*, como sugerimos, antecipa-se ao maior conceito da psicologia analítica de Carl Gustav Jung que é sobre o arquétipo do *Self* (Si-mesmo) como centro da psique individual (inconsciente pessoal) e da psique coletiva (inconsciente coletivo). A grandeza do pensamento steiniano está na seguinte citação.

Para completar tal previsão (futuro) é necessário um conhecimento do *núcleo da personalidade* do correspondente indivíduo. Porque a vida espiritual de um indivíduo se faz codeterminada pela peculiaridade desse núcleo, e a tal ponto que desta peculiaridade depende do que o indivíduo considere como motivo. É necessária uma investigação especial para averiguar de que índole é o conhecimento do núcleo da personalidade, e até que ponto esse conhecimento pressupõe já um conhecimento da vida espiritual. Em todo caso, este conhecimento do núcleo da personalidade, na relação com o conhecimento da vida espiritual, é algo novo e singularíssimo e não está compreendido, todavia neste último. E pode mostrar-se – ainda que não é possível no marco do presente trabalho – que não há de conhecer-se o percurso total da vida espiritual para chegar a conhecer o núcleo da personalidade. Assim, pois, esta condição para a predeterminação do psíquico não é nenhuma condição irrealizável (STEIN, 1922/2005b, p.309).¹⁴⁹

O que Edith Stein quer afirmar aqui é que há um tipo especial de “conhecimento” emanado do núcleo da personalidade, uma intuição como a de um “**espírito onisciente**” capaz de intuir algo do acontecer futuro, ainda que não claramente nem totalmente. Contudo, ele é capaz de ser o verdadeiro “conhecimento da vida espiritual”. Com razão afirma que “este conhecimento” do núcleo é “novo e singularíssimo” e que determina o desenvolvimento de toda a personalidade como também a espiritualidade. Ela também pressupõe que haja um “núcleo” na unidade da vida comunitária. Eis também o ponto culminante da Psicologia Analítica.

Para Edith Stein o núcleo da personalidade é responsável, em última instância como centro do conhecimento espiritual, pelo valor de caráter da

¹⁴⁹ “Para completar tal previsión es necesario un conocimiento del *núcleo de la personalidad* de correspondiente indivíduo. Porque la vida espiritual de un indivíduo se halla codeterminada por esa peculiaridad de ese núcleo, y lo está hasta tal punto que de esa peculiaridad depende lo que el indivíduo considere como motivo. Es necesaria una investigación especial para averiguar de qué índole es el conocimiento mismo del núcleo de la personalidad, y hasta qué punto ese conocimiento presupone ya un conocimiento de la vida espiritual. En todo caso, ese conocimiento del núcleo de la personalidad, en relación con el conocimiento de la vida espiritual, es algo nuevo y singularíssimo y no está comprendido todavía en este último. Y puede mostrarse – aun que no es posible hacerlo en el marco del presente trabajo – que no ha de conocerse el transcurso total de la vida espiritual para llegar a conocer el núcleo de la personalidad. Así, pues, esta condición para la predeterminación de lo psíquico no es ninguna condición irrealizable” (STEIN, 1922/2005b, p.309). (Tradução nossa).

pessoa. O que também pode ser aplicado para se compreender o caráter de uma comunidade, já que está é feita de indivíduos. Ela trabalha a metafísica social próxima ao conceito junguiano de *inconsciente coletivo*, sob a ideia de “sujeito supraindividual”.

Por comunidade Stein entende a vinculação natural e orgânica entre os indivíduos; por sociedade, a vinculação racional e mecânica. Esta é a definição com que Stein (1922/2005b, p.344) introduz o segundo ensaio e, tomando uma definição do sociólogo Ferdinand Tönnies (1855-1936) complementa dizendo que “quando uma pessoa se situa como *sujeito* ante outra pessoa como *objeto*”, então “ambas convivem em *sociedade*”; mas, quando “o sujeito aceita o outro *como sujeito* e não só está diante dele mas convive com ele”, então “os dois sujeitos constituem entre si uma *comunidade*”. Stein antecipa um inusitado exemplo (1919): “Consideremos como exemplo mais puro de ‘homem social’ a um demagogo que queira submeter uma multidão de pessoas a seus próprios fins pessoais”. E, logo em seguida, coloca sua proposição ideal: “Na sociedade cada um se faz absolutamente solitário, é uma ‘mônada sem janelas’. Na comunidade reina a solidariedade”.¹⁵⁰ Portanto, os conceitos são colocados de forma idealista.

Com dissemos, Stein toma a estrutura colocada na descrição anterior do indivíduo como modelo para uma visão sociológica. Assim, as três teses lançadas anteriormente embasam agora seu estudo sociológico: 1) tomar a *vivência* como fundamento fenomênico da vida individual quanto social; 2) tomar a *consciência* que apreende todas as relações, energias e comunicações entre os sujeitos como espiritual; 3) tomar o *indivíduo* como modelo para entender a unidade comunitária. Tudo se inicia com a consciência do “eu individual”.

Stein afirma (1922/2005b, p.346) que “é sumamente assombroso como esse eu, apesar de sua condição de único e de sua insuprimível solitude, pode entrar em uma *comunhão de vida* com outros sujeitos, como o sujeito individual”; logo, “este sujeito se converte em membro de um sujeito

¹⁵⁰ “cuando una persona se sitúa como *sujeto* ante otra persona como *objeto*... entonces ambas conviven en *sociedade*”. “Pelo contrário, cuando un sujeto acepta al otro como sujeto y no sólo está ante él sino que además vive con él... en este caso los dos sujetos constituyen entre sí una comunidad”. “Consideremos como el ejemplo más puro de ‘hombre social’ a un demagogo que quiera someter una multitud a sus propios fines personales”. “En la sociedad cada uno se halla absolutamente solitario, es una ‘mónada sin ventanas’. En la comunidad reina la solidaridad” (STEIN, 1922/2005b, p.344). (Tradução nossa)

supraindividual”; assim, pois, “na vida dos sujeitos comunitários se constitui uma corrente de vivências supraindividuais”.¹⁵¹

Aqui se coloca uma visão “metafísica” da comunidade em termos de uma unidade de *fluxo de vivências supraindividuais*. Para se entender esta “sociologia”, é preciso ver as *vivências (Erlebnisse)* como a substância unificante da comunidade, e, o indivíduo como unidade desta coletividade: “O grupo é o sujeito da vivência comunitária, que vive em nós, os diversos sujeitos individuais que pertencem a ele” (STEIN, 1922/2005b, p.347).¹⁵²

Observamos que é um ponto novo e singular a **visão ôntica social** que Edith Stein faz em tal analogia entre o individual e o comunitário. Todavia, parece que ela somente fala de novo exaustivamente de todos os elementos do indivíduo-sujeito, de consciência, eu puro, vivência, núcleo da personalidade, atos livres, caráter e espírito, como aplicáveis à estrutura ôntica da comunidade-sociedade-governo, sem, contudo, arriscar uma ideia mais clara e profunda da estrutura desta comunidade como “sujeito supraindividual”. Apesar disso, já é uma grandeza o ter colocado esta ideia.

Ales Bello (2015, III, p.77-102) faz excelente comentário a este ensaio, ressaltando a importância que Stein quer dar à vida comunitária, porém não uma crítica que desse a notar tal falta. Ales Bello (2015, p.89) reitera que cada eu individual vive como pessoa e como comunidade, mas que não somos absorvidos pela comunidade, pois permanecemos sempre como eu pessoal. Entretanto, diz ela “Esse é um conceito difícil para os latinos, por pensarmos em termos individuais. [...] Não existe uma consciência da comunidade, pois a consciência é apenas individual”. Todavia, Stein aponta a possibilidade de vivência comunitária do eu individual, justificando a vida em grupo social, familiar e vida religiosa.

Sobre esta metafísica social Edith Stein (1922/2005b, p.348) enfatiza ainda: “o sujeito comunitário de que falamos, não deve entender-se como ‘eu puro’, idêntico ao eu individual. A vivência comunitária não brota do sujeito comunitário da mesma maneira que a vivência individual brota do eu individual”. E assim reitera que o foco deve estar sempre no individual como

¹⁵¹ “Pues bien, es sumamente asombroso cómo ese yo, a pesar de su condición de único y de su insuprimible soledad, puede entrar en una *comunidad de vida* con otros sujetos, cómo el sujeto individual se convierte en miembro de un sujeto supraindividual, y cómo la vida de sujetos comunitarios se constituye una corriente de vivências supraindividuais” (STEIN, 1922/2005b, p.346). (Tradução nossa)

¹⁵² “El grupo es el sujeto de la vivencia comunitaria, que vive en nosotros, los diversos sujetos individuales que pertenecen a él” (STEIN, 1922/2005b, -347). (Tradução nossa)

elemento unitário da comunidade: “as vivências da comunidade, como as individuais, tem em último termo sua origem nos eus individuais que pertencem à comunidade”.¹⁵³

Desta forma, o ponto do real social está no indivíduo, mas também no “vínculo espiritual” deste com a comunidade. Stein (1922/2005b, p.407) reafirma: “novamente são os indivíduos os que, com sua ação espiritual, constituem o mundo da comunidade, e por sua vez nem todo aquele que pertence a seu mundo espiritual entra no mundo da comunidade”.¹⁵⁴ As pessoas vivem a partir do “centro espiritual”, cuja energia advém das motivações, de cujos valores vêm o caráter individual, e que “energia espiritual” faz “contágio” entre os membros da comunidade. Esta relação recíproca de energia espiritual entre os indivíduos é a vida em vigor entre os grupos sociais dentro da comunidade. A energia vital da comunidade vem da subjetividade individual através do engajamento contagiante da intersubjetividade dos indivíduos membros e de seus atos livres. Assim, a comunidade é o lugar de exercício de alteridade e de espiritualidade.

Como a sociedade é o espaço maior que pode envolver uma diversidade de comunidades e, dentro destas, uma infinidade de grupos sociais, é mais difícil haver uma unidade intrínseca na vida social. O governo é uma instituição pública que tentará fazer esta unidade de forma funcional, o que nem sempre é satisfatório para as necessidades reais das pessoas. Por isso, é possível haver sociedade sem comunidade, no sentido de interação intersubjetiva e espiritual como posto por Edith Stein. As vivências dos valores de uma sociedade determinam sua unidade vital.

Edith Stein reflete que, do mesmo modo como há um caráter individual, também deve haver um caráter comunitário. Os valores éticos e estéticos dos indivíduos se refletem no **caráter coletivo** da *personalidade comunitária*. Da mesma forma como há uma “alma” e “espírito” no indivíduo, com um “núcleo” vital que supõe também poder haver tal na vida da comunidade e sociedade Stein (1922/2005b, p.436). Entretanto: “se

¹⁵³ “El sujeto comunitario del que hablamos, no debe entenderse como ‘yo puro’, idéntico al yo individual. La vivencia comunitaria no brota del sujeto comunitario de la misma manera que la vivencia individual brota del yo individual”. “Las vivencias de la comunidad, como las individuales, tienen em último término su origen en los yos individuales que pertenecen a la comunidad” (STEIN, 1922/2005b, p.348). (Tradução nossa).

¹⁵⁴ “Nuevamente son los individuos los que, con su acción espiritual, constityen el mundo de la comunidad, y a la vez no todo aquello que pertenece a su mundo espiritual entra en el mundo de la comunidad” (STEIN, 1922/2005b, p.407). (tradução nossa)

contemplarmos o caráter da comunidade, se queremos entender como unidade de vida, como ‘personalidade’ então teremos que dirigir nossa atenção ao transcurso da vida comunitária na qual se manifesta esta ‘personalidade’” (1922/2005b, p.480). Pois: “todavia, não sabemos se havemos de atribuir também a uma comunidade uma ‘*alma*’ com qualidade que se fazem inerentes a seu ‘ser-consigo’” (1922/2005b, p.482). Desta forma, “O ‘núcleo’ de uma comunidade, a partir do qual se plasma seu caráter e que garante sua permanência na comunidade, os constituem portadores da vida comunitária, os quais são o ser pessoal da mesma, porquanto eles estão dedicados à comunidade” (1922/2005b, p.490).¹⁵⁵

Nas Considerações Finais (1922/2005b, p.503) reitera a distinção e complementação entre o ser psíquico e o ser espiritual, quer individual como coletivo: “uma realidade psíquica *extensiva* é possível tão somente enquanto o acontecer psíquico é realização de uma *vida espiritual*”. Ao mesmo tempo em que: “o *espírito* é um sair de si mesmo, é uma abertura em duplo sentido: até um mundo de objetos que é vivenciado, e até a subjetividade alheia, até o espírito do outro, com o qual é *vivenciado e vivido* em comum”. Assim, os valores da individualidade de cada pessoa são contagiantes na comunidade, quer positivos ou negativos, e fazem a espiritualidade da comunidade. A vivência comunitária é supraindividual: “*Todas as realidades supraindividuais genuínas são espirituais*” (1922/2005b, p.504).¹⁵⁶

3.3. Individuação e Estrutura da Pessoa Humana

Tem sido exposto desde o primeiro capítulo em síntese do pensamento steiniano pelo modo como ele evolui através das obras selecionadas para esta pesquisa, em torno de cinco proposições

¹⁵⁵ “Si contemplamos el carácter de la comunidad, si queremos entenderla como unidad de vida, como ‘personalidad’, entonces tendremos que dirigir nuestra atención al transcurso de la vida comunitaria en la que se manifiesta esa ‘personalidad’. “Pero todavía no sabemos si hemos de atribuir también a la comunidad una ‘*alma*’ con cualidades que se hallen inherentes a su ‘ser-consigo’”. “El ‘núcleo’ de una comunidad, a partir del cual se plasma su carácter y que garantiza su permanencia a la comunidad, lo constituyen los portadores de la vida comunitaria, los cuales son el ser personal de la misma, por cuanto ellos están dedicados a la comunidad. (STEIN, 1922/2005b, p.480;482;490).

¹⁵⁶ “Una realidad psíquica *extensiva* es posible tan sólo en cuanto el acontecer psíquico es realización de una *vida espiritual*. El *espíritu* es un salir de sí mismo, es una apertura en doble sentido: hacia un mundo de objetos que es vivenciado, y hacia la subjetividad ajena, hacia el espíritu ajeno, con el cual es *vivenciado y vivido* en común”. “*Todas las realidades supraindividuales genuínas son espirituales*” (STEIN, 1922/2005b, 503;504). (Tradução nossa)

fundamentais: 1) a *consciência* como um absoluto e campo do real no humano, em Husserl; 2) a *constituição* da consciência como tela do real do mundo da vida, na fenomenologia; 3) a *empatia* como meio intersubjetivo de conhecimento da subjetividade do outro e da própria, em Stein; 4) a *vivência* como causalidade psicofísica do processo de individuação do indivíduo e da comunidade; 5) a *alma* como princípio e meio da individuação pela vivência e fluxo da consciência.

Tem sido tratada também nos tópicos anteriores deste capítulo uma síntese geral e específica sobre o conceito de individuação e as investigações fenomenológicas iniciais de Edith Stein sobre a questão da subjetividade humana através da intersubjetividade coletiva, que são os fundamentos de sua reflexão sobre o tema da individuação.

Este tópico será desenvolvido, primeiro, pela síntese do conteúdo das obras *Einführung in die Philosophie (Introdução à Filosofia, 1931)*, que reúne escrito de aulas introdutórias de filosofia, mais ou menos entre 1921-1931, porém somente reunidas e publicadas em 1991. Depois, pela obra *Der Aufbau der menschlichen Person (A estrutura da pessoa humana, 1932)*, uma obra culminante como reunião das descrições psicofísicas e espirituais da pessoa como intentou Stein até este momento de virada filosófica.

A primeira obra está dividida em dois capítulos e dois temas opostos e complementares: 1) *Os problemas da filosofia da natureza*; 2) *Os problemas da subjetividade*. Esta obra fala de “natureza” e “consciência” e a parte mais destacada pelos comentadores é o segundo tópico do segundo capítulo (II, b): “A estrutura ôntica dos sujeitos psicofísicos”, onde o destaque é sobre a alma e o núcleo. A segunda obra é uma espécie de tratado pedagógico sobre a pessoa, ou seja, a culminância do desejo de elaborar uma descrição completa da estrutura da pessoa humana que Edith Stein vinha buscando desde sua tese. Está disposta em nove capítulos, parte de uma antropologia filosófica e chega a uma antropologia teológica, plenamente sob a influência da ontologia de Tomás de Aquino.

3.3.1. Individuação: Natureza e Consciência

Natureza e espírito ou consciência é um tema peculiar do pensamento de Husserl, como na reflexão humanística, *Europa: crise e renovação* (2014a,

p.27): “como ponto de partida, tomamos a capacidade, que pertence à essência do homem, de autoconsciência, no sentido pleno do autoexame (*inspectio sui*), e a capacidade, nela fundada, de tomar posição retrorreferindo-se reflexivamente à sua vida e aos atos pessoais”; assim, o homem é capaz do “autoconhecimento, autovalorização e autodeterminação prática (o querer próprio e a autoformação)”. E, “por fim, valora também o seu próprio ‘caráter’ prático”; a antinomia natureza e espírito constitui o espiritual no homem.

Merleau-Ponty, na abertura de sua tese sobre *A estrutura do comportamento* (2006, p.1), põe a superação da antinomia natureza e consciência como alvo do pensar: “nosso objetivo é compreender as relações entre a consciência e a natureza – orgânica, psicológica ou mesmo social. Entendemos aqui por natureza uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade”. Em seguida, afirma que: “o mundo é o conjunto das relações objetivas sustentadas pela consciência”. Portanto, a consciência é a totalidade espiritual do ser humano.

Este tema da compreensão das relações destes dois elementos opostos, mas que se apresentam como desafio de um discurso unificador de sentido, também aqui é o foco do pensamento de Stein, quando coloca a questão: “*Como é possível que a consciência se dirija até objetos, que estão fora dela mesma, que tem seu próprio ser, desligado da consciência: um ser transcendente, como soa dizer-se*” (STEIN, 1931/2005c, p.676).¹⁵⁷

Na introdução à obra *Introducción a la filosofía* Edith Stein (1931) retoma a filosofia fenomenológica, ou mais especificamente o método fenomenológico. O primeiro aspecto é sobre a atitude fenomenológica, onde se verifica três modos de pôr-se diante dos fenômenos: 1) percepção ingênua, que é a postura do homem natural diante do mundo; 2) percepção objetiva, que se caracteriza pela atitude mental de isenção de juízos e redução do percebido; 3) percepção noética, ou teórica, que é a atitude desinteressada do eu puro na captação do fenômeno puro como coisa em si.

Neste aspecto, Stein, com Husserl, tenta ultrapassar a perspectiva de Kant de que não se pode conhecer a “coisa-em-si” (*noumena*), apenas sua face (*phaíno*). Para Stein, a tarefa da filosofia não fica restrita pelas ciências positivas, nem é uma ciência que procede da experimentação, mas é buscar a

¹⁵⁷ “¿Cómo es posible que la conciencia se dirija hacia objetos, hacia objetos que están fuera de ella misma, que tienen su propio ser, desligado de la conciencia: un ser transcendente, como suele decirse?” (STEIN, 1931/2005c, p.676). (tradução nossa).

essência das coisas, seu genuíno ser (*ontós òn*), como fato e evidência: “na medida em que a filosofia é uma investigação da essência, nesta mesma medida podemos designá-la como *ontologia*” (STEIN, 1931/2005c, p.674).¹⁵⁸

Quanto à essência, Stein (1931/2005c, p.675) diz: “com efeito, a essência ou a estrutura ôntica não é igual em todos os objetos, senão que difere de maneira específica em cada âmbito de objetos, e deve ser investigada de maneira particular em cada um”; logo, “há uma ontologia da natureza e uma ontologia do espírito” . Então, “a ontologia da natureza pergunta que é uma *coisa material em geral*”;¹⁵⁹ assim, a ontologia investiga de modo geral o que é uma personalidade individual. A ontologia do espírito considera a capacidade de consciência do sujeito humano pela qual é capaz de voltar o olhar sobre as coisas no mundo e sobre si mesmo. Este fenômeno tem a ver com o processo do conhecimento, e neste sentido, a ontologia é também epistemologia e é objeto da disciplina de lógica pura ou lógica formal, que é do ponto de onde parte Edmund Husserl em sua filosofia dos fenômenos.

Quanto ao ser humano, a consciência cognoscente orienta a livre ação pelo sentir, querer e agir. Assim, ela envolve a ciência, a ética e a estética, entre outras. Este conhecimento integra a intenção, a vontade, a linguagem e a corporeidade, mas é a descrição da percepção da vivência o fator determinante: “a contemplação ‘imanente’, que investiga o que está incluído na vivência, é a *intenção da essência*” (STEIN, 1931/2005c, p.686).¹⁶⁰

Ao proceder a filosofia da natureza, Edith Stein começa por uma **física**, ou seja, pela descrição dos fenômenos da natureza (I, a). A primeira descrição que faz (1931/2005c, p.690) é sobre a conexão intuitiva do mundo espacial: “contemplamos um mundo que se estende espacialmente em torno de nós”, mas o horizonte que limita nosso campo visual não resume o mundo, pois o mundo é uma diversidade de entes e coisas em conexão numa totalidade. O homem faz uso dos objetos do mundo e transforma a natureza: “pois os objetos de uso não são simplesmente não-natureza, mas natureza

¹⁵⁸ “Na medida en que la filosofía es una investigación de la esencia, en esa misma medida podemos designarla como *ontología*” (STEIN, 1931/2005c, p.674). (tradução nossa)

¹⁵⁹ “En efecto, la esencia o la estructura óntica no es igual en todos los objetos, sino que difiere de manera específica en cada ámbito de objetos, y debe ser investigada de manera particular para cada uno de ellos”; “Hay una ontología de la naturaleza y una ontología del espíritu”; “la ontología de la naturaleza pregunta qué es una *cosa material en general*” (STEIN, 1931/2005c, p.675) (Trad. nossa).

¹⁶⁰ “La contemplación ‘inmanente’, la ‘intención’, que investiga lo que está incluído en la vivencia, es la *intención de la esencia*” (STEIN, 1931/2005c, p.686). (Tradução nossa).

reorganizada, transformada, elaborada arbitrariamente” 1931/2005c, p.691). Na natureza: “os seres vivos como tais, enquanto não intervenham plasmados por si mesmos, no acontecer natural, os consideramos como pertencentes a natureza pura”. Todavia, “certos seres vivos, especialmente os homens, aparecem como os centros em torno dos quais se agrupa o mundo da cultura e dos quais parte a transformação da natureza” (STEIN, 1931/2005c, p.692).¹⁶¹

Edith passa a descrever sobre a *materialidade* das coisas na natureza. Primeiro, que cada coisa existente ocupa um lugar no espaço e o lugar que ocupa não pode ser ocupado por outra coisa ao mesmo tempo. Na materialidade da natureza existem também outras “formações naturais” como a luz e a imagem que não são materiais concretos. A natureza é uma substância que fornece a subsistência da multiplicidade de coisas existentes, dentro de uma coesão e autossuficiência, assim como também de uma causalidade. O acontecer existencial da natureza se forma em estruturas ônticas nas coisas. A natureza tem vários estados da materialidade de seus corpos, como os sólidos, líquidos, fluídos, gasosos, etc.

Ao fazer a reflexão sobre a questão da *espacialidade* das coisas materiais dentro da doutrina do espaço, Stein (1931/2005c, p.697) lembra que a *geometria*, desde suas origens gregas com Euclides, não se considera parte da ontologia da natureza, mas como uma doutrina acerca das formas espaciais “puras”. Também Stein não se furta a citar o problema da consideração de Kant de que espaço e tempo são categorias apenas da intuição como ele desenvolveu em sua filosofia transcendental. Para Kant, a natureza empírica se dá *a posteriori* pelos sentidos, mas o que não é proporcionado pelos sentidos se dá *a priori* na intuição.

Todavia, Stein (1931/2005c, p.698) lembra que a fenomenologia “não segue esta subjetivação do *a priori*”, mas que “entendemos como *a priori* o que pode enunciar-se acerca da essência de um objeto” e que os objetos no mundo físico são também passíveis da experiência. Stein afirma (1931/2005c, p.698): “nestas constatações, que formulamos numa descrição puramente

¹⁶¹ “contemplamos un mundo que se extiende espacialmente en torno a nosotros”; “Pues los objetos de uso no son simplemente no-naturaleza, sino naturaleza reorganizada, trasformada, elaborada arbitrariamente” (STEIN, 1931/2005c, p.690; 691). “Los seres vivos como tales en cuanto no intervengan plasmado por sí mismos, en el acontecer natural, los consideramos como pertenecientes a la naturaleza pura”; “Por outro lado, ciertos seres vivos, especialmente los hombres, aparecen como los centros en torno a los cuales se agrua el mundo de la cultura y de los cuales parte la trasformación de la naturaleza” (STEIN, 1931/2005c, p.692). (Tradução nossa).

ontológica ou *noemática* (fora) não poderá modificar-se nada por nenhuma elucidação relativa à teoria do conhecimento”. Ao que “a análise epistemológica ou *noética* (dentro) mostrará que a espacialidade, que numa atitude noemática conhecemos como elemento essencial na estrutura do objeto da natureza, corresponde-lhe determinadas funções da subjetividade”.¹⁶²

Edith Stein fala ainda de espaço e forma e que a “forma” de um objeto vem de sua “essência” e que esta determina a “coisidade” da coisa. Sobre a substancialidade e causalidade material da natureza, ela afirma que o que as coisas são em seu “interior” se manifesta em seu “comportamento”; assim, pois, sua substância é um comportamento causal. Fala também de movimento e mutação na materialidade dos objetos. O movimento tem a ver com uma sucessão de instantes num *continuum* de tempo; o “momento”, como o ponto, é um “lugar” no *continuum*. A mutação na substância de uma coisa é mudança contínua das qualidades (*quale*) desta coisa.

A segunda tarefa de sua filosofia da natureza podemos dizer que é uma visão de **lógica**, onde aborda as ciências naturais como problema filosófico (I, b). Ela lembra sobre a distinção entre “qualidades primárias” dos objetos, como aquelas qualidades ocultas inerentes às coisas e percebidas pelos sentidos, e as “qualidades secundárias”, aquelas qualidades percebidas pela subjetividade. Como uma “filosofia da física”, Stein (1931/2005c, p.730) fala da questão da medição e da possibilidade de uma determinação exata das coisas na natureza, a partir da lógica matemática de Husserl: “a natureza e o acontecer natural são capazes de um tratamento matemático na medida em que se estendem no espaço e no tempo”;¹⁶³ assim também a duração do tempo e o movimento.

A terceira tarefa é sobre uma **ciência**, ou o problema do conhecimento da natureza como problema filosófico (I, c). A tentativa de percepção pura dos objetos em sua apresentação à consciência, sob um estado de eu puro, sem interferências de memórias, hermenêuticas ou significações simbólicas

¹⁶² “Entendemos como *a priori* lo que puede enunciarse acerca de la esencia de un objeto”. “En estas constataciones, que formulamos en una descripción puramente ontológica o *noemática*, no podrá modificarse nada por ninguna dilucidación relativa a la teoría del conocimiento”. “El análisis epistemológico o *noético* mostrará quizás que a la especialidad, que en una actitud noemática conocimos como elemento esencial en la estructura del objeto de la naturaleza, le corresponde determinadas funciones de la subjetividad” (STEIN, 1931/2005c, p.698). (Tradução nossa).

¹⁶³ “la naturaleza y el acontecer natural son capaces de un tratamiento matemático en la medida en que se extienden en el espacio e en él tiempo” (STEIN, 1931/2005c, p.730). (tradução nossa)

anteriores, para uma captação pura da ocorrência do fenômeno na vivência é a grande obsessão e também a grande dificuldade do método fenomenológico, porque o *ego cogito* é discursante o tempo todo em nossa mente. Até o surgimento da fenomenologia, a antinomia consciência-natureza se dividia no âmbito das teorias do conhecimento em fronteiras opostas entre empirismo material e transcendência racional, ou seja, ou o objeto existia como coisa física no mundo ou apenas como representação mental. A proposta de retorno às coisas mesmas e de busca por uma percepção pura em primeiro lugar antes do início da reflexão e da descrição do fenômeno é o desafio metodológico que Husserl propõe à filosofia para torná-la rigorosa e eficaz. É o que Edith Stein persegue ainda neste ponto.

Mas, quanto ao conhecimento da pessoa humana, tal objetivo é alcançável? O problema é que o objeto que se apresenta "em carne e osso em si mesmo" (STEIN, 1931/2005c, p.735), que é descritível em sua "apresentação" numa estrutura física não mostra a estrutura totalmente peculiar de sua interioridade, sua alma está escondida em sua subjetividade, e não é dada plenamente na comunicação intersubjetiva do ato empático. Isto porque o fenômeno nos é dado pelos sentidos, e sempre de um ponto de vista: "na percepção, como em todos os atos nos quais se capta algo, o 'eu' se dirige até um objeto separado dele (esse fator designamos por *intencionalidade* da vivência)" (1931/2005c, p.737).¹⁶⁴ Ainda que contraponha o eu ao objeto, tal percepção ocorre num espaço no limite entre o sujeito e o objeto. Esta é a ideia fenomenológica da consciência como algo separado, como uma tela de captação do fluxo das vivências.

A questão da verdade do conhecimento real das coisas, se isto é objeto somente da empiria ou da subjetividade, é um verdadeiro "problema" filosófico. Mas também é outro problema saber se esta concepção ontológica da consciência e do eu em Stein, considerada tão separada dos processos orgânicos e emocionais, já não é em si uma tendência ao idealismo transcendental kantiano-berkeleyano, acrescida posteriormente pela introdução da linguagem metafísica teológica escolástica valorizando o espiritual.

¹⁶⁴ "En el percepción, como en todos los actos en los que se capta algo, el 'yo' se dirige hacia un objeto separado de él (ese factor designamos como la *intencionalidad* de la vivencia)" (STEIN, 1931/2005c, p.737) (Tradução nossa)

A vivência pura, sob a suspensão do juízo na redução (*epochê*), supõe antes de tudo um contato vivo com a coisa mesma, com sentidos e sentimentos (emoções) suspensos sob um “crer na percepção” (1931/2005c, p.736), de forma “pura” ou “pré-reflexiva”, ou seja, parece um processo mais psíquico antes da elaboração teórica (*noética*), e não resolve de todo o dilema kantiano da impossibilidade de acesso mental à coisa-em-si. Este tema reascende quando Stein retoma o debate infundável sobre o problema do idealismo e realismo (I, c, 7; 1931/2005c, p.746-750).

Em suma, no idealismo o mundo depende da consciência, e no realismo o mundo existe independente da consciência. Stein (1931/2005c, p.748) coloca que, se o mundo existe mas não é experimentado, de nada vale. Contudo, reconhece que o idealismo kantiano não faz que o mundo da experiência dependa da singularidade do sujeito, mas que “a consciência em geral é a portadora das funções transcendentais”, mas coloca a experiência intersubjetiva como prova da existência independente do mundo das coisas, e que “o supor a existência de outros sujeitos co-experimentantes tem um especial significado metafísico”.¹⁶⁵

Stein (1931/2005c, p.744s) considera a possibilidade de uma “consciência” nos seres vivos como os animais, na forma de uma psique anímica sensório-perceptiva. Destaca, porém, a peculiaridade da consciência humana e corrobora que há uma diferenciação entre consciência e natureza, pois a singularidade da consciência humana é “espiritual” e não lhe permite deduzir que esta seja um “epifenômeno”¹⁶⁶ da natureza, tal como a consideração do fenomenólogo contemporâneo John Searle (2000).

A autora finaliza sua tentativa de uma filosofia descritiva da natureza, na primeira parte, apontando para o ponto que lhe interessa na ontologia formal: o preenchimento existencial concreto das formas essenciais das coisas. Esta fórmula ela aplicará também à estrutura da pessoa, ligando estas “categorias

¹⁶⁵ “La conciencia en general es la portadora de las funciones trascendentes”. “El suponer la existencia de otros sujetos co-experimentantes tiene un especial significado metafísico” (STEIN, 1931/2005c, p.748) (Trad nossa).

¹⁶⁶ Segundo Edith Stein (1931/2005c, p.745), “epifenômenos” são manifestações “concomitantes de processos físicos”, e que, embora não se possa negar que a consciência é ligada à dimensão psicofísica, não se pode também considerar que ela é produto originário desta. Para o filósofo da biologia John Searle (2000, p.56s), a consciência é um “epifenômeno” da evolução, mas que não pode ser reduzido a processos estritamente psicofisiológicos, pois há uma “subjetividade ontológica”, sendo que “Todos os estados conscientes só existem se experimentados por um agente” (2000, p.73). Portanto, esta é uma discussão muito atual da filosofia da mente.

formais” essenciais às “condições formais” da verdade do ser de cada coisa no devir da existência fática no mundo.

Na ontologia steiniana a *verdade* tem a ver com o *ser*, enquanto conhecimento, materialidade e sentido, pois: “verdade’ e ‘ser’ remetem uma a outra: a verdade não tem sentido senão com respeito a um ser” (STEIN, 1931/2005c, p.766). Também, “assim como as categorias ontológicas são condições formais, a que está ligada a existência de um estado de coisas, assim também as *categorias de significado* são as condições formais da verdade”. Assim, o *sentido* de *verdade* liga os seres finitos ao ser eterno: “com efeito, temos visto que o ser, tal como é requerido pela ideia da verdade, não é um ser temporal, senão que é, ele mesmo, um ser atemporal, ‘eterno’” (STEIN, 1931/2005c, p.767).¹⁶⁷

A segunda parte da obra *Introducción a la filosofía* é dedicada ao **problema da subjetividade** e novamente Edith Stein vai se ater à descrição da estrutura ôntica do indivíduo psicofísico. Para Stein, o significado de subjetividade é que:

as pessoas recebem impressões do mundo em que se encontram – o mundo dos objetos, e as impressões que uma pessoa recebe de outra - e se confirmam nesse mundo e para esse mundo; o que quer dizer em, primeiro lugar: percebem esse mundo, o experimentam; logo: adotam internamente uma atitude ante ele com múltiplas ‘vivências de seu ânimo’; finalmente: intervêm em seu mundo com livre vontade e ação, criando e transformando. Em resumo: são *sujeitos* de uma multiforme *vida do ‘eu’*, de uma consciência intencional (STEIN, 1931/2005c. p.776).¹⁶⁸

Deste modo, “a vida do ‘eu’ a designamos também como o *interior* da pessoa, como sua vida anímica ou espiritual, e contrapomos a ela o *exterior* da pessoa, o corpo ou organismo físico”; logo, “a pessoa humana é uma unidade de *corpo e alma*”. (STEIN, 1931/2005c, p.776) Assim, “o corpo desempenha o papel de ‘mediador’ entre a pessoa e o mundo espacial”. Então, “não só consideramos a pessoa como sujeito de uma vida de consciência atual, mas

¹⁶⁷ “las ideas ‘verdad’ y ‘ser’ remiten la una a la otra: la verdad no tiene sentido sino con respecto a un ser”. “En efecto, hemos visto que el ser, tal como es requerido por la idea de la verdad, no es un ser temporal, sino que es, él mismo, un ser atemporal, ‘eterno’” (STEIN, 1931/2005c, p.766; 767). (Tradução nossa).

¹⁶⁸ “las personas reciben impresiones del mundo en el que se hallan – del mundo de los objetos, y las impresiones que una persona recibe de otra – y se confirmam en ese mundo y par ese mundo; lo cual quiere decir en primer lugar: perciben ese mundo, lo experimentan; luego, adoptam internamente una actitud ante él con múltiples ‘vivências de su ánimo’; finalmente: intervienen en su mundo con libre voluntad y acción, creando y trasformando. En resumidas cuentas: son *sujeitos* de una multiforme *vida del ‘yo’*, de una conciencia intencional (STEIN, 19312/2005c, p.776). (Tradução nossa).

também como dotada de *qualidades permanentes*: índole do corpo (força, habilidade, etc) e de alma. A partir daqui temos então uma **filosofia da personalidade**.¹⁶⁹

A pessoa, então, é um sujeito de corpo e alma, que se orienta pelo eu, que é dotada especialmente de um caráter, que vai se desenvolvendo sob a influência de circunstâncias externas e internas e cuja evolução conduz o processo do desenvolvimento em direção a uma disposição original (*essência*) que ela já possuía.

Em seguida Edith Stein conceitua a **consciência** e o conhecimento desta (II, a). Como já se disse, o conhecimento da consciência se dá pelo eu puro, e enquanto forma estrutural o “eu” é um universal que pertence necessariamente a toda consciência. A individuação se dá pela diferenciação do “eu” puro como um “ser-si-mesmo” em distinção a um “ser-outro”.

A originalidade da consciência humana é ser consciente de si mesmo. Portanto, aqui, a ontologia não pode ser separada da epistemologia, pois há conhecimento produzido pela consciência como “atos de reflexão”, que torna a própria consciência em objeto a ser analisado e captado conceitualmente. A reflexão é uma “luz interior” que ilumina a corrente do vivenciar e que em seu fluir mesmo esclarece o “eu” vivenciante. A “consciência original” é a consciência do vivenciar. Assim, pois, no fluxo contínuo da consciência há um recordar, reviver e esquecer-se das vivências. Para esta atividade de *autoiluminação* é preciso “liberdade”, “visibilidade” e “intensidade”.

A consciência é também o campo das percepções das essências, pelas quais se pode conhecer as estruturas universais nas coisas e vivências: “é indispensável aqui a *liberdade da fantasia*, que deve proporcionar intuições isoladas claras, e a *abstração ideante*, que seja capaz dos *traços universais e necessários* (a ‘essência’ no sentido eminente)”.¹⁷⁰ Há uma distinção entre o comum universal e o que é variável no tempo e espaço, entre o universal (essencial) e o concreto (dado) que é feita pela intuição.

¹⁶⁹ “A esta vida del ‘yo’ la designamos también como lo *interior* de la persona, como su vida anímica o espiritual, y contraponemos a ella lo *exterior* de la persona, el cuerpo u organismo físico”; “la persona humana es una *unidad de cuerpo y alma*”. “Así, el cuerpo desempeña el papel de ‘mediador’ entre la persona y el mundo espacial”. “No sólo consideramos a la persona como sujeto de una vida de conciencia actual, sino también como dotada de cualidades permanentes: índoles del cuerpo (fuerza, habilidade, etc) y del alma” (STEIN, 1931/2005c, p.776; 777). (Trad nossa).

¹⁷⁰ “Es indispensable aquí la *libertad de la fantasia*, que debe proporcionar intuições aisladas claras, y la *abstracción ideante*, que sea capaz de distinguir los *rasgos universales y necesarios* (la ‘esencia’ en su sentido eminente)” (STEIN, 1931/2005c, p.784). (Tradução nossa).

Edith Stein passa ao ponto mais interessante da obra *Introducción a la filosofía*, que é a descrição da **estrutura ôntica de sujeitos psicofísicos** (II, b), aonde novamente, como já vem fazendo desde sua tese sobre a empatia, torna a colocar em destaque todas as características da estrutura da personalidade: primeiro, a corporeidade; depois, a psique.

O corpo vivo é o corpo sentinte, ou, os estados vitais das qualidades sensíveis do corpo e seu ordenamento pelo centro da consciência. Também a vontade, sob a atuação livre do eu, dá movimento e sentido ao corpo vivo. Então, sob a impulsão do núcleo da estrutura pessoal e a orientação do eu como centro da consciência, o corpo vivo também é expressão da vida interior do sujeito. Edith Stein reafirma que (1931/2005c, p.792): “há um *núcleo* ou *centro*, que é o genuíno *primum movens*, aquele de onde o movimento próprio tem ultimamente seu ponto de partida”. Assim, “A ‘vida’ se manifesta no fato de que o ‘núcleo’ determina por si mesmo que é o que acontece com a totalidade do ser vivo”.¹⁷¹

Estas descrições prescindem de aproximações às estruturas anatomofisiológicas, mesmo de forma geral, e restringem-se apenas a visões ontológicas, parecendo insuficientes para uma abordagem mais intrínseca da corporeidade humana. Edith Stein reafirma que o impulso do devir da vida procede do núcleo da personalidade. O núcleo, entretanto, não se confunde com o ego, pois o ego faz recepção à vitalidade do núcleo.

Quanto à estrutura da *psique* ou *alma*, na unidade real do corpo vivo, a “alma” é considerada como o “interior” da “pessoa”, a qual se define como uma unidade de corpo e alma. Mas a psique não deve ser identificada com a corrente da consciência.

Como um *ôn* (ente) do mundo real, a psique se insere, o mesmo que a coisa material, nas categorias supremas da realidade. A psique é uma *substância*, uma unidade concreta de qualidades de índoles interiores (*accidentes*), e no curso da duração de seu ser atravessa por uma série de estados mutáveis (*modi*). Ela e suas qualidades estão submetidas de modo determinado a mudanças reguladas, com dependência das circunstâncias reais nas quais se encontram, estão submetidas às categorias da *causalidade* (STEIN, 1931/2005c, p.803).¹⁷²

¹⁷¹ “Hay un *núcleo* o *centro*, que es el genuíno *primum movens*, aquello donde el movimiento propio tiene últimamente su punto de partida”. “La ‘vida’ se manifesta en el hecho de que el ‘núcleo’ determina por sí mismo qué es lo que acontece con la totalidade del ser vivo” (STEIN, 1931/2005c, p.792). (Trad. nossa).

¹⁷² “Como un *ôn* (ente) del mundo real, la psique se inserta, lo mismo que la cosa material, en las categorías supremas de la realidad. La psique es una substancia, una unidad concreta de interiores *índoles* cualidades (*accidentes*), y en el curso de la duración de sus ser atraviesa por una serie de

O psíquico está vinculado ao corpo vivo. Há uma conexão entre a psique e a consciência. O mundo circundante é o âmbito que o indivíduo tem ante si pelos próprios atos espirituais. O conjunto de estados vitais tem origem na psique, são orientados pelo eu e motivam a vida espiritual. A psique com todas as suas qualidades, enquanto ânimo do corpo vivo, é também um ser que se desenvolve numa determinada direção. Este sentido de evolução da psique é tanto uma disposição original quanto um senso do eu, que é o *caráter*.

O **caráter** é a totalidade das qualidades de uma pessoa resultantes de suas escolhas e vivências. O caráter é uma abertura para o reino dos valores e com a profundidade com estes valores intervêm na vida afetiva da pessoa. Logo, tem a ver com a vida afetiva, com a direção da vontade, com as vivências sociais e em última instância com a realização da verdade do ser. A cada valor, corresponde-lhe um ato do sentir (sentimento) no qual esse valor se converte em um dado adequado ao desenvolvimento pessoal. Por isso, a falta de caráter é uma incapacidade para estimar o valor adequado. O caráter marca a singularidade pessoal. O caráter, no sentido que Stein trata (1931/2005c, p.805), é um estado ôntico, próprio de cada pessoa, que está delimitado de modo determinado dentro da psique, como uma *peculiaridade* que confere a uma pessoa o selo da *personalidade*. Caráter é então um *quale*, um selo de qualidade da pessoa, constitui-se na essência (*eidós/quid*) de seu ser. Por isso, a necessidade de uma *autoeducação* de valores, escolhas e direção das vivências. Isto é uma face ético-estética da ontologia da pessoa.

O conceito de *psique/alma* em Edith Stein se confunde com o conceito de eu puro, de núcleo e de si mesmo. Stein (1931/2005c, p.811) se pergunta: o que é alma? E responde: a alma é o centro da pessoa, o lugar onde ela está em si mesma. A alma está cheia do que lhe é próprio, independentemente de todas as circunstâncias exteriores. A alma tem níveis profundos. A alma plasma de vida todo o corpo vivo. E o eu também está sob a influência da alma, mas pode frear o fluir desta para o mundo exterior. O corpo, entretanto, nem sempre consegue expressar os estados da alma. Os sintomas, entre outras, são linguagens do estado da alma no corpo. Por outro lado, a alma se distingue do “espírito”, no sentido de que este é o *entendimento*, e aquela é o

estados cambiantes (*modi*). Ella y sus cualidades están sometidas de modo determinado a cambios regulados, con dependência de las circunstancias reales, en las que se encuentren, están sometidas a la categoría de la causalidad (STEIN, 1931/2005c, p.803). (Tradução nossa)

ânimo. A alma fixa o ser no corpo e na terra, o “sentir” da alma é demonstração de sua fixidez no corpo. A alma, assim, tem qualidades e limites. Eis aí uma filosofia da psicologia.

Por fim, Edith Stein trata das ciências da subjetividade. Para ela, a fisiologia é uma ciência empírica que estuda o corpo vivo. As ciências empíricas naturais tomam a individuação pela matéria delimitada no tempo e espaço, isto é considerar a sua individualidade pela lei universal da quantidade numérica. Mas, nota Stein, que a personalidade não se limita ao corpo vivo. Há também certo *princípio de teleologia* na natureza individual, no sentido de que o organismo mostra certa tendência interna para uma finalidade. A psicologia, por sua vez, como ciência natural ou empírica, estuda os estados psíquicos da pessoa, e trabalha com experimentos e estatísticas, ouvindo as pessoas e submetendo-as a exames para informar-se sobre os estados psíquicos. Porém, afirma Stein, o rigor da psicologia consiste unicamente na pureza e exatidão de sua estrutura conceitual, tal como é possível em virtude da análise fenomenológica.

Finalmente, então, as ciências do espírito. Edith Stein (1931/2005c, p.888) diz que: “ao sujeito o denominamos *espiritual*, porquanto não só tem estados psíquicos, mas que também experimenta sentido e está submetido a *leis de sentido*”; e que, “denominamos *vida espiritual* ao acontecer psíquico, porquanto é significativo, e às leis mesmas do sentido as denominamos *leis da vida espiritual*”.¹⁷³ Assim, pois, as pessoas espirituais estão dotadas de sentido. Podem ser consideradas ciências do espírito: a linguagem, o direito, a arte, a política de estado, a sociologia e outras organizações da vida comunitária; enfim, tudo que se pode sintetizar pelo termo *cultura* ou *espírito objetivo* da civilização.

O indivíduo, assim, é uma combinação de traços universais em comum com sentido pessoal, que dão uma configuração *singular* e *única* ao ser da pessoa. E a vida espiritual que a pessoa vive se faz como testemunho de si perante os outros e o mundo. Esta é, portanto, a *ideia do individual* e da individualidade.

¹⁷³ “Al sujeto lo denominamos *espiritual*, por cuanto no sólo tiene estados psíquicos, sino que experimenta sentido y está sometido a *leyes de sentido*; denominamos *vida espiritual* al acontecer psíquico, por cuanto es significativo, y a las leyes mismas del sentido las *denominamos leyes de la vida espiritual*” (STEIN, 1931/2005c, p.888). (Tradução nossa).

3.3.2. Pessoa: Corpo, Alma e Espírito

Em *Der aufbau der menschlichen person (A estrutura da pessoa humana, 1932)*, Edith Stein chega ao ponto culminante de seu desejo de investigar o ser humano, em sua estrutura ôntica e ontológica. Nesta obra, na forma de um manual sobre a pessoa humana, ela se debate com a questão da antropologia, mas não de uma antropologia natural, a qual ela critica pela limitação da abordagem, mas entre a antropologia filosófica, que era a disciplina nascente da época (Max Scheler), e a antropologia teológica, uma vez que estava em franco conhecimento da teologia escolástica de Tomás de Aquino, Santo Agostinho e Duns Scoto, entre outros. Também, porque por esta época havia feito a tradução da obra *De Veritate*, de Tomás de Aquino, para o alemão. Contudo, ainda, não se tratava de uma filosofia da antropologia, mas apenas da continuidade, mais completa, do cerne de seu roteiro de pesquisas sobre o sujeito psicofísico, agora incluindo a centralidade do espírito.

O contexto da obra é iminente pedagógico, o que nos remete aos anos de docência entre Spira (1923-1931), e em Münster (1932-1933), no Instituto Alemão de Pedagogia Científica. Nesta década de grande produtividade acadêmica, Edith Stein se mostra plenamente católica e não hesita em expor sua fé e associação entre filosofia e teologia, iminente tomista, como esta obra mostra. Na leitura de Miribel (2001, p.74), por isto também ela perdeu sua cátedra em 1933, porque tal ênfase católica destoava dos rumos filosóficos, científicos e políticos da época. Sua opinião é que Stein fazia uma leitura apressada da metafísica tomista de que o “ente”, enquanto “verdade primeira da filosofia” é “Deus”, como “axioma filosófico primordial”.

Metodologicamente, como observa Suzana Bar Kusano (2014, p.69), com o que concordamos, nesta obra, Edith Stein hesita entre o idealismo de Husserl e o realismo de Tomás de Aquino, optando por fim por fazer uma descrição fenomenológica sem proceder à redução transcendental. Esta obra (1932/2007a, p.3) inicia com uma frase que lembra a ligação em comum do *lógos* que ela via entre Husserl e Aquino como no ensaio do *Diálogo*: “Em toda atuação do homem se esconde um *lógos* que a dirige”.¹⁷⁴

¹⁷⁴ “En toda actuación del hombre se esconde un *lógos* que la dirige” (STEIN, 1932/2007a, p.3). (Tradução nossa).

Ao colocar a questão do **homem** (I), para uma teoria e práxis pedagógica, no primeiro capítulo, procede a uma crítica geral às imagens atuais do homem, da filosofia idealista alemã, da psicologia profunda e do existencialismo de Heidegger. Depois, apresenta a possibilidade de uma visão metafísica cristã do homem, em função de uma antropologia pedagógica.

Para Edith Stein o realismo trágico da I Guerra Mundial acabou com as pretensões do idealismo alemão, embora a pedagogia continuasse a perseguir seus ideais de humanidade. E embora o romantismo poeticamente tivesse descoberto o profundo daimônico da alma humana, a tragicidade da II Guerra Mundial mostrou o abismo entre as faces do ideal e real. Outro paralelo com a percepção de Carl G. Jung.

Edith Stein está escrevendo em 1931, plena época de expansão da psicologia, quer experimental pela *Gestalt* alemã, no pragmatismo comportamentalista norteamericano, ou na psicanálise europeia (psicologia profunda). Ela reconhece que a *psicanálise*¹⁷⁵ fez um primeiro grande avanço ao abordar a face irracional (instintual) da alma humana e de ter, tal como também a literatura russa (Tolstoi e Dostoievski), mostrado a “estremecedora impotência” do eu humano diante destas forças “inconscientes”. Aqui, Stein está mais que nunca próxima à psicologia junguiana.

Stein (1932/2007a, p.7-8) cita em Freud, o “fundador da psicanálise”, a descoberta dos poderes determinantes dos instintos no homem, o que faz um “destronamento” do intelecto e do domínio da vontade livre, temas fortes para a “psicologia” de Stein até aqui. Mas, em sua crítica, as consequências desta “antropologia psicanalítica” para a pedagogia é: primeiro, que esta psicologia valoriza a satisfação dos instintos; segundo, que é demasiado individualista e sugere apenas um esforço de compreensão hermenêutica das questões da alma humana.

Outra crítica é dirigida a seu colega de fenomenologia Martin Heidegger e sua filosofia existencialista. Stein (1932/2005a, p.9)¹⁷⁶ admira Heidegger pela ousadia de sua ontologia absolutamente nova, mas não concorda com o

¹⁷⁵ Aqui, ao que parece, Stein se dirige exclusivamente à Psicanálise freudiana; e, apesar do paralelismo entre suas concepções e a abordagem da Psicologia Analítica junguiana, como temos mostrado, todavia em toda sua obra selecionada não vimos nenhuma clara alusão a Jung ou a sua psicologia em especial.

¹⁷⁶ “El hombre viene de la nada y a ella se dirige, sin poder detenerse. Quien quiera vivir en la verdad, debe soportar mirar cara a cara a la nada, sin huir de ella hacia el autoolvido u otras formas de engañosa seguridad” (STEIN, 1932/2007a, p.9). (Tradução nossa)

absolutismo do niilismo da existência presa à faticidade e suportando a angústia da realidade de se saber rumo à morte.

Stein propõe, então, uma imagem do homem segundo a metafísica cristã. Para ela (1932/2005a, p.10), “só se poderá evitar o niilismo pedagógico que se segue do niilismo metafísico se se conseguir superar a este último com uma metafísica positiva, que dê uma resposta adequada ao nada e aos abismos da existência humana”. Ela afirma que a “antropologia cristã” compartilha com o idealismo alemão a visão positiva do espírito humano, a liberdade do homem, sua chamada à perfeição e sua responsabilidade.

O espírito do homem se ama a si mesmo. Para poder amar-se, tem que conhecer-se. O conhecimento e o amor estão no espírito; são, portanto, uma só coisa com ele, são uma só vida. E, sem mais, são diferentes dele e entre si. O conhecimento do espírito, e do espírito que conhece procede o amor. [...] O homem é somente por Deus, e é o que é por Deus. O espírito pode conhecer porque é, e porque o espírito está dotado da luz da razão, é dizer, da imagem do *lógos* divino (STEIN, 1932/2005c, p.11).¹⁷⁷

Há que dizer que esta visão positiva da natureza e do espírito humano é própria da teologia cristã católica, mormente de Tomás de Aquino, mas longe da concepção protestante da natureza humana totalmente depravada e, por isso, totalmente carente da graça divina. A antropologia teológica protestante, ou a evangélica dela resultante, nega tal positividade ao espírito humano de poder pelo esforço da razão adequar a vontade própria a de Deus e assim chegar à perfeição. A antropologia teológica protestante, de modo geral, faz a pessoa estar totalmente dependente do amor incondicional de Deus para desenvolver sua espiritualidade.

Entretanto, para Edith Stein (1932/2007a, p.11) a tese é clara: “Conformar a própria vontade à divina: tal é o caminho que conduz à perfeição do homem na glória”. Mas isso, “Na concepção cristã, trata-se de um objetivo transcendente: o homem pode e deve esforçar-se para chegar a ele, mas não lhe é dado alcançá-lo somente com suas capacidades naturais”.¹⁷⁸ É claro que

¹⁷⁷ “El espíritu del hombre se ama a sí mismo. Para poder amarse, tiene que conocerse. El conocimiento y el amor están en el espíritu; son por tanto una sola cosa con él, son su vida. Y, sin embargo, son diferentes de él y entre sí. O conocimiento nasce del espíritu, y del espíritu que conoce procede el amor. [...] El hombre es sólo por Dios, y es lo que es por Dios. El espíritu puede conocer porque es, y porque en tanto que espíritu está dotado de la luz de la razón, es decir, de la imagen del *lógos* divino” (STEIN, 1932/2007a, p.11). (Tradução nossa).

¹⁷⁸ “Conformar la propia voluntad a la divina: tal es el camino que conduce a la perfección del hombre en la gloria”. “En la concepción Cristiana, se trata de un objetivo transcendente: el hombre puede y debe esforzarse por llegar a él, pero no le es dado alcanzarlo con sus solas capacidades naturales” (STEIN, 1932/2007a, p.11). (Tradução nossa)

a antropologia escolástica adotada por Edith Stein inclui a visão da bondade original do homem criado, da queda de seu primeiro estado pelo pecado e da redenção através da graça oferecida pelo *Lógos* de Deus. Todavia, enfatiza que, a natureza espiritual do homem – sua razão e liberdade – exige assim mesmo a espiritualidade como autoeducação ou ato pedagógico da vontade pelo eu, como ela já havia defendido nas obras anteriores. Aqui reside a defesa da pedagogia para uma educação antropológica cristã católica.

Para esta defesa, Stein toma a palavra a Agostinho de que a *verdade habita o interior do homem*. É esta verdade que se encontra quando se chega até o fundo do próprio interior, pois, quando a alma se conhece a si mesma, reconhece Deus dentro dela. Deste modo é que nem o idealismo, nem o existencialismo e nem a psicologia profunda servem, porque tratam a imagem do homem caído, sem o Absoluto. A educação cristã, segundo ela, utiliza-se da revelação, respeita a natureza e individualidade, estimula a liberdade da razão e desenvolve a individuação por uma pedagogia que valoriza a singularidade humana.

Após esta proposição e defesa, Edith Stein aborda de fato a **antropologia** (II). Primeiro, numa rápida exposição das diferentes antropologias. Depois, sobre o método fenomenológico utilizado. E por fim uma análise preliminar sobre o homem. Para educar o homem para a vida, a pedagogia necessita de uma antropologia. A crítica de Stein (1932/2005a, p.21) à *antropologia natural* de que esta é uma ciência que estuda o homem como espécie, igual à zoologia estuda as espécies animais, parece não levar em conta a antropologia como ciência no sentido emergente desde o século XIX, nem seu trabalho etnológico, nem a antropologia cultural, tão importante à concepção do humano, o que não deixa de ser uma falta considerável em sua ontologia da pessoa que prima aqui pela dimensão do espírito.

As *ciências do espírito*, para Edith Stein, cumprem melhor as exigências para uma antropologia que tenha por objeto o indivíduo em sua individualidade. Apesar da alegação de que as ciências não incluem o espiritual, correndo o risco de uma universalização da concepção do homem e certa desconsideração da diversidade cultural natural, Stein defende que as ciências do espírito, como a história e a arte, interpretam algo da universalidade, que é a própria espiritualidade do ser humano. A antropologia steiniana, assim, constitui-se de forma essencialista metafísica, escolástica de

valorização moral, com foco na individualidade e no espírito, e etnocêntrica na irrelevância à diversidade da cultura; é estritamente filosofia cristã e não se apoia em pesquisas científicas ou em antropólogos conhecidos.

Quanto ao método, Edith Stein agora coloca junto ao método fenomenológico, conforme já foi exposto, o método escolástico de Tomás de Aquino, o qual justapõe entre si a filosofia e a teologia, apoiando-se nas verdades de fé da revelação e às vezes também apelando à autoridade de alguns dos consagrados seus pensadores. Para ela, a antropologia filosófica, assim, pois, carece da complementação da antropologia teológica.

Então, como análise preliminar do homem, recoloca a experiência do vivido como ponto de partida. O homem é um “microcosmo” que reúne em si todos estes estados: é coisa material, ser vivo, ser animado e pessoa espiritual. O mundo do homem é um mundo social onde cada um desempenha um papel determinado. Os homens são pessoas com um modo de ser próprio e individual. Enfim, o mundo dos homens é um mundo pluriforme, constituído de pessoas, comunidades, formas sociais e obras do espírito. Mas acima de tudo, o homem é um ser buscador de Deus.

Ao entrar na constituição da pessoa, começa por descrever o ser humano como **corpo material e organismo** (III). A vida, a alma e o espírito do homem falam através do seu exterior, pois seu corpo é, já como corpo, especificamente distinto de outros. Materialmente o corpo humano é igual ao de qualquer outro animal e o humano compartilha a individualidade com outros organismos. Enquanto matéria o corpo humano é constituído de elementos químicos e sistemas orgânicos, e enquanto organismo é estruturado em anatomia e fisiologia, cujas bases morfológicas estão em contínuo movimento e transformação.

Quanto ao gênero, Stein compartilha da tradição da chamada “antropologia dual”, do humano em dupla forma masculino e feminino. Na abstração sobre o movimento do corpo é preciso observar o movimento externo do corpo como um todo, mas também o movimento interno dos órgãos e, ainda, intuir os movimentos da alma e do espírito. Os movimentos do corpo são comunicados pelas manifestações dos sentidos captados pelos sentidos de forma intero e exteroceptivos. Como organismo vivo, o corpo se apresenta com uma forma determinada, fechada em si mesma e estruturada conforme

regras, como algo interiormente concatenado, porém sua figura externa está configurada desde dentro.

Em sua *figuração* o corpo passa por diversas mudanças de *configuração* e, como todos os demais seres vivos as transformações partem de dentro do organismo: “O que configura desde dentro é caracterizado por Tomás de Aquino como *forma interna*. Com Aristóteles, com o nome de alma, aqui concretamente a de *alma vital* (anima vegetativa), já que se trata do princípio de vida. Aristóteles a denomina também *entelécheia*”. Esta é uma concepção estritamente orgânica do processo de individuação. A “forma interna” é algo qualitativamente determinado que qualifica o ente em sua espécie. Na ontologia aristotélico-tomista a forma viva (*eidós*) começa a atuar sobre uma matéria já formalizada quantitativamente e que vai ganhando a forma concreta (*morphê*) de sua configuração.¹⁷⁹

A individuação da pessoa humana, dentro de uma “lei de continuidade”, é um processo de diferenciação entre um *próprio* em relação a um *comum*. Edith Stein descobre em Tomás de Aquino a tese aristotélica da “substancialidade ontológica”, onde a alma como “unidade da forma substancial” é o que unifica o comum da essência da natureza na unidade corpórea da pessoa, unidade que segue seu *télos* ou a finalidade inscrita na alma. A visão substancialista aristotélica admite a existência de alma também para a uma dimensão vegetativa e animal da natureza. Stein também fala destas dimensões no indivíduo humano, mas reforça que o espírito é que dá a qualidade de pessoa, ou seja, a alma do homem também participa da alma das plantas e da alma dos animais em sua essência, mas é espírito. Nisto Stein se apoia nas reflexões metafísicas sobre a biologia da colega Hedwig Conrad-Martius, sob uma hermenêutica metafísica da natureza.

A seguir, Edith Stein fala do **homem como animal** (IV). O animal no homem se dá na mesma proporção que nas demais espécies animais, ou seja, pela sensibilidade, mobilidade e instintualidade, com os quais sobrevive. Quanto à mobilidade, é claro que pensar que as plantas “estão amarradas a um lugar determinado” e que não se movimentam como os animais, é fazer a reflexão depender demasiadamente da estreiteza da visão orgânica por

¹⁷⁹ “Lo que configura desde dentro es caracterizado por Tomás de Aquino como forma interna. Con Aristóteles, le da el nombre de alma, aqui concretamente el de alma vital (anima vegetal), ya que se trata del principio de vida. Aristóteles la denomina también *enteléquia*” (STEIN, 1932/2005a, p.44). (Tradução nossa).

ingênua observação. O que se pode ontologicamente pensar, sim, é que todas as espécies de seres vivos, cada qual ligado a seu gênero, segue leis universais próprias de desenvolvimento. Neste caso, podem-se verificar duas teses ontológicas: primeira, que todos os seres vivos, em seus gêneros, têm em *comum* a substancialidade; segunda, que todos os seres, em suas espécies, têm um *próprio* sob as leis de cada espécie. Quanto à sensibilidade, esta é a via de acesso ao dentro e ao fora, ou, ao mundo interno e ao mundo externo, e de afetar e de ser afetado, e que, de fato, está ação é determinada por uma *anima*. A sensibilidade, enquanto um sentir demarca o caráter de cada individualidade.

Quanto ao caráter instintual do homem, este é comunicado pelos movimentos, sentidos, direções e afetos do corpo vivo. O involuntário e o instintivo é o comum entre os homens e os animais. Mas, o mental que se verifica nos animais, poder-se-ia dizer que há um “eu” que dirige suas vidas? Claro que Edith Stein não tem o propósito para tal discussão. Aqui, novamente, talvez as reflexões do pensador contemporâneo da biologia John Searle possam ser de grande utilidade para complementar, ainda que não considere a ontologia metafísica na forma clássica. Os animais também têm linguagens de comunicação de seus afetos instintuais, mas somente o homem desenvolveu signos de linguagem com se diferencia da natureza e faz cultura, o que denota a capacidade de liberdade da espécie humana. Todavia, não se pode apressadamente deduzir daí que isto signifique uma “pobreza” de linguagem nos animais e uma menor capacidade de percepção.

Quanto a diferenciação da alma humana, da alma vegetal e animal, Stein segue a metafísica tomista de que em comum a *alma* é o elemento unificador da substância individual. Mas também nota que, já no Aquinate, há a percepção de que o *dualismo* entre alma e corpo não deixa de colocar problemas para à compreensão das relações destas. Assim, como sempre até aqui, ela reitera que a diferença entre alma humana, da alma vegetal e animal se dá pelas capacidades de pensar, querer, decidir e agir, capacidades que marcam a singularidade humana.

Dito isto, Edith Stein retoma uma síntese de ontologia ao falar sobre os problemas da origem de **gênero, espécie e indivíduo** (V). Aqui, como já anunciado, ela fala propriamente de individuação. Stein critica as ciências naturais e positivas, pois pelo caráter descritivo de suas interpretações tem

eliminado a própria vida em sua fonte. Esta tarefa agora cabe à filosofia ontológica. Quanto à origem das espécies, cabe inicialmente a pergunta: *donde vêm as espécies?* Ou ainda: o que faz com que as vivências existenciais originais se tornem registros como modelos ontológicos nas espécies?¹⁸⁰ Sabemos que esta questão ocupou grande parte das investigações das ciências no século XIX, culminando com a demolidora tese de Charles Darwin em *A Origem das Espécies* (2010, p.69ss) de que as espécies evoluem naturalmente por um processo de seleção natural no mundo da vida, onde os mais hábeis, mais ricos geneticamente, mais fortes e mais capazes sobrevivem e se sobrepujam a outras espécies, mas tudo sob um princípio de equilíbrio dentro de intrincados sistemas de biomas. Mas isto, obviamente, vai ao sentido oposto à ontologia aqui desposada.

Em Edith Stein, porém, o finito e o condicionado remetem a algo absoluto como sua origem, o qual é também a primigênita formação da matéria e donde toda pluralidade de entes tem que se ater a uma pluralidade de formas ontológicas originais.

A investigação antropológica continua com um duplo aspecto da natureza humana: o **animal no homem e o especificamente humano** (VI). Para Edith Stein há um substrato animal da vida anímica em comum no homem, no qual se misturam instintos e vontade, sensações e afetos. Seguindo a visão escolástica, afirma que a natureza instintual no homem, tanto quanto no animal, também é “adestrável” através de exercícios e que a aquisição de hábitos faz a distinção (STEIN, 1932/2007a, p.92). A alma desta comum natureza animal é uma unidade de força estruturada em potências, hábitos e atos pontuais. Estas potências da alma podem ser sentidas e direcionadas num processo contínuo de atualização em ato. Quer dizer, o ser tem seu ritmo, mas não se pode apressar o rio da existência.

O especificamente humano é o que se mostra na estrutura pessoal. O homem pode e deve *formar-se a si mesmo*. Diante de um outro, o homem é alguém que diz “eu” e que reconhece neste outro um “tu”. O eu desperto e dono de si é *espiritual*.

¹⁸⁰ Sob esta instigante questão repousa a reflexão psicológica contemporânea de Carl Gustav Jung sobre a ideia instintual de arquétipos como registros de experiências originais da espécie humana que então estruturaram a alma e se tornaram modelos das ações inconscientes humanas ligadas numa rede inconsciente comum coletiva e que são transmissíveis através da vida pelas gerações.

Assim, a vida espiritual é abertura para o conhecimento, de si, do outro e do mundo. A espiritualidade do homem se dá pela liberdade, quando ele pode dizer *eu sei*, *eu posso* e *eu quero*, e é capaz de assumir a responsabilidade por suas ações. Neste sentido, o “eu” e o “meu” formaliza a pessoa. O eu é intencional, espiritual e valorativo. Edith Stein (1932/2007a, p.97) afirma que: “na intencionalidade se dão cerca de três elementos: o *eu*, que olha a um objeto; o *objeto*, ao que o eu olha; e o *ato*, no qual o eu vive em cada caso e se dirige a um objeto desta ou daquela maneira”. A intencionalidade é também a vida do espírito: “O espírito que com sua vida intencional ordena o material sensível em uma estrutura e, ao fazê-lo, penetra com seu olhar no interior de um mundo de objetos, que se denomina *entendimento* ou *intelecto*”.¹⁸¹ Com esta qualidade o homem pode refletir, abstrair, livre agir e compreender. A compreensão do valor das coisas responsabiliza a pessoa pela direção intencional que esta dá à vida.

Na relação corpo-alma-eu, o eu não é localizável senão somente na vivência. Já quanto à relação corpo-alma, é dualista, conforme Tomás de Aquino: “Para Tomás, a alma humana é, igual à animal e vegetal, *forma corporis*.

(STEIN, 1932/2007a, p.101). Ao mesmo tempo, igual à alma animal, tem potências e hábitos e uma vida desdobrada em atos pontuais”.¹⁸² A alma humana tem superfície e profundidade e há também o “*fundo da alma*”. O homem pode e deve “formar-se a si mesmo”, ou seja, em sua individuação, o homem tem a responsabilidade de sua *autoconfiguração*.¹⁸³

A descrição continua com **a alma como forma e como espírito** é discutida no capítulo VII. Edith Stein não aborda a alma no sentido biopsíquico, mas num sentido formal e abstrato. Quanto ao princípio de individuação, primeiro ela cita o modelo tomista da individuação pela *matéria signata*, ou seja, a matéria quantificada no corpo material. Mas em seguida reconhece as

¹⁸¹ “En la intencionalidad se dan cita tres elementos: el *yo* que mira a un objeto; el *objeto* al que el *yo* mira; el *acto* en el que el *yo* vive en cada caso y se dirige a un objeto de esta o de aquella manera”. “El espíritu que con su vida intencional ordena el material sensible en una estructura y, al hacerlo, penetra con si mirada en el interior de un mundo de objetos, se denomina *entendimento* o *intelecto*” (STEIN, 1932/2007a, p.97). (Tradução nossa)

¹⁸² “Para Tomás, el alma humana es, al igual que la animal y la vegetal, *forma corporis*. Al mismo tiempo, al igual que el alma animal, tiene potencias y hábitos y una vida desplegada en acto puntuales” (STEIN, 1932/2007a, p.101).

¹⁸³ Há aqui dois grandes conceitos de Edith Stein para a individuação, ainda que sem serem aprofundados, que são: a *autoconfiguração*, que fala da liberdade de a pessoa dar direção à própria existência; e o *fundo da alma*, expressão que a partir daqui retorna várias vezes dando a ideia de uma espécie de inconsciente da alma humana.

dificuldades desta ideia tomista da “individuação pelo corpo”, pois assim poderia haver uma multiplicidade de exemplares iguais da mesma espécie. A imortalidade exige a individualidade da alma. Por isso, Tomas de Aquino modifica a teoria aristotélica para resolver o problema da mortalidade da alma no *De Anima* de Aristóteles. Desta forma, diz Stein, o indivíduo humano não deve ser concebido como exemplar de uma espécie humana universal, mas como determinado por uma *forma substancial* própria e peculiar. Aqui, como já foi apontado anteriormente, Stein apela ao conceito de João Duns Scoto da individuação pela *forma essencial* (*eidós*) própria do ser, que é *ultima realitas entis*, a “formalização de algo já formalizado”, ou seja, a forma total do ente no “instante” inicial da vida existencial. No processo de desenvolvimento do ser individual que se segue, a alma é formalizada pela plasticidade do corpo. Segundo a doutrina aristotélico-tomista, a *alma*, enquanto o *anímico*, é “aderente” ao corpo, e forma com este uma “unidade substancial”, que é a pessoa.

Quanto ao espírito, este é *intellectus, mens, spiritus*, ou seja, o intelecto designa o espírito enquanto aquilo que conhece. O “espírito” é o “mental”, no sentido do “intelecto”, ou a parte da alma humana (não toda a alma) que adquire conhecimento. A inteligência é então uma atividade de potência e ato. Edith diz que, aqui, *spiritus* significa o mesmo que o termo grego *pneuma*, que é literalmente “hálito” (sopro). Logo, a essência do espírito é sua leveza, sua mobilidade ou falta de fixação. Todavia, esta é uma dimensão ligada ao sistema corpo-alma. A imagem do espírito humano é o espírito divino, porém Deus é espírito puro infinito e ato puro. Deste modo, toma o sentido teológico tomista em que o *espírito é a infinitude no homem*, pois assim como o espírito de Deus é intelecto e vontade, também o espírito humano, ainda que na forma de um “espírito puro finito”, *finito* não no sentido de fim temporal, mas de não existir desde a eternidade. (STEIN, 1932/2007a, p.124s). A alma humana é *spiritus* enquanto *intellectus*. Neste ponto, como de repente, Edith Stein percebe a armadilha metafísica da dualidade entre corpo e alma e a separação do espírito intelectualivo e tenta superá-la, porém é pouco espaço em seu propósito, como ela diz, para uma “discussão milenar” e insolúvel.

Por fim, no processo de individuação corpo, alma e espírito formam a unidade estrutural da pessoa. O espírito pode conectar-se ao “profundo” da alma e a partir dele orientar os atos espirituais da cotidianidade existencial,

que dão direção e sentido à individuação. Neste sentido, enquanto *pneuma*, o espírito como si-mesmo é um centro de orientação acima do próprio eu, com o qual o eu pode se orientar, no verdadeiro sentido de espiritualidade, para bem dirigir o caminho da realização da vida humana.

Neste ínterim, Edith Stein sintetiza ainda o **ser social da pessoa** (VIII), abordando a inserção do indivíduo no âmbito social, como uma pequena sociologia dos atos sociais, tipos sociais e a noção de povo. De início, Stein (1932/2007a, p.164) diz que o indivíduo isolado é apenas uma abstração, pois sua existência é existência em um mundo, onde a vida é em comum e sua inclusão num todo maior ordenado pertence à estrutura mesma do homem. Sempre encontramos o homem entre outras pessoas num mundo humano. O mundo das vivências em comum é co-determinante da configuração da personalidade individual. Assim, o homem realiza atos sociais, mantém relações sociais e é membro de uma estrutura social.

Por *atos sociais*, Edith Stein entende aqueles atos nos quais uma pessoa se dirige a outras com perguntas, petições ou ordens, ou ainda, significa uma *tomada de posição* diante de outras pessoas. Todos os atos sociais pressupõem um contexto prévio de entendimento e comunicação entre as pessoas, isto é, de *relações sociais*. As relações sociais entre as pessoas estão ordenadas em *estruturas sociais* ou comunidades. O conjunto de grupos sociais e comunidades, ordenadas nalgum tipo de organização política, torna-se um *povo*. E ao final, os distintos povos e comunidades humanas, tanto as efêmeras como as substantivas, baseiam-se numa *comunidade universal* que engloba a todos, que é a humanidade.

Cada homem individual enquanto membro de uma comunidade encarna um *tipo social*. Os tipos humanos formam uma *cultura* que se perpetua na formação de outros indivíduos humanos que deles se originem, assim como pais e filhos, famílias e parentes, como uma *prima materia*, algo indeterminado, mas influente na *autoconfiguração* do sujeito. Uma cultura tem suas próprias expressões, nas artes, nos jogos, nas comunicações sociais. Por fim, Edith Stein considera a necessidade de algum tipo de Estado que dirija as ações coletivas das várias comunidades e sociedade que se agregam como política de um povo.

Finalmente, a obra *La estructura de la persona humana* culmina na transição entre a **consideração filosófica e teológica da pessoa** (IX), que,

apesar de ser o mais curto capítulo, é muito significativo como elo de ligação às últimas obras ontoteológicas. Edith Stein revisa o percurso feito para responder à pergunta inicial sobre o *que é o homem*, na qual foi exposta a dependência do finito com respeito ao infinito como evidência ontológica.

Entre as peculiaridades do ser do que nos estamos ocupando se encontra a de que é finito. É característico de todo ser finito o fato de que não pode ser compreendido exclusivamente por si mesmo, senão que remete a um primeiro ser que temos de considerar infinito, ou mais corretamente, o ser infinito, porque o ser infinito só pode ser Uno. A este ser primeiro e infinito lhe damos o nome de Deus (STEIN, 1932/2007a, p.193).¹⁸⁴

Segundo, que a pergunta pela infinitude do ser não se pode responder pela experiência nem pela evidência filosófica. É próprio também do ser do homem o fato de que a individuação se constitui num processo de desenvolvimento no mundo, um fazer-se dirigido a um objetivo (*télos*). Tudo que temos em vista é ainda apenas um processo transitório. O processo até este momento existencial é algo que a experiência não pode averiguar de todo, como nem tampouco vislumbrar qualquer coisa do porvir futuro. Assim, pois, o humano se sabe encerrado na existência mesma no mundo.

Terceiro, que há verdades reveladas sobre o homem que exigem a via da fé. Edith Stein diz que, para o homem a quem interessa saber quem é ele e o que deve fazer – e tem que interessar-se por isso – não há para ele tarefa mais urgente do que conhecer o que a verdade revelada diz sobre o homem. Cada alma humana tem sido criada por Deus à imagem e semelhança dele, mas o homem é livre e responsável por aquilo no que se converte. O homem pode e deve fazer que sua vontade esteja em consonância à vontade divina.

Quarto, que o caráter indispensável da verdade revelada sobre o homem aponta para o labor educativo e pedagógico de si mesmo. É, pois, evidente a urgência de se chegar através destas verdades de fé a uma imagem do ser do homem fechada e compactada que resulte possível o alcance da infinitude da vida como obra total e final. Para isto é preciso uma autoeducação e autoconfiguração pedagógica em direção aos mistérios da verdade divina.

¹⁸⁴ “Entre las peculiaridades del ser del que nos estamos ocupando se cuenta la de que es finito. Es característico de todo lo finito el hecho de que no puede ser comprendido exclusivamente por sí mismo, sino que remite a un primer ser que hemos de considerar infinito, o más corretamente, a/ ser infinito, porque el ser infinito sólo puede ser Uno. A este ser primero e infinito le damos el nombre de Dios” (STEIN, 1932/2007a, p.193). (Tradução nossa)

Dessa maneira, dentro das verdades de fé, é preciso levar em conta a relevância das verdades eucarísticas como pedagogia da vida. Assim, pois, o sacrifício da cruz deve ser revivido na liturgia cúltica para a salvação pessoal. O livre atuar do indivíduo que se faz partícipe da vida eterna na participação no sacrifício eucarístico, quando se acerca do altar junto a um oficiante, sendo consciente de sua condição de pecador e com vivo desejo de ser redimido por Cristo. O homem é transformado por estes dons espirituais.

E, assim, a ação eucarística como ato pedagógico do mistério é suficiente para levar o ser do homem ao conhecimento e ao alcance da graça divina. É, pois, importante que se transmita não só um conhecimento, mas que se desperte a fé viva. A fé é um dom da graça, mas o despertar da fé é uma colaboração daquele a quem se concede o dom da fé. Assim, a vida mesma da pessoa será um testemunho de sua espiritualidade na vida comunitária e na sociedade entre os homens.

3.4. Síntese reflexiva: a *individuação como tornar-se si mesmo*

Cumprido o ensejo de colocar o fundamento filosófico sobre o qual Edith Stein faz assentar sua concepção do processo de formação da pessoa humana, no primeiro capítulo, além de uma síntese deste processo através da análise de obras selecionadas sobre o tema, como assim o esperamos ter feito neste segundo capítulo; nos resta agora a tarefa de refletir sobre a concepção da individuação como o tornar-se si mesmo.

É relevante lembrar ainda que a questão levantada para esta etapa era sobre como o fenômeno da individuação é compreendido e fundamentado por Edith Stein em função de uma antropologia. E também que a tese que nos conduzia neste capítulo era comprovar que a consideração própria da individuação steiniana se dá pela singularidade da pessoa, levando em conta a constituição ontológica e ôntica de sua estrutura, em termos das dimensões de corpo, alma e espírito.

O presente capítulo poderia ser resumido através de algumas palavras significativas de Stein que expressam de modo geral seu pensamento: *entelécheia* (individuação), *ego cogito* (Eu puro), *Einfühlung* (Empatia), *hacceidade* (singularidade) e *Bildung* (formação/estrutura). Porém, a amplitude

do tema e a riqueza das elaborações de Edith Stein não se encerram num único espaço de tímida síntese.

A individuação, como *entelécheia* do ser no tempo histórico e no mundo da vida, enquanto unidade do tornar-se si mesmo, tem a ver com a tomada de consciência de si pelo sujeito humano. O caminho inexorável da individuação da pessoa e o seu *télos* é a realização plena de si-mesmo. E neste processo, constitui-se a verdade do próprio ser, o que se revela também como um caminho de transcendência em busca da Verdade maior, eterna, em Deus. Neste percurso se dá a experiência da espiritualidade, com ou sem tradição religiosa, no âmago da interioridade de cada sujeito humano.

Individuação como espiritualidade em Edith Stein tem a ver com a primazia do espírito enquanto intelecto e compreensão, conforme encontrado em Tomás de Aquino. Porém, Stein adota o princípio da individuação pela *forma substancial* do ente, conforme Duns Scoto, antes da matéria, e através do *corpo*, como expansão da *alma*. A alma se expressa no corpo vivo e nas relações sociais na continua existência e na transcendência do eu, através das vivências. Assim, alcança a verdade eterna à medida que o intelecto busca honesta e eficazmente a Verdade. A experiência existencial fática do indivíduo revela a sua *verdade do ser* e a verdade absoluta, na medida em que, como pessoa, esse procure a verdade eterna, a partir do valor do caráter de sua interioridade. Portanto, individuação como espiritualidade é a consciência do caráter de sua própria interioridade.

A busca pela *verdade* é o centro da própria experiência da interioridade da individuação em Edith Stein. Desde a tese sobre a *empatia*, como possibilidade de conhecimento da verdade do eu interior na relação com o outro, e depois em sua própria estrutura ôntica, o indivíduo descobre a verdade do seu próprio ser através da consciência, da compreensão de sua singularidade e do caráter do seu *si-mesmo*.

Ao analisarmos a abordagem ontológica steiniana da individuação observamos que, algumas vezes, por um lado para manter a aplicação do método fenomenológico, torna-se demasiadamente descritiva, e por outro lado para fazer jus ao método escolástico tomista faz demasiado uso da argumentação especulativa, ainda um pouco etnocêntrica, sem levar em conta a cultura em suas múltiplas faces para a visão de antropologia, e dados de

ciência para suas asserções psicofísicas, além da ausência que sentimos de uma filosofia da linguagem e do discurso em suas obras.

Um dos dados importantes da ontologia da pessoa em Edith Stein, herdado da fenomenologia, é o conceito de *Eu puro*, que em Husserl se liga ao *ego cogito* de Descartes, mas com uma intuição mais além, no sentido de certo estado mental puro de percepção, alcançado pela atitude de *epoché* ou redução, antes mesmo da própria reflexão, mais próximo da hipótese berkeleyana do *esse est percipi*, ou “ser é perceber”, com o qual se poderia intuir a *eidós* (essência) de algo que se *presenta* na consciência como fenômeno.

De fato, a consciência pura e a percepção pura por um eu puro, alvos das investigações de Husserl, por vezes quer antever a presença do eu puro no indivíduo humano desde a gênese de sua individuação. Isso parece ter sido dito ainda em seus últimos dias, já na cama, um mês antes de sua morte, mas ainda com lucidez suficiente para intuir, que, conforme narra Elisabeth de Miribel (2001, p.200-201), teria declarado num diálogo com sua assistente Irmã Aldegonde Jaegerschimid, amiga de Edith Stein, que anotou suas palavras: “*Antes de qualquer começo encontra-se o **Eu**, que é, que pensa e que procura relações entre o passado, o presente e o futuro, mas o problema difícil é exatamente saber o que existe antes do começo...*”. Segundo esta testemunha, nesta mesma ocasião em arremate Husserl teria dito ainda: “A filosofia é a vontade apaixonada de conhecer o ser. [...] Esforcei-me para ir do subjetivo ao ser. Quando refletimos sobre tudo isso, é sempre o Eu que nós afirmamos e não uma coisa, uma árvore ou uma casa” (grifo nosso).

Este aspecto da intuição de Husserl foi captado por Edith Stein, quando algumas vezes parece fundir o conceito de *Eu puro* com o de *núcleo (Kern)* da personalidade, outro grande e original conceito de sua reflexão sobre a pessoa, que, como dissemos, parece a atualização do conceito aristotélico de *Kath' heautó*, o “em si mesmo”, que passa para o latim medieval como o *se* (si), e daí ao alemão *Selbst* e ao inglês *Self*. E, como aponta Giorgio Agamben (2015, p.154s), o conceito de *si* é o que está no centro da ideia hegeliana de *Absoluto* e ainda no conceito heideggeriano de *Ereignis*, ainda que de modos diferentes. A ideia do *si-mesmo (self)* torna-se também o arquétipo central na estrutura da psique humana de Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, o

qual orienta e conduz todo processo de individuação como Função Transcendente.

Certamente Stein conhece estas concepções filosóficas do si quando fala do *eu puro*, do *Kern* e muitas vezes também fundindo esses ao conceito de *alma* enquanto *intellectus*. Se for possível uma conexão desta ideia (*eu-Kern-alma*) ao princípio da individuação pela *forma*, conforme Stein vê em Scoto, talvez se possa pensar a alma já presente desde os primórdios da vida do ente humano, ainda no gérmen embrionário, e que já contenha em potência esse *Eu*, como um potencial centro do pensar no ente humano. Tal conjectura parece se evidenciar no atual contexto tecnológico que capta e facilita a precocidade de expressões de pensamento de recém-nascidos antes mesmo de qualquer aquisição de linguagem. Eis aí um tópico original a ser ainda explorado!

A compreensão da alma humana é o ponto de partida das investigações de Edith Stein, quando pesquisa sobre o sentido da Empatia. A *Einfühlung*, conforme Savian Filho (2014c, p.33s), de um “colher a experiência mesma alheia”, mostra-se, então, como um “saber (*wissen*) referente à consciência alheia (*fremdem Bewusstsein*)”; não como um sentimento emocional (simpatia), mas como um “saber” do “sentir” (*fühlen*) do outro, ou seja, é um ato cognoscitivo feito pela experiência intersubjetiva do ato empático, que não precisa significar simpatia. Esta é a via para qualquer atividade pedagógica, terapêutica, social ou cultural, e pode ser a chave para uma nova abordagem ontoteológica para a pastoral.

Como pudemos ver, o texto da tese (1916) de Edith Stein é uma sementeira para as demais obras que se seguiram ao seu desenvolvimento. Mormente aos grandes conceitos humanos de identidade (*ipseidade*), alteridade (*alter ego*) e singularidade (*hacceidade*). E para completar a base do edifício da individuação, o excelente ensaio fenomenológico sobre a fundamentação filosófica à Psicologia (1922) reforça que esta – a individuação – é exercida da gênese, à estrutura e ao *télos* sempre sob o duplo pilar do *ser-si* e do *ser-com*, ou seja, um desenvolvimento para dentro de si – para o si mesmo, ao mesmo que para fora – para/com o outro, pois este processo se dá no mundo da vida (*Lebenswelt*), iminentemente relacional-vivencial. Num mundo cada vez mais individual individualista, o risco natural iminente de se cair no demasiado *solipsismo* é aqui equilibrado pelo exercício da alteridade

vivencial. É por isso, como mostra Stein, que o Evangelho é essencialmente comunitário, a alteridade individual na coletividade.

A individuação da pessoa em Edith Stein, conforme bem observa Francesco Alfieri (2014; 1016), é uma filosofia da singularidade. A *hacceidade* é o alvo do processo da individuação steiniano, o verdadeiro caminho para o tornar-se si mesmo, através do outro. Com Alfieri (2016, III, p.63-103), vemos uma síntese harmônica da singularidade da pessoa humana no pensamento de Edith Stein percorrendo suas obras. Do sentir ao outro (*Einfühlung*), à singularidade e autonomia (*hacceidade*) do **ser si**, às vivências específicas da singularidade individual no seio da vida social (*comunidade*), até a estruturação de sua pessoa em termos de sua constituição/formação como corpo, alma e espírito (*Bildung*), processo que é orientado pelo núcleo (*Kern*), que conduz à solidificação do caráter pessoal essencial (*eidós*) e que culmina na experiência da própria espiritualidade, enquanto um **sentir a si mesmo** (*Fühlen*) em Deus.

Assim, então, a individuação se afirma sob as seguintes teses: 1) a **consciência de si** é também intersubjetiva e passa pela compreensão do outro; 2) opera pela **individualidade** (eu/si mesmo) e pela **coletividade** (vida comunitária) ao mesmo tempo, como via de mão dupla; 3) a pessoa humana é constituída de **natureza** e **espírito**, pois a consciência é espírito na natureza humana; 4) o **sujeito é autoconfigurante**, e toda configuração tende para uma estruturação da pessoa; 5) a pessoa é **ser em ato**, cuja potência se realiza no *dever* em *ato* e no *ethos* e decide o sentido e a transcendência, tornando a própria individuação na verdade do ser.

A síntese sobre este capítulo se completa com o conceito steiniano de individuação pela forma. Este ponto inicial do processo de individuação, como foi visto, nasce da metafísica clássica, e percorre a reflexão sobre a ontologia em fronteiras como a filosofia, a psicologia e a teologia. Para Edith Stein, baseada posteriormente em Duns Scoto, o princípio da individuação é a forma ou a essência ontológica do ser.

A questão é saber a que exatamente corresponde à *forma* na leitura e no entender de Stein. O problema começa com o uso de “forma” como o único termo latino a traduzir dois termos gregos para isto, *eidós* e *morphê*, ambos podem ser traduzidos como “essência e forma”, mas expressando aspectos diferentes na ontologia da individuação. A redutividade da língua latina, como

se queixava Sêneca é um problema notado e exposto também por Stein na Introdução à *Ser finito e Ser eterno*.

De fato em vários pontos de suas obras ontológicas Stein tenta definir o uso latino da “forma” ora como *eidós*, enquanto a “forma essencial” invisível ontológica do ser do ente, ora como *morphê*, enquanto a “forma viva” corpórea própria deste ente. O fato é que Aristóteles na obra *De Anima*, tanto considera a alma como forma do corpo, quanto considera esta mortal junto ao ente total. Pode-se ver o esforço de Tomás de Aquino em traduzir tal compreensão na qualificação da alma como o anímico do corpo e sua imortalidade a partir de uma leitura cristã da “faculdade superior” (*noûs*) como a forma do intelecto (*intellectus*), fato que corrobora a dualidade da compreensão do indivíduo em termos do espiritual como sendo o intelectualivo e o psíquico como sendo o anímico.

Mas, afinal, em Stein, é a alma a forma do corpo e o que individua? A resposta mais honesta é que até aqui isto não parece claro no pensamento steiniano, talvez por um lado devido ao uso de termos latinos e a condução do tema por uma querela de atoleiro escolástico e por outro, por certa confusão nos conceitos de alma e espírito. A hermenêutica escolástica que dá ênfase ao espírito, em detrimento da alma e que favorecia a fé cristã, parece ter se mantido também na modernidade filosófica com o *cógito* cartesiano e na contemporaneidade com o *eu puro* husserliano, do qual Stein é herdeira.

O problema é que ainda a consciência e o eu puro husserliano são considerados absolutos do ser do ente e separados do psíquico. Continua dilemática para uma consideração mais realista e natural da individuação da pessoa tal formulação ao estilo escolástico da fenomenologia steiniana, por manter o processo carente de um lugar mais profundo para a consideração da amplitude da alma, ao mesmo tempo em que reitera o discurso dualista divisor do ser.

Cumprida a proposição desta segunda etapa, o tema se demonstra ultrapassar a questão da individuação estritamente pela concepção anímica da alma num corpo, e alcança novamente o âmbito do espírito. E se vislumbramos nisto ainda um “para além” das reflexões expostas por Edith Stein nas obras analisadas, que nos estimule a continuar a pensar, este motivo é a primazia do espiritual sobre o psicológico.

Novamente, como desde o início, através de Edith Stein, retornamos à questão do espírito. Em que termos pensarmos a dimensão espiritual do ser pessoal? A solução parece residir na separação da compreensão do espírito não só como *noûs/intellectus*, mas como o *pneuma/ru'ah* bíblico, no sentido de uma totalidade do ser da pessoa, um *uno* espiritual a partir do núcleo si-mesmo, sem, contudo, esquecer-se de sua natureza.

Por fim, cabe-nos reiterar que a espiritualidade como dimensão da antropologia humana, dentro do contexto de intelectualidade e vivência da modernidade atual, é a carência do ser humano, e que ainda não se vislumbram condições de a filosofia ou as ciências darem devido lugar à espiritualidade. Neste sentido é que se mostra importante a iniciativa de Edith Stein em recolocar a ontologia em consideração à antropologia teológica e a ensejar criar uma pedagogia de educação espiritual para a vida.

4. ONTOTEOLOGIA DA INDIVIDUAÇÃO: VERDADE E TRANSCENDÊNCIA

Nesta terceira etapa da pesquisa nosso objetivo é elaborar uma discussão sobre a questão da verdade do ser na ontologia steiniana, de modo a apontar para a possibilidade de encontro entre a ontologia e a teologia, numa ontoteologia. A questão objeto desta parte da pesquisa consiste em analisar em que medida Edith Stein vê a busca pela transcendência e verdade do ser no processo da individuação como uma ontoteologia? Podemos examinar tal questão a partir dos textos ontológicos *Ato e potência: estudos sobre uma filosofia do ser* (1933), *Ser finito e Ser eterno: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser* (1936) e *A ciência da cruz: estudo sobre São João da Cruz* (1938-1942). Verdade, transcendência do ser e busca pelo sentido são os conceitos deste capítulo.

Acredita-se que há uma verdade do ser em cada ser humano, a qual se desvela inexoravelmente na *entelécheia* de sua existência, e que se constitui na plenitude de vida de cada indivíduo com a realização plena de sua potência de ser em ato na história. Tal ascensão ao sentido do ser necessita do conhecimento de Deus no autoconhecimento.

A busca pela verdade é o centro da própria interioridade da experiência de individuação de Edith Stein. Sua própria tese sobre a empatia parece já dar início a este roteiro, como método que possibilita o conhecimento da verdade no interior da própria pessoa, bem como no encontro com o outro. Em sua experiência cristã, descobre a verdade no profundo do núcleo de sua personalidade e compreende sua singularidade.

A questão da verdade e da transcendência do ser numa perspectiva ontoteológica em Edith Stein está ligada à teologia tomista e à filosofia de tradição aristotélica e à doutrina agostiniana sobre a verdade. Aqui se dá o encontro entre filosofia e teologia e a visão ontológica tríplice da verdade, na relação entre sujeito e objeto: a) a verdade como aquilo que é (a essência); b) a verdade como aquilo que aparece na consciência (o cognoscitivo); c) a verdade como aquilo que se intui do absoluto (o inteligível). Depois, uma relação ôntica dupla da verdade entre a coisa e a mente: a) verdade na coisa, *veritas in re*; b) verdade no pensamento, *veritas in intellectus*.

Em Stein encontramos uma abordagem da individuação que começa na origem da vida e tem sua centralidade na realização da essência do ser em ato

no *dever* da existência, e que culmina na atualização ontológica da potência do ser. Tal culminância é uma ontoteologia porque se baseia inteiramente na leitura da filosofia-teológica tomista e agostiniana. Assim, a experiência mesma da individuação é em si uma espiritualidade, num modelo que serve a qualquer pessoa, e que desperta a consciência finita para um *fim*, que só se realiza plenamente na infinitude de Deus.

4.1. Verdade do Ser

O contato com o tema da *verdade do ser* nos vem primeiro por meio da ontologia de Heidegger. Entretanto, precisamos perceber que há um confronto entre as concepções de Heidegger e Stein, no que diz respeito à questão do ser ou à ontologia no século XX. Edith Stein lê os escritos de Heidegger. Mas, como já posto em parágrafo anterior, a diferença está na recolocação do Absoluto como fim último da vida individual humana por parte de Stein, reafirmando a necessidade de uma metafísica para o sentido do ser, e a conhecida negação desta dimensão por parte de Heidegger.

O debate é realmente interessante ao se tomar conhecimento da crítica de Stein de que a ontologia de Heidegger deixa o sujeito *ser só e por si*, como um “ser-para-a-morte”, encerrado no *niilismo*, o que exige a coragem de se encarar a angústia existencial e assumir a direção fática da cotidianidade da vida como um *ser-no-mundo*, tornando-se este o verdadeiro dilema legado às ciências pós-modernas. É inegável a originalidade da ontologia de Heidegger, que dá lugar de liberdade à potência do ser, e um foco no *dever* do ser na faticidade da vida, de forma vigorosa e corajosa como nenhuma outra filosofia antes dele, fato admirado por Stein desde o começo. Portanto, a transcendência em Heidegger é a verdade do ser na existência, como a própria realização do ser no *desvelamento* deste no ente humano, o qual não necessita de nenhuma metafísica, a não ser a própria consciência da existência no mundo. Mas, para Stein a individuação se dá entre razão e fé, cujo sentido último é um *ocultamento* em Deus, e não a vida unicamente de forma temporal finita como um ser-no-mundo, pois isto implica no sentido da esperança de retorno à origem ontológica no ser infinito.

Como se poderá ver nos textos ontológicos de Edith Stein, *Ato e potência* e *Ser finito e Ser eterno*, seu conceito de verdade do ser tem a ver

com a verdade eterna, como a verdade revelada (fé) e como verdade racional (intelecto) que apreende a verdade divina. Isto também é um processo de passagem de potência ao ato e da finitude à infinitude do ser. Porém, como já foi colocado nos capítulos anteriores, se é necessário recolocar de volta a fundamentação ontológica para uma correta apreciação atual do ser, precisamos por outro lado abordar com cuidado esta fenomenologia metafísica que retorna a dualidade entre mente e corpo e separa o espiritual do psíquico.

Parece ainda insuficiente para uma abordagem integral da pessoa, que dê conta da fragmentação do sujeito na contemporaneidade e que se mostra como desafio à pedagogia, à terapêutica e à pastoral, que são nossos interesses. A consideração da *alma* deve ir além do anímico e o foco deve ser no *dever* real do ser. A individuação tem a condição de decisão e de direção consciente da ação para bem encaminhar a vida.

4.1.1. Verdade do Ser na Ontologia: o ser em desvelamento e evidência

Uma primeira visão epistemológica do conceito na compreensão ocidental deve ser verificada na abordagem bíblico-teológica da verdade. No pensamento hebraico “verdade” (*'emeth*) tem o sentido de “fidelidade”, “constância”, e está relacionada à sabedoria da vida existencial diante de Deus, que qualquer pessoa tem o dever de buscar, e que tem na literatura poética e sapiencial bíblica seu ensinamento,¹⁸⁵ como na máxima do Salmo de Moisés: “Ensina-nos a contar nossos dias, a fim de que alcancemos coração sábio” (Sl 90,12). O substantivo *'emeth* vem da mesma raiz do vocábulo *'emunah*, que significa “crer, ser fiel”, não bem no sentido da “fé” (*pisteuō*) fenomênica neotestamentária, mas entendida também como “subsistência”, tal como na poesia profética: “Se não credes não subsistireis” (Is 7,9). Portanto na antiguidade bíblica, verdade é a vontade fiel, pois a verdade como sabedoria e fidelidade era a revelação: “O justo viverá por sua fé” (Hab 2,4; Rm 1,17).

No Novo Testamento a questão da verdade é central na revelação do Deus “que é” (Ex 1,14), e que agora se revela em carne no “Lógos-Cristo”: “E

¹⁸⁵ Os Livros Poéticos e de Sabedoria da Bíblia no Antigo Testamento formam um bloco chamado de literatura poética e sapiencial, que compreendem: Jó, Salmos, Provérbios, Eclesiastes e Cântico dos Cânticos, os quais eram também usados em recitações litúrgicas no culto como também no ensino cívico-religioso de crianças e jovens na comunidade judaica antiga e pré-cristã. São considerados o núcleo de literatura humanística bíblica.

a Palavra se fez carne e habitou entre nós. E vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai, em plenitude de graça e de verdade” (Jo 1,14). A esta “verdade-palavra-revelada” se deve o conhecimento e a liberdade: “E conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (Jo 8,36). Portanto, para o cristianismo a verdade se revela na íntima subjetividade humana da integridade entre “espírito e verdade” (*pneúmati kai alethéia*), pois: “Deus é Espírito, e os que o adoram devem adorá-lo em espírito e em verdade” (Jo 4,24).

Para a filosofia grega, a verdade (*alethéia*) é a descoberta da essência da coisa “daquilo que (a coisa) *era ser*” (*tò tí en einaí*) pela capacidade de conhecimento da mente humana. O termo *alethéia* é composto do advérbio de negação “a” (não) e da raiz do verbo *lethé* (esquecer), no sentido lato de “não-esquecer”, ou seja, de um “manter no discurso” (*lógos*) da “fala” (*légein*), ou ainda, “manter sob compreensão”, a que Heidegger interpreta como “desvelamento do ocultado”.

Em Platão, no diálogo *Sofista*, 241 A, a verdade tem a ver com o “discurso da razão” como “adequação” da coisa à linguagem lógica da compreensão, pela qual se faz a diferenciação entre o verdadeiro e o falso, e entre o ser e o não-ser da coisa: “O discurso, desde que ele é, é necessariamente um discurso sobre alguma coisa; pois sobre o nada é impossível haver discurso”. Assim, “Pensamento e discurso são a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, que chamamos pensamento”.

Em Aristóteles, a concepção de adequação ou correspondência da coisa à mente ganha uma dimensão semântica da verdade com a adição da *lógica* da linguagem. A verdade é o *real* da coisa, no sentido daquilo que está em sua essência e além da aparência. A verdade de uma coisa está na essência mesma desta coisa. Todavia, precisa ser contemplada (*theoría*) e intuída (*lógos*) no discurso da razão (*logéin*). Na *Metafísica*, II 1 993b, diz que: “ninguém é capaz de atingir completamente a verdade” de modo individual, somente de modo coletivo, pois, “não falhamos coletivamente, pois cada um diz algo de verdadeiro sobre a natureza das coisas [...], mas pela união de todos um tesouro considerável é acumulado”.

O pensamento aristotélico (2005, p.251; 253) da verdade é o conhecimento das coisas: “Todo o ensino e toda instrução intelectual

procedem de conhecimento pré-existente. Isto é evidenciado se examinarmos todos os distintos ramos do saber”. O conhecimento exige a lógica: “O nosso interesse agora é que efetivamente obtemos conhecimento pela demonstração. Por demonstração entendo o silogismo científico, aquele em virtude do qual compreendemos alguma coisa pelo mero fato de apreendê-la”.

Quando se adentra na concepção cristã da verdade, temos em Santo Agostinho uma pedagogia da verdade interior. Agostinho (s/d, p.26; 81) afirma que toda “a verdade vem de Deus”; logo, toda “a verdade apreendida pela alma é imortal”. Quanto às coisas existentes, a verdade “é o que (a coisa) é”, além da aparência. Quanto ao método, Agostinho (s/d, p.88; 96) diz que, no interior da mente “a verdade é o que se produz através de perguntas e respostas”; mas, nas ciências “a arte e a precisão de se definir o que se quer está na dialética”. Da verdade imortal, Agostinho (s/d, p.103) deduz a imortalidade da alma humana: “Se o que pertence a um sujeito permanece sempre, necessariamente há de permanecer também o sujeito onde ser encontra. É assim que toda disciplina está na alma como em um sujeito”. Logo, para Agostinho (s/d, p.107), subsista a alma sempre, se subsistir a educação e o conhecimento da verdade das coisas, pois: “a verdade sempre permanece e a dialética é a verdade”. A verdade, portanto, é encontrada no âmbito da interioridade da própria pessoa.

Um dos primeiros tratados de pedagogia ocidental é a obra *De Magistro*, onde Agostinho reelabora a filosofia platônica da linguagem e afirma o conhecimento buscado no interior e se dá pelo “encontro” (cópula) entre a percepção sensorial da coisa (*objectum*) e o signo da palavra na mente (*subjectum*). Portanto, uma coisa é verdadeira se existe ao mesmo tempo tanto fora quanto dentro da mente. E neste processo da produção da verdade no interior da alma, Agostinho (1973, p.352-353) descobre um *mestre interior*¹⁸⁶ na alma, à semelhança com que Cristo é nosso Mestre, quando responde ao seu interlocutor que: “Se chegar a isto (intuição) pelas palavras de quem pergunta, não quer dizer que as palavras lhe ensinaram alguma coisa, mas que lhe proporcionaram a maneira de tornar-se idôneo para enxergar no seu interior”, e conclui afirmando: “Precisava por isso apresentar a

¹⁸⁶ Este é um ponto importante do legado do pensamento agostiniano, de onde talvez advenha a ideia de Edith Stein sobre o “núcleo da alma” (*Kern*) como centro instrutor da pessoa, e de quem certamente Carl Jung toma a ideia original do “arquétipo do Si-mesmo” (*Self*), como centro estruturador da personalidade.

pergunta como o permite a tua capacidade de ouvir aquele mestre interior...”. Este “mestre interior” habita o núcleo do ser (*Kern*).

Esta doutrina se afirma com valor de autoridade ao longo dos mais de mil anos de tradição filosófico-teológica ocidental até a escolástica. Conforme mostra Étienne Gilson (2013, p.287s), a doutrina agostiniana serve de base da formulação entre fé e razão até Tomás de Aquino, sob a fórmula da “fé coerente com a razão” (*fides quaerens intellectus*), e do “crer para compreender” (*credo ut intelligam*).

A doutrina tomista segue a teologia agostiniana. Na obra *De Veritate*, que Edith Stein traduz para o alemão, Tomás de Aquino segue a referência agostiniana da verdade, porém trocando a aplicação de uma pedagogia da mente para a ontologia do “ente”: “Diz Agostinho no livro dos *Solilóquios* (capítulo V) que ‘o verdadeiro é aquilo que é’. Ora, aquilo que é, outra coisa não é senão o ente. Logo, o verdadeiro é exatamente a mesma coisa que o ente”. Lembrando que *ente* em Aquino, como já foi exposto, é o ser total do universo donde todos os entes individuais advêm e para onde retornam enquanto espécie, e que para Stein (1936/2019, p.47s) é *Deus*. Nesta obra, Tomás de Aquino (1973, p.25) segue Aristóteles, interligando a “verdade” ao “ente”: “Ora, o verdadeiro e o ente têm a mesma disposição. Logo, são a mesma coisa”. Em conclusão, então, tal como é a disposição de uma coisa no ser, assim é a sua disposição na verdade, pois, o verdadeiro e o ente se equivalem completamente. Esta é, pois, a tradição teológica que se estabelece como doutrina sagrada desde o pensamento agostiniano até a escolástica.

A teologia cristã se apoia num conjunto de verdades racionais construídas ao longo de séculos de debates entre filosofia e Revelação, consagradas como tradição. Como já foi exposto, Tomás de Aquino (2016, p.25s), no texto *A unidade do intelecto, contra os averroístas*, reafirma a tese aristotélica da “lógica da verdade no discurso da razão”, de que o “intelecto é uma potência da alma que é ato agente no corpo”, pela qual a “alma conhece e sabe”, inclusive sobre o ente primeiro, Deus. No texto da *Súmula Contra os Gentios* (1973, p.69-70), Tomás de Aquino diz que as verdades da razão natural não contradizem as verdades da fé cristã, pois que “a razão natural em sua capacidade de conhecimento guarda vestígios de semelhança com Deus”; assim, a razão natural deve acolher as verdades eternas em Deus.

Segundo Ferrater Mora (2001, p.701), a fórmula escolástica da “verdade no intelecto” (*adaequatio rei et intellectus*), ou da “verdade espiritual”, de alguma forma é seguida na filosofia até o limiar da modernidade e da contemporaneidade. Mesmo que tenha sofrido a mudança para a ênfase na subjetividade do *ego cogito* com Descartes, e na radical filosofia da transcendência pela *repraesentatio* em Kant. Para Kant, segundo Mora (2001, p.702), “a verdade é filosófica ou absoluta quando se opera uma síntese do formal (lógico) com o concreto, do matemático com o histórico”. Portanto, aqui a verdade não é mais metafísica no sentido escolástico, mas tende cada vez mais para a concretude do real histórico do ser. Segundo Mora (2001, p.703), ainda, de alguma forma Husserl é herdeiro das filosofias cartesiana e kantiana e da velha fórmula escolástica da “adequação objeto-mente”, ainda que tenha concentrado sua visão no processo da elaboração da verdade na intencionalidade da consciência enquanto *evidência, percepção e intenção*.

De fato, na Sexta Investigação, das *Investigações Lógicas* (V, §§36-39) Husserl propõe a fórmula escolástica da verdade como a evidência e a adequação da coisa ao intelecto. Husserl (1975, p.97) diz que, “quando uma intenção de representação é definitivamente preenchida (do significado da coisa) por meio dessa percepção idealmente perfeita, produz-se uma genuína *adaequatio rei et intellectus*”. Assim, para Husserl, o pensamento faz um preenchimento ideal de significação, pois o intelecto é que possui em si a capacidade de intuir, ou seja, a intenção da significação.

A questão da verdade é discutida de forma sintética na Introdução da obra magna de Edith Stein, *Ser finito e Ser eterno* (1936/2019, p.27-56); e, depois, na mesma obra, no Capítulo V, §§8-19 (1936/2019, p.315-345).

No século XX, Heidegger é o que propõe uma visão inversa da tradição metafísica, negando que a verdade seja primeiramente a adequação do intelecto à coisa e sustenta, de acordo com o antigo significado grego, que a verdade é a descoberta, ou a “desocultação do encoberto”. A descoberta do encoberto é, assim, uma das formas de ser do estar no mundo. A tese heideggeriana é de que a *verdade é o real* e o ser se revela na existência fática, que se torna na “história da verdade do ser”.

A questão do ser, da verdade do ser e do sentido do ser é central na ontologia heideggeriana; porém, a verdade do ser deve ser extraída na vivência da faticidade, a partir de uma interpretação que o sujeito humano se faça a si

mesmo. Esta proposição torna-se desde o início no projeto heideggeriano de constituir um método de interpretação do sentido do ser a partir de uma “hermenêutica da faticidade”, conforme propõe em seu ensaio *Ontologia: hermenêutica da faticidade* (2013). Todavia, já a partir de 1920 a ideia heideggeriana da ontologia da faticidade germina a partir da interpretação que faz de conceitos e termos filosóficos usados por Heráclito de Éfeso (c.540 aC), como *Lógos* (discurso, desocultar), *Alethéia* (verdade, desvelamento), *Eón* (Ser) e *Òn/Ontá* (ser do ente).

Em *Ser e Tempo* (2009), Heidegger coloca a ênfase de sua reflexão ontológica sobre o “devir do *ser-aí* enquanto existência” (*Dasein*), no instante em que se dá seu acontecimento no tempo. Sua visão do *Dasein* é o conceito de “presença” no mundo. Na conferência *A essência da verdade* (1973), Heidegger propõe, juntamente com suas preleções sobre Nietzsche, a ideia da verdade do ser junto com o desenvolvimento da concepção de liberdade do ser-aí, como um abandono ao desvelamento do ente como tal, sob a orientação de si mesmo a partir do *Ereignis*, o si-mesmo.

A questão do sentido do ser, enquanto desvelamento da verdade no próprio ser do ente, conforme Giacóia Jr (2013, p.18-19), torna-se o tema principal da hermenêutica ontológica da existência em Heidegger, de forma a marcar a chamada “reviravolta” (*Kehre*) em sua trajetória filosófica após 1945. Nesta segunda fase de “virada”, o tema da verdade do ser progride para a elaboração de uma “história da verdade do ser”, que acontece com a individuação pela qual passa cada pessoa ao assumir conscientemente sua condição existencial no mundo, como pode ser visto em ensaios como *A superação da metafísica* (2006) e *Carta sobre o humanismo* (2005).

Heidegger propõe ainda, na problemática da ontologia, que a ênfase seja colocada sobre a fenomenalidade da presença do ser, isto é, sobre o “acontecimento”, onde o ser está sendo, e que pode ser visto em seu “desvelamento” (*lógos*) e em sua “expressão” (*legéin*), no seu tempo (*Zeit*) e no seu mundo (*Welt*) acontecente.

Pela interpretação do sentido dos fatos a essência da pessoa pode ser conhecida na fenomenalidade temporal do ser. Heidegger (2012, p.15) vê a ontologia clássica como forma insuficiente de compreensão do ser do homem, porque se confunde com as ciências que se perdem em “psicologismos subjetivistas”.

4.1.2. Verdade do Ser em Stein: o ser espiritual em ato

Filosoficamente, o espiritual em Edith Stein é o intelectivo e tem a ver com a compreensão e assunção da verdade divina pela vontade humana. Em sua experiência própria, Stein fez isto, primeiro como aceitação da fé e efetivação desta pelo rito do batismo. Enquanto se adequava à dogmática da fé cristã após convertida, Stein continuou filósofa, porém em atividades acadêmicas no âmbito monástico católico, o que a levou cada vez mais para a filosofia cristã e à teologia predominante na tradição católica contemporânea, primeiro tomista, depois agostiniana. Cedo, desde sua conversão (1921), como vimos em sua autobiografia, ela afirma ter vontade de entrar para alguma ordem religiosa. Assim, o que acaba decidindo no mês de outubro de 1933 ao escolher entrar para o Carmelo de Colônia, além da contribuição das circunstâncias políticas e sociais, em sua narrativa isto significava também a “vontade de Deus” para sua vida.

Portanto, o último momento de sua história pessoal, chamado de experiência mística (1933-1942), apesar do rigor da Ordem, tem para ela o sentido de um *télos* existencial na mais profunda espiritualidade de amor e doação. Segundo o testemunho de professores, superiores religiosos, colegas de Ordem, pessoas auxiliadas, mesmo no momento mais crucial da violência de sua condução ao holocausto para morte no campo de concentração, em depoimentos recolhidos por Elisabeth de Miribel (2001), todos unanimemente atestam sua vida de quietude, devoção, bondade, despojamento de si própria e dedicação aos outros. Portanto, um caráter de autenticidade para com a verdade que ensinava.

Como já apontamos, a originalidade da espiritualidade em Santo Agostinho é a interioridade, a condução da vida pelo caminho de Deus orientado pelo mestre interior, que é Cristo no si-mesmo. Ainda que tal vivência espiritual na experiência interior tenha de ser fundamentada pela razão, não depende desta para assentir às verdades de fé, que se apoiam na revelação. E em Tomás de Aquino tais verdades de fé, consolidadas por uma tradição consagrada, ganham agora uma fundamentação filosófica digna de colocar a teologia no lugar de ciência primeira, tal como a considerava Aristóteles. E a solidez da essência de sua ontologia, como vimos, perdurou até os grandes questionamentos filosóficos e científicos contemporâneos do

século XX terem desconsiderado a relevância da metafísica e tirado qualquer lugar para uma filosofia cristã. Portanto, neste sentido, na árdua empreitada a que Edith Stein se dedica em plena crise das ciências e filosofia europeia, como escreveu Husserl em sua última obra, deve-se reconhecer sua coragem de retomar a proposta de uma ontoteologia, que talvez tenha lhe custado a desejada cátedra universitária. Embora estivesse em curso uma escola neotomista, mormente entre pensadores franceses, tal como Stein conhece ao participar de Congressos como o de Juvisy (1932), o êxito de filosofias humanistas ateias, como a de Heidegger, talvez comprove tal observação.

No fértil período acadêmico entre 1932-1936, momento em que começa a desenvolver sua ontologia fenomenológico-metafísica, Edith Stein entra em contato com os escritos de Heidegger e faz uma crítica de sua ontologia, pela leitura da grande obra *Ser e Tempo* (1929) e outros textos deste, postos em seu ensaio *A filosofia existencial de Martin Heidegger* (1936/2007f, p.573-635), o qual foi editado ao final da obra *Ser finito e Ser eterno* (2019). Nesta resenha crítica, Stein elogia o arrojo e o alvo desta obra de Heidegger no sentido de focar a vida em seu acontecimento no ato existencial, mas critica sua concepção “estritamente existencial”, com enfoque apenas na “temporalidade” de um ente apenas como um “ser-no-mundo”, e um “ser-para-a-morte”, fechado sobre o niilismo (nada).

A circunstância da leitura que Stein faz de *Ser e Tempo* de Heidegger, segundo Gerl-Falcovitz (1998, p.1), foi a motivação decisiva para a elaboração de sua ontologia, no exato momento em que também obtinha conhecimento da metafísica cristã tomista e agostiniana, e em que traduzia o texto *Questões Discutidas sobre a Verdade* de Tomás de Aquino, e ainda que se engajava publicamente no círculo neotomista. Ao que parece, a crise política da época a empurrava para esta produção como urgente legado à Igreja. Apesar de concordar com a realização fenomenológica do ser na faticidade da existência, ela discorda que o *télos* do ser se resuma na sua realização somente enquanto ente existente no mundo.

O cerne da discordância reside exatamente no ponto de conexão que Stein faz da ontologia com a metafísica (clássica), uma vez que Heidegger considerava a necessidade de se ultrapassar a metafísica: “no seu *Ser e Tempo* (Heidegger) realiza uma análise do ser-aí (*Dasein*), isto é, do ser finito,

sem conseguir encontrar uma ligação com o ser absoluto (*Sein*)” (ALES BELLO, 2014a, p.38).

A primeira crítica à ontologia existencialista de Heidegger, porém, já havia aparecido numa pequena observação metodológica na abertura da obra *La estructura de persona humana* (1932/2007a, p.8-9), onde coloca que a delimitação ontológica do indivíduo *Dasein* ao estritamente existencial-temporal desconsidera a singularidade e a transcendência que caracterizam a dignidade de pessoa, deixando-a sem esperanças ante o abismo do nada.

Realmente o espírito do niilismo tornou-se um dilema para o ser humano atual, que, ao afirmar a total liberdade de ser, põe também a alma à inscrição de um perigoso *non-sense* sobre as velhas questões existenciais humanas de quem é, donde vem e para onde vai. No dilema do niilismo caem também todas as abordagens ontopsicológicas da contemporaneidade e as pessoas produzem sintomas de tédio, falta de esperança e de sentido último para a vida.

Todavia, a consideração do ente *Dasein* como um ser de presença “no mundo-da-vida”, como um “ser sendo” no devir fático, que por isso mesmo não pode deixar de decidir pela vida e assumir sua direção, tal como acontece na sua faticidade, é uma renovação ontológica de Heidegger que afirma a liberdade da vida, a potência do ser, valoriza o devir e resgata a responsabilidade de autoconfiguração, com o qual inicialmente Stein concorda.

Que haja uma complementariedade potencial entre ambas as ontologias neste ponto, tal como desejamos colocar, isto é possível;¹⁸⁷ inegável é, como já posto por Ales Bello (2014), que a diferença está na ênfase categórica do espiritual como consciência e vivência de Deus na íntima interioridade da alma, proposta por Stein, como nas tradições agostiniana e tomista. Este ponto de reflexão sobre o debate ontológico Stein-Heidegger é importante para considerar o conceito de verdade do ser sob diferentes fundamentos, pois implica no fim último do sentido do ser e do viver, se o ser do ente tem ou não um *télos* a perseguir e chegar.

¹⁸⁷ Segundo Savian Filho (2017, p.14): “O diálogo com Martin Heidegger é, assim, uma boa ocasião para vermos como Edith Stein exige que a verdade ou a objetividade continue sendo o critério de autenticidade do pensamento. Um fato que ela reconhece em Heidegger: a ‘recuperação’ do mundo como mundo-da-vida”. Também diz em nota (nº 4, 2017, p.14), que, “apesar de conter muitos acertos, a interpretação steiniana do primeiro Heidegger também contém fragilidade ou mesmo equívocos”. Também João Mac Dowell (2017, p.26) reafirma equívocos na interpretação de Stein, “no fato de não ter assimilado a perspectiva hermenêutica que caracteriza a fenomenologia de Heidegger”.

Em sua primeira abordagem ao existencialismo de Heidegger, em *La estructura de la persona humana*, Stein diz que: “Tão pronto ao que se põe a pergunta pelo ser se lhe oferece a resposta, pois o ser (divino) resulta patente para quem se decide a querer vê-lo” (1932/2007a, p.9). Ela critica a resolução heideggeriana proposta à indissolúvel angústia da existência humana como somente através do “encarar a finitude de frente”, e propõe então ao invés que: “Só será possível evitar o niilismo pedagógico que se segue do niilismo metafísico se se consegue superar a este último com uma metafísica positiva, que dê uma resposta adequada ao nada e aos abismos da existência humana”. A metafísica positiva é a do espírito, pois: “O espírito do homem se ama a si mesmo. Para poder amar-se, tem que conhecer-se. O conhecimento e o amor estão no espírito; são, portanto, uma só coisa com ele, são sua vida” (STEIN, 1932/2007a, p.10-11).¹⁸⁸

Na resenha crítica à obra de Heidegger, *Ser e Tempo*, anexa à publicação de *Ser finito e Ser eterno* (1936/2019, p.581), Stein reconhece o valor da presença do indivíduo como existente no mundo e entende que, para a Heidegger: “A verdade significa o mesmo que ser verdadeiro, e isso significa ser descobridor (*alethéia* – desocultamento)”. Também concorda com Heidegger que a essência deste ser no mundo é sua dupla forma de viver: como **ser-si** mesmo e como **ser-com** outro. Mas, Stein vê a insistência de Heidegger na assunção da solitude, na obscuridade futura do ser e na fixação pela mortalidade do *Dasein* como um fechar as portas para o ser divino. É o problema do niilismo resultante e o que lhe preocupa neste enfoque ontológico é a possível contaminação pedagógica futura. De fato, como afirmado, isto tem sido um dilema para a qualidade da vida na atual modernidade, uma vez que o tédio e o desespero repercutem no espiritual gerando falta de esperança e sentido.

Num pequeno texto incompleto, publicado somente nas obras completas espanholas (OC III, 2007, p.133-144) e intitulado por esta de *verdad - espíritu – palabra*, provavelmente um dos manuscritos dos anos de aulas entre 1921-1932, Edith Stein fala da verdade como espírito objetivo e linguagem no sentido

¹⁸⁸ “Tan pronto se plantea la pregunta se le ofrece la respuesta, pues el ser resulta patente para quien se decide a querer verlo”. “Sólo será posible evitar el nihilismo pedagógico que se sigue del nihilismo metafísico si se logra superar a este último con una metafísica positiva, que dé una respuesta adecuada a la nada y a los abismos de la existencia humana”. “El espíritu del hombre se ama a sí mismo. Para poder amarse, tiene que conocerse. El conocimiento y el amor están en el espíritu; son por tanto una sola cosa con él, son su vida” (STEIN, 1932/2007a, p.9;10;11). (Tradução nossa).

de ordenação do conhecimento. O conhecimento da verdade não nasce como um “ato espiritual” por si, mas através da palavra; o sujeito espiritual é que se põe diante das coisas pela mediação da linguagem comunicativa e descritiva. A compreensão do objeto chega à luz da razão pelo movimento da linguagem e produz uma quietude de espírito pelo sentido de ordem que o conhecimento dá em relação ao caótico: “algo se desliga do espírito, e se a verdade está bem atravessada pela luz ela está diante dele numa forma fixa” (STEIN, 1921/2007g, p.133).¹⁸⁹

Aqui, Edith Stein fala da **apreensão da verdade pelo espírito**. Algo está em movimento intencional em direção à luz do espírito. A apreensão se conecta a uma formulação de conhecimento pelo espírito. Uma vez formada uma unidade de conteúdo, este conhecimento se torna *noema*, ou o conceito husserliano de unidade de conhecimento conseguida pelo pensamento (*cogito*), que se põe em forma de definição, conceito ou proposição, em torno de uma palavra, uma tese ou um teorema, conforme Husserl descreve nas *Investigações Lógicas*. Apreensão, olhar e compreensão são, assim, etapas do processo de percepção e assimilação dos objetos pela mente.

Estas elaborações de conhecimento retornam como doação de significado ou sentido da consciência às coisas mesmas. As “verdades” de que as coisas são dotadas perfazem um “estado de coisas” no mundo. O conhecimento encadeado e explicitado pelo espírito, despreende-se dele mesmo como uma unidade de sentido. Esta é a objetividade do espírito: “O sentido, o *lógos*, forma uma região do ser específica que tem seu lugar no ponto de contato do espírito com o mundo dos objetos”. Assim, Edith Stein chega à unidade entre espírito, verdade e sentido: “Espírito e sentido se competencem inseparavelmente” (STEIN, 1921/2007g, p.134; 135).¹⁹⁰

Desta forma, toda a vida está dotada de sentido e todo sentido se expressa na vida corporal. Portanto, a função do espírito é um “fazer” sentido (*poiésis/poetikós*). O *lógos* do espírito se prende às coisas e as coisas retornam seu sentido ao espírito. Assim se enriquece de sentido a existência no mundo-da-vida.

¹⁸⁹ “algo se desliga del espíritu, y si la verdad está bien atravesada por la luz ella está ante él en una forma fija” (STEIN, 1921/2007g, p.133). (Tradução nossa). Aqui usamos a data de 1921 apenas como uma data de referência, conforme sugestão do organizador das obras completas espanholas em comparação com outros textos próximos.

¹⁹⁰ “El sentido, el *lógos*, forma una región del ser específica que tiene su lugar en el punto de contacto con un mundo de objetos”. “Espíritu y sentido se copertencem inseparablemente” (STEIN, 1921/2007g, p.134; 135). (Tradução nossa).

Edith Stein neste pequeno texto fala, ainda, de princípios de linguagem e discurso. A figura verbal de sentido ou o discurso de sentido se mede com relação a um estado de coisas as quais têm suas formas de ser no mundo. Na relação de contato entre as coisas e a mente há diferentemente o sentido intuitivo e o sentido verbal. O sentido intuitivo é o sentido de intuições concretas da percepção do indivíduo, por isso a necessidade fenomenológica da redução transcendental para resguardar do objeto os conteúdos da imaginação, percepções anteriores ou memórias próprias que são expressões do espiritual no indivíduo. O sentido objetivo é o modo de ser do objeto, a essência da coisa. Esta compreensão racional leva a um processo contínuo de atualização do sentido.

Neste texto Edith Stein é essencialmente husserliana para sua epistemologia. Ela reafirma a existência das coisas no mundo, independentes da percepção, ainda que, como Husserl, só se tenha acesso ao próprio conhecimento que se percebe. O “sentido objetivo” de algo não está vinculado à individualidade, como sentido apenas intuitivo (no sentido kantiano do conhecimento transcendental), mas o sentido de um objeto é independente de quem percebe. Stein (1921/2007g, p.137) diz: “Uma coisa está clara: todo objeto tem como tal um sentido que lhe é próprio e que nada pode tocar”. Assim, “o que o objeto é, seu *acervo de ser*, está realizado nele e, portanto, no mundo em que ele mesmo está”.¹⁹¹ Mas, o “acervo de ser” não é ele mesmo o sentido. Portanto, não parece ser nem um “ideal” nem um “real” em si, mas uma *constituição* no espírito. Nisto Stein toca na difícil questão husserliana entre real (*realiter*) e ideal (*idealiter*) e de se o sujeito “doa” ou “capta” o sentido às coisas. Esta formulação devolve a conexão direta entre espírito e natureza.

Cabe ressaltar que, para Stein, o espírito humano também é criador, pela intuição e palavra, e a verdade é objetiva conforme o intelecto. Mais uma vez busca acordo entre Husserl e Aquino.¹⁹² O sentido intuitivo é exclusivo da condição espiritual humana e mostra um duplo aspecto: toda intuição com seu acervo concreto de sentido é um *factum* singular, e cada fato intuitivo é uma “ideia individual” qualitativa. Cada intuição individual contém, assim pois, um

¹⁹¹ “Una cosa está clara: todo objeto tiene como tal un sentido que le es propio y que nadie puede tocar”. “Lo que el objeto es, su *acervo de ser*, está realizado en él y, por tanto, en el mundo en el que él mismo está” (STEIN, 1921/2007g, p.137). (Tradução nossa).

¹⁹² Pensamos que esta formulação fenomenológica steiniana da linguagem e do conhecimento está relacionada à teoria da linguagem e memória em Santo Agostinho (Cf.: *Confissões*, X 8-17; 1973, p.200ss) e com a defesa da unidade do intelecto em Tomás de Aquino (2016).

acervo de ser, universal e transcendente frente a intuição concreta. Edith Stein diz que, assim, com “palavras objetivas” se edifica o que denominamos uma *língua*, e com “palavras individuais” o *vocabulário pessoal* do que dispõe o indivíduo para a medida de sua visão de mundo.

A *palavra* é, portanto, a expressão de um movimento espiritual em virtude da qual um objeto é feito próprio de modo explícito, ou pela explicitação. E neste discurso de significação podemos voltar e entrar em contato com o objeto que, no entanto, se faz distante de mim. Tanto o falar como o entender não se faz com palavras isoladas, mas com a *linguagem*. O indivíduo cria e desenvolve linguagem como uma atividade desde o espírito.

Quanto à verdade do ser em Stein devemos repassar ainda a obra *Introducción à la filosofía* (II, B 6-7), quando fala da verdade como sendo produto da alma de um indivíduo psicofísico, como sujeito espiritual histórico, a partir de um núcleo da personalidade e de onde um eu ordena a vida. Diz Stein (1931/2005c, p.819) que *physis* e *psychê* são patrimônios do eu, ou seja, natureza e alma são administradas pelo eu. Ela pressupõe a existência de um aspecto psicológico e outro metafísico da alma. Nisto está a distinção entre *alma* e *espírito*, sendo o sentido psicológico da alma o *ânimo*, e o sentido espiritual o *entendimento*. São aspectos que abordados e tratados por diferentes ciências, como a psicologia e a teologia: “Ao sujeito o denominamos *espiritual*, porquanto não só tem estados psíquicos, mas que experimenta sentido e está submetido a *leis de sentido*; denominamos *vida espiritual* ao acontecimento psíquico, porque é significativo e submetido às *leis da vida espiritual*” (STEIN, 1931/2005c, p.888).¹⁹³ Também nesta obra Edith Stein fala da verdade como a faticidade histórica do ser da pessoa, que torna cada pessoa singular e única. O método para o conhecimento da verdade histórica do ser é a hermenêutica dos aspectos com que a pessoa se apresenta, como das narrativas simbólicas que faz e da essência (caráter) do que ela mesma é.

Este aspecto da verdade do sujeito também está presente na obra *La estructura de la persona humana*, especialmente em seu capítulo VII, quando Edith Stein fala da alma como forma e como espírito, na repetição do enfoque

¹⁹³ “Al sujeto lo denominamos *espiritual*, por cuanto no sólo tiene estados psíquicos, sino que experimenta sentido y está sometido a *leyes de sentido*; denominamos *vida espiritual* al acontecer psíquico, por cuanto es significativo y sometido às *leyes de la vida espiritual*” (STEIN, 1931/2005c, p.888). (Tradução nossa).

exposto da obra anterior entre um aspecto psíquico e outro aspecto racional da alma, sempre com base em Aristóteles e Tomás de Aquino.

Na obra *Ser finito e Ser eterno* (1936/2019, p.318ss), especialmente no capítulo V, do §10-19, Edith Stein dá um passo mais profundo como “tentativa de uma compreensão mais profunda da verdade (verdade lógica, ontológica, transcendental)”. Na relação do objeto com o saber construímos um significado objetivo “real” das coisas, como uma verdade lógica constituída num processo temporal. Mas na relação com a totalidade deste objeto em sua dimensão subjetiva de ser sujeito construímos uma verdade ontológica constituída num processo psíquico. E, finalmente na relação de singularidade e sentido de sujeito espiritual constituímos uma verdade transcendental com o mundo das coisas.

Para fechar este conceito é preciso indicar, ainda, a importante obra *Natura persona mística: per una ricerca cristiana della verità* (2002), especialmente no ensaio “La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza” (2002, p.49-114), onde Edith Stein faz uma leitura da totalidade da vida da pessoa humana como verdade do seu ser. A vida humana dever ser vivida ela mesma em sua totalidade como a busca por uma realização da essência de seu próprio ser e assim fazer da individuação existencial uma missão da vida.

A transcendência é um desenvolvimento que faz parte da individuação de qualquer pessoa e tem a ver com o encontro com si próprio, e com o transcendente na interioridade de seu si mesmo. Independentemente da religiosidade, este aspecto faz parte do processo. Muitas vezes são os problemas, as crises, as perdas e os sintomas da vida que vão colocar a pessoa em contato consigo mesmas e buscar solução distante das possibilidades do conhecimento racional, mas em algo mais além, transcendente.

4.2. Ontoteologia e Transcendência

A grande obra *Acto y potencia* (1933) foi escrita no período entre 1931-1933, como ensaio para a obtenção de uma cátedra filosófica universitária. É o texto mais denso como filosofia, uma verdadeira obra de ontologia. Em consequência da resistência encontrada e do começo da política nazista em

março de 1933, Edith Stein desistiu de buscar uma cátedra e usou esta obra como base filosófica para sua monumental obra ontológica, *Ser finito e Ser eterno*. Em março de 1932, em carta a Roman Ingarden,¹⁹⁴ ela diz que o manuscrito contava com 450 páginas e que o havia dado a Husserl, Heidegger e Honecker, professores de diferentes universidades para lê-lo e criticá-lo, bem como à amiga Hedwig Conrad-Martius que serviu de grande colaboração na crítica desta obra. Uma vez que não foi possível a cátedra, em 1933 o texto estava pronto e revisado, mas sem perspectiva de publicação. Realmente o texto original só veio à publicação em 1998 na edição crítica das obras completas alemãs (ESGA). Assim, o uso aqui da data de 1933 é tomada como o ano do término da referida obra.

O título da obra gera alguns problemas, pois no original alemão foi publicada como *Potenz und akt (Potência e ato)*, título mantido pela tradução italiana, mas invertido pela tradução espanhol, como *Acto y potencia*, sob a justificativa de coerência de conteúdo, pois que, dentro da obra mesma, 27 vezes aparece com o título *Acto y potencia* e outras 12 como *Potencia y acto*, tal como a própria ambiguidade da concepção, pois em Aristóteles o processo mesmo da passagem se dá sempre em dupla mão: ato-potência-ato.

A doutrina aristotélica do ato e potência é aqui vista por Stein sobre a leitura que Tomás de Aquino faz das obras de Aristóteles, especialmente a *Física* e a *Metafísica*, quer dizer, é já uma doutrina aristotélico-cristã de ato e potência. Em termos de uma ontologia, especialmente para o tema da individuação, esta doutrina pode ter a seguinte sequência: potência-ato-atualização; ou, formulando-a nos seus respectivos termos gregos: *energia-dynamis- entelécheia*. Cada ente existente no universo está ao mesmo tempo em ato e em potência no seu ser. E como a vida, segundo a “filosofia matemática” de Husserl, é uma unidade de partículas, podemos pensar que, no tempo e espaço *phýsis* cada ser está a cada instante em ato e em potência sempre, precisamente passando de potência a ato a cada *quantum* de tempo e sendo contido pela *forma* em ato, num corpo espaço-temporal. A “atualização” (*entelécheia/atuallitas*) do ser a cada instante no mundo é o cerne do processo de individuação. A pessoa se desenvolve num contínuo processo de realização de si mesmo ao longo de sua existência.

¹⁹⁴ Carta 311, de 09 de março de 1932, a Roman Ingarden, OC I, 2002, p.960.

4.2.1. Ontoteologia: o preenchimento do ser entre ato e potência

No início de *Acto y potencia*, Edith Stein coloca a **problemática de ato e potência** (I) em termos da significação dos termos e da doutrina. A doutrina de ato e potência leva à ideia do ser e das formas deste se determinar, que é o coração da filosofia tomista. Edith diz que tomou a doutrina a partir da leitura da obra *Quaestiones disputatae de potentia* (*Questões discutidas da potência*), portanto uma obra teológica, onde Tomás de Aquino principia com a pergunta se Deus possui potência. Se Deus possui potência, logo está em algum movimento de realização, e já não poderia ser absoluto. Donde a conclusão de Aquino: o ente, Deus, é *actus purus*. Esta asserção é feita a partir do método antigo e medieval da “*analogia entis*”, ou seja, de analisar um ente através da analogia com outro ente; assim, a pessoa, a partir de Deus, ao estilo de Santo Agostinho no *De Trinitate*. Deus como *ato puro* é perfeito em si, sem movimento algum, eternamente imutável, absoluto, que, tendo posto tudo em movimento de contínua causalidade, repousa em si mesmo e em suas criaturas. A potência de Deus, pois, é *uma*, e seu ato é somente *um* e neste ato está totalmente *realizado* em potência.

Deus é pleno. A criatura é que está em *entelécheia*. Mas, o Deus aristotélico está fora da natureza? O ser divino é uma questão difícil na metafísica aristotélica. Para Aristóteles, o divino (*Theós/Theion*) não intervém, pois é perfeito. Apenas deu início causal ao mundo como primeiro motor e permanece imóvel e completo em sua perfeição, mas este divino não é um “Deus”, pois não é de forma alguma pessoal, mas substância (*próte ousía*). A totalidade desta substância é o *ente*, que tem em si o ser. Mas, em Aristóteles isto é metafísica. Para Tomás, Deus não é nenhuma substância das coisas criadas, mas *Ele é o que é*, conforme já atestara Santo Agostinho. Em Tomás de Aquino, via revelação e tradição teológica, isto pretende se tornar uma **ontoteologia**. O problema é o “Deus pessoal e histórico” da revelação. Deus, como ato puro, não é de forma alguma um ser vazio, como em Aristóteles, mas um ser de perfeição absoluta, com todo o poder (*omni*) de sua potência em ato eterno. O problema insolúvel em Aristóteles é que este ente ontológico periga sempre estar fora da natureza.

Isto também é ontologia, pois, no dizer de Stein, não compreendemos nada mais se não compreendemos o *ser*, e o ser é Deus. Claro que é preciso

distinguir entre o ser divino e o ser criado, que se manifesta em diferentes formas (categorias) do ser. Stein propõe o ponto mais imanente de onde podemos partir para compreender o ser: de nosso *próprio* ser. Aí começa a analogia, conforme o fizeram Agostinho e Aquino. E neste ponto, segundo Stein (1933/2007b, p.247) podem-se unir Agostinho, Descarte e Husserl na fórmula: **Cogito, ergo sum**. Isto, porque, realmente a questão *Cogito, sum* (Penso, sou) já era posta por Santo Agostinho, sob a resposta de *Ego, sum* (Eu sou!) como única certeza ao ser que sabia estar perguntando. É também de onde parte Husserl em sua reflexão fenomenológica do ser.

O *eu* nos torna conscientes de nosso próprio ser, em dupla forma de visão: a do **ser** (que já é em ato), e a do **não-ser** (que é ainda em potência). De “onde estou”, o ser em ato é outro a cada vez e já também o ser e o ato não estão separados neste “momento” do ser. Desta forma, “o ser, do qual estou consciente, não pode ser separado da temporalidade. Ele é, como ser atual, pontual: um ‘agora’ entre um ‘não mais’ e um ‘todavia ainda não’” (STEIN, 1933/2007b, p.248).¹⁹⁵ Quer dizer, há uma essencialidade potencial do ser em constante realização.

Segundo Stein (1933/2007b, p.248), a ideia de ser e de não-ser deixa aberta a compreensão sobre a *atualidade* do ser individual. A atualidade é o ser em realização no devir e em ato. O ente só se sabe, consciente de si, no instante existente do aqui-agora. Em tese, neste momento em ato o ente é pleno no que é, a consciência determina este modo pleno do ser do ente. Mas isto somente em tese, porque, na prática, na *pathós* de ser, quase nunca o indivíduo se sente pleno, mas sempre sob a tensão da existência presa no instante, ao ato. Stein (1933/2007b, p.249) vê uma unidade estrutural das potências na alma: “O ser se determinará cada vez de modo especial: não só segundo os modos de ser (atualidade/inatualidade), mas segundo seu conteúdo: os atos estão interiormente unidos por seu conteúdo e se diferenciam um do outro”.¹⁹⁶

Por analogia, então, se há um ser (criatura) em atualidade neste tempo, deve haver um ser puro (Criador) em ato puro num tempo eterno. Desta forma,

¹⁹⁵ “El ser, del cual soy consciente, no puede separarse de la temporalidad. Él es, como ser actual, pontual: un ‘ahora’ entre un ‘no más’ y un ‘todavía ainda no’” (STEIN, 1933/2007b, p.248). (Tradução nossa).

¹⁹⁶ “El ser se determinará cada vez de modo especial: no sólo según los modos del ser (actualidad/inactualidad), sino según su contenido: los actos están interiormente unidos por su contenido y se diferencian uno de otro” (STEIN, 1933/2007b, p.249). (Tradução nossa).

Stein aborda a misteriosa e definidora questão da “separação” (*chorismós*) e do “acesso” ou *participação* (*métexis*) do ser do ente individual finito (pessoa) no ente total infinito (Deus), que é lançada desde Platão. Em ato, todo ente participa do ser. Este ser que pode estar em ato e se encontrar aí, ao mesmo tempo em que pode refletir sobre este seu ser/estar é o que Husserl designou como “eu puro”.

Neste ponto, ainda, Edith Stein aborda a questão da “substância” do universo, um “algo” (*quid*) total que se estende em certa duração no espaço. Mas, como ela afirmou, Deus não é substância, mas ato puro, e tudo que este ser é repercute sempre na atualidade dos seres. Logo, este ser *actus purus* tem de ser um ser além da natureza, do qual toda natureza criada parta e ao qual retorne.

Mas, como pode o ser finito entender o ser absoluto? A partir daqui Stein apela para a certeza de uma verdade que seja dada inquestionável, que só pode ser objeto da fé: “Então haverá que se dizer que a esfera do ser absoluto tem que ser posta numa segunda esfera transcendente: e se chega a ela por um imanente um triplo caminho: o da contemplação mística, o da fé, e o do método lógico” (STEIN, 1933/2007b, p.255).¹⁹⁷

No passo seguinte, Edith Stein retoma uma **reflexão formal-ontológica** (II) dentro da concepção husserliana da ontologia. Stein torna a colocar a definição da ontologia como a doutrina que estuda as “formas” do ser e do ente. A ontologia é o olhar da mente sobre o invisível por trás das coisas, sua essência e subsistência, ou seja, a tentativa de enxergar com a visão do espírito uma **metafísica** nos fenômenos. No sentido aristotélico e husserliano, é encontrar esta subsistência nas próprias coisas; a ontologia fenomenológica pretende alcançar na objetividade a essência dos fenômenos.

No capítulo II desta obra Edith Stein dos sentidos da *forma*. A forma das coisas na natureza começa com a massa informe ou matéria-prima, depois como as formas físicas desta matéria aparece como corpos e limites nas formas geométricas; há ainda a forma viva do corpo enquanto força vital, também as chamadas “formas puras” além desta natureza sensível; por fim, o tipo de forma a que ela quer abordar: a forma ontológica no indivíduo. O

¹⁹⁷ “Entonces habrá que se decir que la esfera del ser absoluto hay que ponerla como una segunda esfera transcendente: y lleva a ella desde lo inmanente un triple camino: el de la contemplación mística, el de la fe, el del método lógico” (STEIN, 1933/2007b, p.255). (Tradução nossa).

exemplo tomado é o clássico usado por Platão e Aristóteles do modelo geométrico-matemático do triângulo, que, como elemento individual de existência concreta, sofre um “preenchimento” como “plenificação”, isto é, uma forma de contornos invisíveis, previamente definidos, que recebe “recheio” de conteúdos que lhe permite ser “configurado” como *este (tóde tí)* triângulo, com *esta* forma (*quid*); logo, cada triângulo possui sua singularidade diferente de todos os demais.

Stein (1933/2007b, p.260s) retoma aqui a doutrina escolástica da ontologia formal, onde cada *individuum* no espaço e tempo passa por três elementos em etapas sucessivas: *Aliquid* (objeto), *quod quid est* (substrato) e esse (ser). O objetivo é ligar a ontologia escolástica da individuação pela forma com o conceito fenomenológico husserliano de “formas vazias” (*Leerform*) e “preenchimento” (*Fühle*), com vistas à aplicação na concepção da individuação e corroboração de sua teoria do caráter da pessoa como uma forma (*eidós*) que é desenvolvida sobre uma essência inata.

Francesco Alfieri (2014, p.53) indica que a *Leerform* é um grande conceito de Stein: “Forma vazia (*Leerform*) é um conceito metafísico ligado ao *tóde tí* que Husserl elabora com base na expressão aristotélica. Assim, a **forma vazia é o substrato**, e esse substrato, isto é, a forma vazia à qual devemos chegar com a nossa razão, é o último fundamento do nosso ser”. Portanto, a ideia é que o ser de cada pessoa deve ser desenvolvido pela razão da significação (doação de sentido) que ela dá à sua própria vida. De fato, Husserl (1975, p.35) fala de preenchimento e recheio de significações pelas relações de linguagem e representações mentais: “Se isto acontecer (a relação simbólica de significação) teremos então a vivência de uma **consciência de preenchimento** peculiar, do ponto de vista descritivo: o ato do puro significar, tal como uma intenção que mira uma meta, se preenche no ato da visualização”. A vida seria, assim, um contínuo preenchimento de significação ou sentido.

Para Edith Stein os gêneros e as espécies que formam os indivíduos são formas vazias universais. O indivíduo é uma forma da espécie. As **formas vazias são arquétipos** da estrutura do indivíduo. As predicções ou categorias que um ser recebe em sua determinação individual são qualidades de seu ser, que torna o individual singular, único, irrepetível. Desta forma, cada *pessoa*, enquanto indivíduo, tem sua *quididade* (é isto) e sua *hacceidade*

(é singular). O vazio das formas em potência exige o preenchimento em ato. Logo, o ser em ato (*in actu esse*) e o ser em potência (*in potentia esse*) são modos do ser, são enchimentos materiais da forma ontológica do ser.

Neste ponto, novamente Stein coloca a ideia de Deus num plano puramente formal ontológico de *actus purus*, ou seja, Deus como a própria forma total do ser existente universal onde e no qual todo este *dever* está acontecendo. Assim, o ser do processo individual é um “ser-em”, dentro de um ser universal. Quer dizer, **todo vir-a-ser da pessoa de alguma forma está inserido no ser de Deus**. Parece ser esta a ideia geral da ontoteologia steiniana.

Stein (1933/2007b, p.282) diz: “o indivíduo concreto deve sua atualidade unicamente ao “*fiat*” criador. Há aqui uma chamada-a-existência de algo que não existia antes através de um simples atual, uma comunicação do ser”. Aqui, há o ponto máximo da conexão entre Stein e Jung, pois “a ideia do espírito divino corresponde ao espírito criado traço por traço como uma ‘**imagem**’ perfeita do ‘**arquétipo**’” (grifo nosso).¹⁹⁸

O *dever* é um processo de contínua passagem do ser em potência ao ato a cada instante no tempo e espaço. O *dever* é um ato que só pode ser pensado com base num ser absoluto: “Que isto possa suceder desde a eternidade não é descartável do ponto de vista das relações puramente ontológicas. É concebível que o ser eterno, imutável, simplesmente atual faz brotar de si contínuo um *dever*, algo mutável, que muda entre atualidade e potencialidade”. (STEIN, 1933/2007b, p.289).¹⁹⁹

Edith Stein (1933/2007b, p.291) vê a estrutura das **formas** ontológicas como **arquétipos** do ser divino no espírito humano. Jung os vê na estrutura antropológica da alma. Stein aceita a concepção platônica de “arquétipos-ideias” conforme Santo Agostinho a elaborou e Tomás de Aquino a recebeu: “Tomás, segundo sua teologia, vê a compatibilidade em que equipara a essência divina una e simples com muitas ideias e explica sua pluralidade

¹⁹⁸ “El individuo concreto debe su actualidad únicamente al ‘fiat’ creador. Hay aquí una llamada-a-la-existencia de algo que no existía antes a través de un simplemente actual, una comunicación del ser”; “a la idea en el espíritu divino corresponde en el espíritu creado rasgo por rasgo como una ‘imagen’ perfecta del ‘arquétipo’” (STEIN, 1933/2007b, p.282). (Tradução nossa).

¹⁹⁹ “Que esto puede suceder desde la eternidad no es descartable desde el punto de vista de las relaciones puramente ontológicas. Es concebible que el ser eterno, inmutable, simplemente actual hace brotar de sí continuo un devenir, algo mutable, que cambia entre actualidad y potencialidad” (STEIN, 1933/2007b, p.298). (Tradução nossa).

como relação da essência divina com as muitas criaturas reais e possíveis que de diferentes maneiras copiam a única essência”.²⁰⁰

Edith Stein continua abordando a investigação da **passagem do formal ao material** (III). Esta é uma consideração da ontologia hilemórfica aristotélica de forma e matéria e das “*entelécheias*” (processo) de passagem do estado invisível formal (*eidós*) ao estado visível da forma (*morphê*) da matéria. Para a filósofa (1933/2007b, p.294) há matéria objetiva e subjetiva: “Pelo que podemos entender por ‘matéria’ da vida interior também a vida que brota do eu, que tem sido formada por conteúdos mutantes em diferentes ‘vivências’”.²⁰¹ O ser substancial (*hyle*) tem em si o estado formal vazio (*Leerform*), que se preenche no corpo material (*morphê*) ao longo do processo (*entelécheia*) de desenvolvimento individual na existência concreta. Mas esta “verdade das formas” só pode ser captada como abstração da intuição.

Esta ontologia substancialista hilemórfica pensa o ser da pessoa como partindo sempre de uma essência inata *à priori* em forma vazia, que já traz seus contornos, os quais vão sendo preenchidos ao longo do desenvolvimento. A ontogenética se parece um pouco com essa teoria, porém quanto à constituição psíquica toda tendência filosófica e científica atual é de desconsiderar “essencialidade” prévia que module a vida individual e deixar a efetividade do ser de cada indivíduo “aberta” no devir do acontecer existencial.

Na verdade, em Aristóteles, esta definição do ser do ente se decide pela predicação que este ser recebe de cada categoria a que está inscrito no processo de sua constituição. Nestes pontos, Stein se afasta da ontologia formal husserliana e se fixa na metafísica escolástica. A pergunta a se colocar é: há possibilidade de atualidade de um fundamento ontológico da pessoa a partir de termos e concepções da querela medieval de transcendentais?

Edith Stein (1933/2007b, p.304) toma como base que: “A filosofia tomista distingue das categorias (aristotélicas) os *transcendentais*, que não entram nelas: *aliquid, ens, unum, verum, bonum*”.²⁰² Aqui, com Tomás de

²⁰⁰ “Tomás, según su teología, vê la compatibilidad en que equipara la esencia divina una y simple con muchas ideas y explica su pluralidad como relación de la esencia divina con las muchas criaturas reales y posibles que de diferentes maneras copian la única esencia” (STEIN, 1933/2007b, p.291). (Tradução nossa)

²⁰¹ “Pero podemos entender por ‘matéria’ de la vida interior también la vida que brota del yo, que ha sido formada por contenidos cambiantes en diferentes ‘vivencias’” (STEIN, 1933/2007b, p.294). (Tradução nossa).

²⁰² “La filosofía tomista distingue de las categorías los trascendentales, que no entran en ellas: *aliquid, ens, unum, verum, bonum*” (STEIN, 1933/2007b, p.304; tradução nossa). Entende-se

Aquino, Stein quer reafirmar o sentido aristotélico do “*télos*” como “aquela *perfeição* própria do ser do ente que o leva a seu bom termo”. Isto é mesmo o que realmente afirma Tomás de Aquino (1973, p.25s) no *De Veritate* sob a tese de que: *a verdade do ser é seu ser ente*. “O verdadeiro e o ente se equivalem totalmente”.

Neste ponto Stein (1933/2007b, p.309) se volta para a *consciência* como a categoria do espiritual: “Se tomamos o ser consciente de si mesmo, quer dizer, o ente, consciente de si, sem o adicionado que o une dentro de si, então iremos a outra categoria material, que estende seu âmbito através deste reino: o do *espírito*”.²⁰³

A questão do espiritual na ontoteologia tomista, base para a consideração steiniana, está nas **potencialidades do ser** (IV) e na atividade autoconsciente. O espírito é penetrável por si mesmo na forma de autoconsciência. O acontecimento espiritual vem do interior, é atividade, o espírito é ativo. O conhecimento é uma atividade do espírito, um tomar consciência e realizar das potencialidades do ser é a transcendência da individuação. Estas potencialidades são “arquétipos” que estão em Deus, e no indivíduo como “imagens”.²⁰⁴ O espiritual, portanto, é o arquetípico.

A interpretação agostiniana das *Ideias* como *Arquétipos* “o ser no espírito divino”, é uma tentativa de adequar sua leitura do texto bíblico de Gênesis à teoria platônica, especialmente da grande proposição da revelação de que o homem foi feito “à imagem e semelhança de Deus” (Gn 1,26). Contudo, é uma tentativa difícil e obscura, como a própria Stein o reconhece (1933/2007b, p.316). Como em Platão, também para Agostinho a razão tem condição de ver estas “imagens” de Deus pela meditação e contemplação. Mas, qual a matriz para esta *contemplatio divinae*? A natureza ou o si mesmo? Obviamente que estas questões estão insolúveis e são um dos maiores

por “aliquid”, o objeto; “ens”, o ser; “unum”, a totalidade como ente; “verum”, sua veracidade; e “bonum”, sua bondade, ou perfeição ôntica.

²⁰³ “Si tomamos el ser consciente de sí mismo, es decir, el ente, consciente de sí, sin lo añadido que lo une dentro sí, entonces iremos a otra categoría material, que extiende su ámbito a través de ese reino: el del *espíritu*” (STEIN, 1933/2007b, p.309). (Tradução nossa).

²⁰⁴ Aqui novamente apontamos esta coincidente aproximação da ontoteologia steiniana com a metafísica da alma na psicologia analítica de Carl Gustav Jung, através do conceito de “arquetipo”, ainda que com enfoques diferentes. Em Jung os arquétipos são estruturas da alma herdadas antropologicamente; em Stein, são estruturas do espírito como imagens que o indivíduo traz de atributos que pertencem ao ser divino, a partir da concepção agostiniana de Deus. Contudo, a que se dizer que a ideia de arquetipo não é clara e muito menos é uma teoria em Agostinho, como em Aquino, fato pelo qual Stein também não o especifica além da herde teológica que recebe das doutrinas destes.

problemas filosófico-teológicos. Como doutrina, com autoridade de sagrado, é esta concepção arquetípica das idéias como imagens do divino que o espírito humano traz em si que é recebida e mantida por Tomás de Aquino. Todavia, como também para Agostinho e Aquino, para a elaboração de uma ontoteologia, cabe aqui à Stein pensar a difícil questão da condição natural de “separação” do homem de Deus e do conseqüente problema do “acesso” do espírito humano ao espírito divino.

Mas, ainda antes, a ideia arquetípica agostiniana do espírito colhida por Edith Stein lhe traz à tona a questão central para uma ontoteologia, **Deus**, e conseqüentemente de uma ciência, a *teologia*, que dê conta desta realidade divina “extrassensível”, aqui pensada ontologicamente. Novamente isto revolve uma querela medieval de longa discussão: o *Deus* cósmico da metafísica grega, ou mais especificamente o Deus de Aristóteles, tem lugar na *teologia* como ciência primeira?

Na *Metafísica*, Aristóteles aborda a questão do ser de Deus e da teologia como ciência que estuda o divino, principalmente nos livros B, E, Λ (3, 6, 12). A primeira consideração da ideia de um “divino” em Aristóteles é quando ele, na *Metafísica*, 3 4 25 999b 5, pensa a causalidade primeira da multiplicidade de indivíduos existentes no universo: “Se, por um lado, nada existe à parte das coisas individuais e os indivíduos são em número infinito, como ter conhecimento dessa infinidade de indivíduos?”. Assim, não haveria pensamento sobre o infinito: “Se nada existe à parte dos indivíduos, não haverá objeto de pensamento, mas todas as coisas serão objetos de percepção sensorial e não haverá conhecimento de nada, a menos que o conhecimento seja sensação”. Portanto, conclui: “Mas, se nada há de eterno, tampouco pode haver geração; pois deve haver alguma coisa que vem a ser, isto é, alguma coisa a partir da qual uma outra vem a ser, e o termo final desta série não pode ter sido gerado, já que a série tem limite e do que não existe nada advém”.

Aristóteles concebe que há três tipos de substâncias, duas físicas sensíveis e uma imóvel. Esta “substância imóvel” é divina por sua natureza de plenitude e imutabilidade, uma “substância primeira” (*próte ousía*) causal de tudo, pondo tudo em movimento causal sucessivo. Desta concepção substancial, Aristóteles pensa o divino como ente causal. Na *Metafísica*, 12 6, Aristóteles chega à teoria do Primeiro Motor Imóvel: “Desta última vamos falar agora. Mostrando que existe necessariamente uma substância imóvel eterna.

[...] Ora, é impossível que o movimento tenha começado ou que termine, pois ele deve ter existido sempre; [...] o movimento é também contínuo como o tempo”. Desta forma, Aristóteles chega à concepção de um Deus como ser absoluto do infinito existente, em contraposição à ideia platônica do divino demiurgo como no diálogo *Timeu*, e não ainda o Deus cósmico que conceberão os estóicos, muito menos um Deus pessoal no sentido da revelação bíblica, mas um movimento ou Deus “movente imóvel”: “Se, pois, há um ciclo constante, deve haver um ser cuja ação continue sendo eternamente a mesma”. Este ser é a causa da ordem e uniformidade do universo, de sua variedade mutável e manutenção.

Em seguida, na *Metafísica*, 12 7 1072 b, Aristóteles defini esta teoria do Primeiro Motor Imóvel: “Mas, como há um ser que move sem ser movido e que existe em ato, esse ser não pode ser diferente do que é”. O ser divino em Aristóteles é puro pensamento: “o pensamento é o ponto de partida”. Tal também é no ser do humano, o *noûs*, o inteligível ou aquela parte da alma onde funciona o pensamento, que os medievais chamarão de “espírito” e que em Descartes e Husserl será o *Ego cogito*. O *noûs* em nós, como parte da alma, também é um elemento mortal. Mas, como já foi dito, é neste ponto que Tomás de Aquino (2016, p.23s) vê um elo de ligação entre o pensamento e o ente a imortalidade da alma.

O que Aristóteles realmente diz de Deus, na *Metafísica*, 12 7 1072 b 25, é: “Portanto, o elemento divino que o pensamento parece conter é a posse e não a receptividade, e a contemplação é o gozo supremo e a soberana beatitude”. Logo, “Se Deus goza eternamente essa felicidade que nós só conhecemos por instantes, tal coisa nos enche de admiração, e mais ainda se a sua felicidade é maior”. Assim, “A vida reside nele, porque a atualidade do pensamento é vida, e Deus é essa atualidade; a atualidade autônoma de Deus é a vida perfeita e eterna”. Finalmente, então conclui: “Dizemos que Deus é um ser vivo, eterno, supremamente bom, de sorte que a ele pertencem a vida e a duração contínua e eterna; pois isso é Deus”. A *teologia* é, pois, a “ciência primeira” que busca conhecer o ser divino, que é “substância primeira”.

Mas a visão aristotélica de Deus é bem mais complexa e não se decide somente nestas partes da *Metafísica*, assim pois, não se pode obviamente querer esgotar nisto a questão. Para esta discussão de Deus em Aristóteles, fonte da teologia tomista e centro da possibilidade de uma ontoteologia

steiniana, com certeza a melhor ajuda que podemos tomar é a criteriosa e profunda análise que o especialista Pierre Aubenque faz no texto *Ontologia e Teologia ou a Realidade da Filosofia*, no capítulo I da Segunda Parte de sua obra *O problema do ser em Aristóteles* (2012, p.285-383). Aubenque (2012, p.300) afirma que: “Para a teologia, Aristóteles extrai duas consequências que, sem serem contraditórias, se condenam, ambas, ao paradoxo: 1) a teologia é a única ciência; 2) a teologia é inútil”. Isto porque o objeto da teologia, Deus, é inalcançável pela razão humana, na mesma ordem que Kant veio a afirmar mais tarde falando sobre a substância como a “coisa-em-si” incognoscível.

O problema do Deus aristotélico é que ele, enquanto absoluto, é imóvel, ou seja, inatingível quanto impassível, completo em si, não age, não intervém em nada neste mundo. Em Aristóteles, Deus é ato, o que Aquino chamará de ato puro (*actus purus*). Segundo Pierre Aubenque (2012, p.327), tentando resolver a aporia aberta por Platão da “separação” (*chorismós*) entre o intelecto (espírito) humano e o inteligível (divino), a ontologização do ser divino feita por Aristóteles não resolve o problema, muito ao contrário, deixa Deus ainda mais inacessível, distante e inalcançável pelo humano.

Sabemos do desafio que Tomás de Aquino toma para si em alinhar a base metafísica aristotélica com a revelação e a tradição na elaboração e defesa de uma *sacra doctrina* sobre Deus. Se tomarmos apenas a *Questão I* da *Suma Teológica*, com seus dez artigos de defesa, já podemos ter um vislumbre do esforço de Tomás de Aquino (2001, p.135-156) para edificar a teologia com dignidade de ciência, tal como Aristóteles propunha. Portanto, esta é a base teórico-teológica de Edith Stein para uma ontoteologia em suas obras ontológicas.

A partir deste ponto, na obra *Acto y potencia*, Edith Stein aplica este fundamento ontoteológico à individuação da pessoa numa **tentativa de determinação do espiritual** no humano (V), retomando conceitos já desenvolvidos nas obras anteriores desde a tese como corpo vivo, alma, espírito, ser espiritual, núcleo da pessoa, ato, potência e caráter, com perspectiva de desenvolver uma *ontologia do espírito*.

Edith (1933/2007b, p.329; 331) diz que: “Ser espiritual em sua forma mais elevada é vida. A vida brota de um vivente. Este vivente é a pessoa. Ela tem um ser autônomo e durador”. E “Vida significa: estar em movimento desde o interior. Ademais viver espiritualmente significa: ser consciente deste

movimento, ser transparente para si mesmo, ser consciente de si mesmo e eventualmente de outro, inteligir, por-se em movimento”. Um espírito, assim, criado é temporal: “O que um tal espírito criado é ele mesmo e em sí – sua essência – há que pensá-lo como atual através de toda a duração de seu ser”; mas o ser no qual a duração de sua vida se dá é eterno, pois “O ser de Deus existe desde a eternidade e é imutável” (STEIN, 1933/2007b, p.330; 332).²⁰⁵

Segundo Tomás de Aquino, Stein define o espírito (intelecto) como a potência da alma (anima). Espírito e alma se correspondem complementarmente. O espírito é um ser transparente e aberto, que pode sair de si e voltar a si, pode refletir sobre as coisas e sobre si. A individuação pelo espírito se dá pela atividade interior da estrutura habitual inata (intelecto), pelos hábitos adquiridos (escolhas) e pelo caráter da vida como obra de arte ético-estética. Edith Stein (1933/2007b, p.360; 366) afirma que o caráter humano é “conhecer e realizar”. Isto porque o sujeito vivo tem que “configurar” sua vida. Portanto, o sujeito é autoconfigurante.

Na autoconfiguração do sujeito, Stein pressupõe sempre um domínio do espiritual sobre o material ou da mente sobre o corpo. Pouco entra nestas considerações o aspecto emocional. Quando muito fala do emocional como ânimo ou sentimento, que deve ser dirigido pela razão. Sabemos, principalmente a partir das descobertas da psicodinâmica, que a psicologia humana não funciona assim sob tal controle intelectual, se o fosse não haveria uma crescente sintomatologia a incapacitar o ser humano.

Edith Stein (1933/2007b, p.368ss) chega novamente ao núcleo da pessoa (*Kern*). Ele é uma estrutura imutável apesar de todas as transformações pelas quais passe a pessoa, porém as transformações se realizam desde este profundo da alma. Este núcleo é sempre misterioso e eterno. O término da vida terrena e a entrada na vida eterna significa um desaparecimento da “obscuridade” da vida neste mundo e um fazer-se atual e transparente de todo o núcleo da pessoa. Assim, o núcleo da pessoa entra na eternidade completamente salvo.

²⁰⁵ “Ser espiritual en su forma más elevada es vida. La vida brota de un viviente. Este viviente es la persona. Ella tiene un ser autónomo y duradero”. “Vida significa: estar en movimiento desde el interior. Ademais vivir espiritualmente significa: ser consciente de este movimiento, ser transparente para sí mismo, ser consciente de sí mismo y eventualmente de otro, intellegere, ponerse en movimiento.” (STEIN 1933/2007b, 329; 331). Ainda: “Lo que un tal espíritu creado es él mismo y en sí – su esencia – hay que pensarlo como actual a través de toda la duración de su ser”; “El ser de Dios existe desde la eternidade y es inmutable” (1933/2007b, p.330; 332). (Tradução nossa).

Na última etapa da obra Edith Stein faz uma **confrontação metafísica** (VI) com Hedwig Conrad-Martius. Neste embate ela revisa com as teses ontobiológicas de sua amiga os conceito de natureza da alma e espírito e reitera que qualifica alma e espírito e o ser total como “núcleo da pessoa”. A vida espiritual, então, é *interioridade*, ou vida desde o interior, do *núcleo si-mesmo*, sob a clara compreensão e assunção do eu como autenticidade. Este enfoque se volta novamente para uma antropologia teológica, que enfatiza a autoconfiguração do sujeito pelo conhecimento, o poder e a liberdade de ser: “Em tudo isto está embasado que a formação da vida aqui pode ser livre *autoconfiguração*” (STEIN, 1933/2007b, p.485).²⁰⁶ No *Excurso* que finaliza o texto da obra Stein reenfatiza a centralidade da consciência onde todo este processo ontoteológico da individuação se constitui.

4.2.2. Transcendência: o sentido do ser finito e eterno

A obra magna da ontologia steiniana certamente é a *Endliches und ewiges Sein* (1936), cuja tradução tem sido feita por “Ser finito e Ser eterno”,²⁰⁷ como aqui adotamos, pois, como obra ápice de um projeto, tem em seu escopo a intenção de mostrar a individuação da vida como transcendência do ser humano; portanto, o título em alemão reserva a condição de finito e eterno ao mesmo indivíduo, como uma passagem de um estado a outro do ser. E, ainda, com seu subtítulo a obra enseja alcançar “uma elevação ao sentido do ser”.

O contexto histórico desta obra está ligado à anterior *Ato y potencia*, pois esta é concebida a partir daquela, ou melhor, é uma finalização mais ampliada. Edith diz que *Ato y potencia* estava terminada já em março de 1932. Em outubro de 1933 Edith Stein entrou para o convento carmelita em Colônia. Entre 1933-1934, esta obra estava em processo de revisão por Stein e Conrad-Martius e a priora de Carmelo desejava que fosse publicada. No dia 21 de abril de 1935 Stein fez sua profissão como noviciado, tornado-se freira carmelita sob

²⁰⁶ “En todo esto está basado el que la formación de la vida aquí pueda ser livre *autoconfiguración*” (STEIN, 1933/2007b, p.485). (Tradução nossa).

²⁰⁷ Uma leitura imediata do título em alemão *Endliches und ewiges Sein* parece sugerir uma tradução direta por *Ser finito e eterno*, dando a ideia de que o finito e o eterno são condições do ser da mesma pessoa, usados por alguns comentaristas, como Francesco Alfieri (2014). A tradução usual tem sido por *Ser finito e Ser eterno*, conforme o faz Ales Bello (1998) e o texto espanhol; todavia, não pode ser entendido de modo separado, como o “ser finito” sendo o ser do homem, e o “ser eterno” como sendo o ser de Deus, interdependentes. Portanto, é importante ressaltar que se deva ler o *Ser finito e Ser eterno* como um duplo modo de “ser” no mesmo “ente”, ou seja, um ser tanto finito quanto eterno em si mesmo.

o nome de Irmã Teresa Benedita da Cruz. Em maio deste ano ela escreveu uma carta à amiga Conrad-Martius dizendo que o Padre Provincial Theodor Rauch lhe havia solicitado uma revisão de *Ato y potencia* para publicação, mas com um reforço da doutrina tomista. Em 16 de abril de 1936 ela escreveu uma carta (Carta 474, 2002, p.1167) ao filósofo Jacques Maritain dizendo: “preparo um volume para a coleção ‘Chistliches Denken’: Ser finito e eterno. Ensaio de uma ascensão ao sentido do ser”. Assim, a obra *Ser finito e Ser eterno* parece ser um complemento de *Ato y potencia*, com reforço da doutrina tomista e citações da *Metafísica* de Aristóteles. O Prólogo desta obra traz a data de finalização de 01 de setembro de 1936, de Colonia-Lidenthal. No texto do *Testamento* (2018, p.577-579), de junho de 1939, anexo aos seus escritos autobiográficos, Edith diz que: “Se *Ser finito e Ser eterno* não tiver sido publicado até minha morte, gostaria de pedir ao Reverendo Padre Provincial que gentilmente cuide da correção e da publicação”. A publicação só ocorreu em 1950.

O fato de que *Ser finito e Ser eterno* (1936/2019) é uma consequência da ontoteologia de *Acto y potencia* (1933/2007b) e que seu conteúdo pode ser traduzido como um tratado da transcendência do processo de individuação é vista em sua Introdução:

Contudo, há um fato essencial que é inerente a todo trabalho filosófico humano: a verdade é *uma*, mas pode separar-se para nós em muitas verdades que devemos conquistar passo a passo; temos que nos aprofundar em um ponto para que possamos conhecer maiores valores, mas quando se abre um horizonte mais vasto, então percebemos em nosso ponto de partida uma nova profundidade (STEIN, 1936/2019, p.28).

Na **Introdução: a questão do ser** (I) são colocadas as tintas de fundo da obra: a distinção entre *ser* e *ente* que Tomás de Aquino faz e que ela apresentou em *Acto y potencia*; a questão do ser através do tempo, onde perpassa o fundamento de Aristóteles a Aquino, com as dificuldades linguísticas; a afirmação da pessoa como ser psicofísico e espiritual; e a introdução da teologia na metafísica da pessoa.

Edith Stein toma como ponto de partida a afirmação de Tomás de Aquino de que o ser divino é puro ato (*actus purus*), como um argumento de teologia: “Quem ignora o pensamento escolástico poderia ter a impressão de estar á frente de uma discussão teológica, uma vez que se trata do *Criador* e da *criatura*”. A teologia tomista é de base aristotélica: “A elaboração

aristotélica sobre a oposição entre ato e potência significou um progresso imenso no tratamento da questão que havia dominado o pensamento grego desde seus inícios: a questão sobre o *ser primeiro* e sobre o *ser verdadeiro*” (STEIN, 1936/2019, p.29).

A tese ontoteológica que Edith toma é a leitura que Tomás de Aquino faz do fundamento da metafísica aristotélica que é interpretação da expressão maior do *ser* (*òn*) como *ente* e este como substância (*ousía*). Stein cita o texto grego, sob sua tradução e com referência a Aquino. De fato, o texto base tomado da *Metafísica*, Z(7) 1 1028 b, de Aristóteles diz: “E, em verdade, a questão que outrora se levantou, que ainda hoje é levantada e sempre o será, que sempre é matéria de dúvida – a saber, o *que é o ser* – identifica-se com a questão: o *que é a substância?*”.

Edith Stein (1936/2019, p.31) identifica que no *De ente et essentia* Aquino troca as expressões: “porque *ens* é *òn* e *essência* equivale a *ousía*”, e que: “dentro do *ente* (*ens*) se faz uma diferença entre o *ser* (*esse*) e a *essência* (*essentia*)”. Quer dizer, Tomás de Aquino pensa o ser como três hipóstases concêntricas: **ser– ente–essência**. Stein diz (1936/2019, p.31): “Por meio desta distinção concebe-se o *ser enquanto tal* – separadamente do *que é* – e, portanto, de tal forma que abrange finito e infinito, mas, ao mesmo tempo, o abismo que separa este daquele”. Este ponto é decisivo para a teologia tomista e, assim, também para a consideração ontoteológica steiniana.

Edith Stein recoloca os tópicos da teoria da potência (*dynamis*) e do ato (*energía*) e da atualidade (*entelécheia*), processo contínuo pelo qual passa todo o indivíduo na realização de seu ser no acontecimento da vida no mundo, e que este processo individual deve espelhar a verdade eterna. Como já foi exposto, Edith Stein (1936/2019, p.54) inclui a fé na busca da verdade: “Disto resulta diversos aspectos: ao aceitar as verdades de fé, apoiados na autoridade de Deus, *as estimamos como verdadeiras* e precisamente assim *tributamos fé a Deus (credere Deo)*”. Assim, “a fé é um agarrar-se em Deus”, mas “não podemos crer sem a graça”.

Ao sintetizar novamente a doutrina de **ato e potência enquanto modos de ser** (II), Edith Stein fala do contexto teológico (*Suma Teológica*) da metafísica tomista (*Do ente e essência*). Na *Questão 2* da *Suma Teológica* Tomás de Aquino pergunta se a doutrina sagrada (teologia) é uma ciência una. Promover a dignidade da teologia como ciência é a ocupação do Aquinate. A

resposta de Aquino (2001, p.140) na *Suma* afirma ser a Teologia uma “ciência” que procede de uma “ciência superior” (*superioris scientiae*): “É desse modo que a doutrina sagrada é ciência: ela procede de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior, a saber, da ciência de Deus e dos bem-aventurados” (ST, 2001, p.140). Portanto, Aquino coloca a Teologia acima de todas as demais ciências do homem com a finalidade de julgar as demais. É claro que tal proposição deve ser lida hoje no contexto histórico do lugar de poder da Igreja naquele ápice da medievalidade do século XIII e das modificações posteriores causadas após a Reforma no século XVI com a crescente perda de lugar da teologia frente às ciências.

A obra *Do ente e essência*, conforme Stein (1936/2019, p.60), divide o ser em três modos: seres de substâncias compostas, seres espirituais ou simples, e o ser do primeiro ente ou Deus. Aquino (2008, p.31) diz que, dos seres compostos, em seus graus, a alma humana é a última das substâncias intelectuais, e nisto se assemelha a Deus: “Portanto, é evidente que a inteligência é forma e ser e que ela tem o ser a partir do primeiro ente, que é apenas ser. E esta é a causa primeira que é Deus”.

O ser da alma humana se dá como temporalidade, na realização do ser em ato no instante existencial (faticidade). Stein (1936/2019, p.68-69) diz: “O que nos parece um ser permanente é um *passar continuado* do lugar de contato”. O homem é, pois, um ser de vivência contínua: “O que faz um homem é a realização do que *pode*; e o que ele pode é a expressão *do que ele é*: no fato de que suas faculdades se atualizem em seu fazer, sua essência chega ao máximo *desenvolvimento do ser*”. E, “Tudo o que existe é, enquanto existe, algo de acordo com o modo do ser divino”.

O humano é uma unidade de vivências em devir e ser, conforme já haviam colocado os pensadores Heráclito e Parmênides. O que gerencia este desenvolvimento do ser no humano é o eu puro, cujo modo próprio é ser de momento a momento em cada vivência. Stein diz (1936/2019, p.76): “O eu vive e a vida constitui seu ser”. Isto significa que: “*seu ser é um em cada momento presente-real, atual*”. Assim, “O eu está em relação com aquilo a que deve o ser, com aquilo no que ascende ao ser, *um ente em sentido eminente* [...] no sentido de relação do que sustenta e do que é sustentado”. O ser humano, enquanto um *ser real em ato* finito, contrapõe-se ao *ser como ato puro* infinito: “A ideia do ato puro ou do ser eterno, uma vez captada pelo eu, converte-se

para ele na *medida* de seu próprio ser”. Assim, “sou e sou conservado nele, de momento a momento” (STEIN, 1936/2019, p.83-84).

A seguir, Stein fala da realização do ser na temporalidade em **ser essencial e ser real** (III): “Com a contraposição existente entre o ser atual e o ser potencial – compreendido como o grau do ser e caminho preliminar para o alto – foram-nos revelados outras diferenças do ser”. A atualidade do ser atual e potencial é simultânea: “O ser atual-e-potencial é um ser *temporal*. O ser temporal é movimento da existência: é um irradiar de atualidade contínua e perpétua”. Portanto, “O ente, que é temporal, não possui seu ser, mas *lhe é dado* cada vez”. Desta forma se decide, em Stein, que a *essência* do ser essencial da pessoa não está previamente pronta e que não se pode tomar a *potência* senão como um estado interior de energia que se molda na realização que se dá em ato. Assim, de modo claro, Stein coloca as premissas do ser: o ser é essencial e real (STEIN, 1936/2019, p91).

Nestas premissas está implicado o ser finito a caminho do infinito: “Dessa forma, fica definido *um* dos significados de *finito*, o que o ser não possui, mas tem necessidade do tempo para chegar a ser”. Ora, “É verdadeiramente infinito o que não *pode* acabar, sendo que não recebeu o ser como dom, mas está em *posse do ser*, é *dono do ser*, e em verdade é o *próprio ser*”. O ser temporal é finito. O ser eterno é infinito. O que é finito precisa do tempo para chegar a ser *o que é*. O ser temporal é algo, mas não é tudo (STEIN, 1936/2019, p.91).

Aqui a concepção de *temporalidade do ser real em ato* em Stein é de alguma forma próxima à ontologia da temporalidade da presença do ser fático em Heidegger, sendo diferente na consideração de uma essencialidade (ser essencial) ao ente, o que Heidegger nega. É preciso lembrar que as ontologias destes dois fenomenólogos têm raízes em Aristóteles, mas Heidegger tem uma acentuação nietzschiana do *amor fati*, enquanto Stein a tônica tomista da analogia do *actus purus*. A consideração ontoteológica da individuação do *Dasein* em Stein, portanto, não é a de um ser “lançado” no mundo como em Heidegger, mas de um ser cuja vida no mundo é uma realização da verdade divina como missão. O enfoque tomista da realização da vida no mundo é um pouco diferente da visão neoplatônica agostiniana do ser que vive preso ao corpo à espera da libertação para o além. De qualquer modo, a ontologia steiniana enfatiza a vida na objetividade ou na concretude da existência.

Stein aborda novamente a dualidade tomista da essência ontológica (*eidós*) e da essência ôntica (*morphê*) no mesmo ser. A tese aristotélico-tomista é que: não há universal separado do objeto e da vivência. Assim, para Stein (1936/2019, p.109): “As essencialidades não são nada “reais”, mas o real não seria nem real nem possível se não houvesse essencialidades. Porque possui uma essência, o real *participa das essencialidades*”. Ela exemplifica: não há *uma* alegria essencial geral, mas apenas *esta* alegria que sinto. Stein (1936/2019, p.136) cita Paulo para afirmar que a essencialidade é a participação do ente no ser divino: “Ele existe antes de todas as coisas, e todas têm n’Ele consistência” (Col 1,17).

Na continuidade deste assunto Stein fala sobre a **matéria e forma** (IV). Este é um capítulo extenso que retoma e sintetiza novamente o fundamento ontológico aristotélico-tomista. Nele está claro, como já posto, que o ser (*òn*) é um “ser sendo”. Inicialmente Stein lembra que a grande expressão da metafísica aristotélica é ter entendido o ser (*òn*) platônico como substância (*ousía*), e este conceito, que havia ficado obscuro em Aristóteles, por sua vez, recebe a concepção de essência (*essentia*) em Tomás de Aquino. Também como já foi dito, não somente Aquino opera uma nova tradução, mas também uma divisão no interior do ente em ser e essência. A *essentia* é como se fosse o *quid* do ente.

No que isso implica aqui? Parece ser que, ao compreender o procedimento da dupla distinção no ente (Deus) e a colocação da essência como natureza mesma deste, operada por Aquino, e ainda ao afirmar que o ente humano (pessoa) recebe seu ser essencial da essência do ente, Stein está vendo, via Aquino, um vínculo ontológico direto entre Deus e o homem.

A seguir, Edith Stein faz longas citações diretas da *Metafísica* de Aristóteles sobre sua conceituação de ser, ente e essência com vistas a dar fundamento ao ser do indivíduo humano: “A entidade (*ousía*) se diz, senão em mais sentidos, ao menos fundamentalmente em quatro: efetivamente, a entidade de cada coisa parece ser a essência (*tò tí én einaí*), o universal (*tò katólou*), o gênero (*génos*) e, como lugar, o sujeito (*hypokeímenon*)” (STEIN, 1936/2019, p.161).

Dentre os vários termos gregos comentados por Edith Stein neste extenso capítulo vale trazer o termo *hypokeímenon*, comumente traduzido por “sujeito”, um enfoque pouco dado até aqui por ela. A argamassa dos conteúdos

da metafísica aristotélica, revolvida pela escolástica, prende o filosofar ontológico demasiadamente nas querelas das essências universais como um atoleiro que, apesar de fundamental, tira o foco do ponto que interessa a uma abordagem mais profunda da pessoa humana: o seu ser sujeito de si. O termo *sujeito* desde seu original tem a ver com o “sub-strato” e a “sub-sistência” do indivíduo, aquilo que lhe é peculiar, que preenche seu interior e que lhe dá “sustentação” (*hypostasis*). Todavia, ao contrário da tradução escolástica de *quid*, a modernidade a traduz por *subjectum*, a subjetividade. O subjetivo é ser sujeito e o ser sujeito é ser autônomo.

Edith Stein (1936/2019, p.181ss) toca num conceito aristotélico importante: o *poión tí einai*, que ela entende por “ser-assim”, traduzindo *poión* por “assim”, mas que talvez pudesse ser melhor entendido como o “fazer-ser”, uma vez que o termo advém do verbo *poiéo*, que significa “fazer, produzir” e ao que Aristóteles se refere na *Metafísica*, Z(7) 8 1033 b 15, como a “produção” ou a “ação” (*poiésis*) sobre o ser. Ele é claro: a substância e a essência (matéria e forma) “não se produz”, mas, “a coisa concreta que recebe seu nome do que é produzido”, sim. Em ligação com o ser sujeito, aqui, trata-se-ia melhor, em modo heideggeriano, da *poética do ser* na concretude da vida no mundo.

Da vida em ato, no instante existencial do ser, o conteúdo deste capítulo do **ente como tal** (V) bem pode ser considerado como *passagem ao poético*, se se considera a abordagem que Edith Stein (§§ 10-19) faz sobre a “verdade do ser” tomada no sentido do “ser-sí mesmo”, do “sentir-com outro”, no mundo, e do “sentir-se-em” Deus.

Em suas obras Edith Stein (1936/2019, p.269) reafirmou que o ser vivo humano é constituído de *corpo vivo-alma-espírito* como formas fundamentais de seu ser real. Retoma assim agora a via da transcendência do ser finito rumo ao infinito (V, §1), do ser em “formas vazias” e do “preenchimento” (§2), através das categorias do seu ser ente (§3), categorias as quais preenchem uma plenitude prévia como “ente, algo, uno, bom e verdadeiro” em si (§4). Stein diz (1936/2019, §5, p.309), então, que: “O conceito transcendental fundamental é o de *ens ut ens est* (*ón hê ón*), do *ente como tal*”. O que significa isto? Que o ente é aquilo que é em ato. Então, diz ela (1936/2019, §10, p.896): “Aí é onde devemos buscar a *verdade transcendental*. Gretd a descreve igualmente como *verdade ontológica* e lhe dá o sentido de *autenticidade*”.

A transcendência pelo espírito requer uma “verdade do juízo”. Em Stein (1936/2019, p.323): “A *verdade do juízo* não é outra coisa senão uma *verdade lógica*: a conformalidade do sentido do juízo como um estado de coisas existente”. Disto se segue uma *verdade artística*, que se refere à ação criadora do espírito (1936/2019, p.324): “O artista, que cria uma obra, possui sobre esse ente um saber anterior à existência. Compara a obra acabada com sua ‘ideia’ e julga se é o que deveria ser”. Assim, “a obra é ‘criada’, ou seja, é devida a uma causa; é levada a cabo por um evento real, a atividade criadora, e essa atividade tem sua fonte no espírito do artista”. Disto se depreende (1936/2019, p.327), “Que um ente seja o que deve ser, que sua essência real corresponda à sua ‘ideia’, a isso poderíamos designar como essencialidade ou *verdade essencial*. Distinguimo-la da *verdade ontológica* e da *verdade transcendental*”. Transcendental só pode ser designado o que pertence ao ente como tal enquanto essencial, mas que é captado pelo intelecto, como uma produção do espírito enquanto consciência de si.

A partir das formas de “verdades humanas”, Stein chega à *verdade divina* (1936/2019, p.329): “por outro lado, as relações são de outro estilo quando entendemos por ‘espírito criador’ o espírito de Deus, único verdadeiramente criador”. Deste modo: “o conhecimento divino da obra é verdadeiramente criador, no sentido de que não tem necessidade – como o conhecimento humano – de passar primeiro ao ato cujo efeito é exterior: contém em si o ‘*fiat!*’ criador”. Isto se dá, porque: “as ideias estão incluídas juntamente com sua relação com as coisas criadas no conteúdo do pensar divino”.

Stein (1936/2019, p.331-332), relaciona a verdade transcendental ao ser divino e ao ser criado: “concebermos o ser manifesto ou a correspondência com um espírito cognoscente como o sentido próprio da verdade transcendental, correspondência que pertence ao próprio ser e, por conseguinte, ao ente como tal”.

Ainda neste capítulo, como um elo, Stein (1936/2019, p.335) aponta para os valores da transcendência do espírito, quando fala da relação entre *verdade* e *bondade*, “visto que em Deus conhecimento e vontade são uma só coisa, está conforme com seu ‘arquétipo’ no espírito divino, ou seja, é ‘verdadeiro’ no sentido da verdade da essência”. Como já foi apontado anteriormente, a transcendência como verdade da essência é o caráter do

sujeito. O caráter do sujeito é a beleza de sentido de seu espírito, ou sua poética interior que transborda.

Deste ponto, Edith Stein passa agora ao **sentido do ser** (VI). Como foi dito até aqui por Edith Stein, o ser tem categorias universais ou transcendentais em si que o determinam a ser o que é para ser. Mas esta determinação deve ser entendida no sentido ontológico, ou seja, num aparelhamento de condições para este desenvolver-se, e não necessariamente como um sentido prévio que o ser já traga *a priori*, ou seja, o sentido do ser é conhecido através do *ato/fato* concreto.

O desenvolvimento de cada ser vivo se dá em estágios sucessivos, que precisam ser vencidos e ultrapassados com naturalidade. O desenvolvimento como dado é objeto das ciências, como a biologia e a psicologia. A ontologia, que é objeto da racionalidade reflexiva, tem como tarefa pensar o ser em si e o ser dos entes. A recolocação da ontologia como base a partir da qual se deve pensar as ciências significa respeitar a natureza mesma de cada ser.

Ontologicamente o sentido deve ser pensado enquanto *télos*, ou seja, conforme o substrato ôntico em potencial do ser contida nos limites da forma como o ente aparece em ato, semelhantemente à concepção genética. Aristóteles propõe a analogia da “semente” que contém em si, em potência e em ato ao mesmo tempo, o ser da árvore com todas as suas etapas da “produção” (*poiésis*) de seu “fim” (*télos*): planta, flor, fruto, semente, e sua repetição na espécie. Na *Metafísica*, 7 9 1034 b, Aristóteles afirma: “com os produtos da natureza sucede o mesmo que com a arte. A semente produz de modo semelhante ao do artista, pois possui a forma em potência, e aquilo de onde provém a semente tem em certo sentido o mesmo nome que a coisa produzida”.

A ideia ontológica do *télos* e da *entelécheia* dos seres vivos, como da “perfeição” de uma estrutura potencial que o ser traz em ato na semente, e que se “atualizará” na árvore e se encaminhará para seu fim último de “produção”, é o sentido (divino) do ser na natureza. Como o ser humano é também parte da natureza, a metafísica antiga e medieval pensa o ser humano nos mesmos moldes de potencia essencial e realização desta para um fim (*télos*). Mas, uma consideração vegetativa assim caberia ao ser humano? Edith Stein (1936/2019, p.361) diz que: “Podemos somente concluir que todo o finito, tanto o que é como o seu ser, deve estar prefigurado em Deus, porque Deus está na

origem de ambos”. Isto porque, a liberdade é a singularidade da essência que caracteriza o ser do humano. A liberdade ou o livre agir é o que se configura na origem do humano nas narrativas bíblicas da criação (Gn, 1-3).

Então se deve agora falar do homem como a **imagem da trindade na criação** (VII). Nesta retomada da antropologia teológica, Stein conceitua a pessoa (§§1-2) como espírito e como homem (§§3-4), depois o compara com outros seres “espíritos puros” (anjos?) criados (§5) e revisa o conceito agostiniano da natureza da pessoa em analogia à Trindade (§§7-11). Para alguns comentadores isto significaria uma ontologia trinitária.

A tradição católica desde Santo Agostinho crê na Trindade divina. Sabemos, como já foi dito, que tal doutrina foi constituída com certa proximidade às teorias neoplatônicas da época do século III-IV das “hypóstases” (*hypóstasis*). Stein (1936/2019, p.382) entende o termo *hypóstasis* como “suporte” ou “estruturas de sustentação” ôntica (interna) do ser da pessoa, uma vez que o termo tem a ver com “subsistência”. Como vimos, na doutrina da Trindade em Agostinho, também em Boécio, e ainda na metafísica em Tomás de Aquino, a “pessoa” é um construto de *hypóstasis*, tal como o latino concebia a própria imagem de si em múltiplas funções e papéis públicos e privados. Mas, Stein (1936/2019, p.382) diz que: “‘pessoa’ é aqui um conceito mais estrito, o fato de estar dotado de razão constitui a diferença específica”, pois como afirma Aquino, a pessoa é “ser individual de natureza racional”. Stein cita um trecho da *Suma Teológica*, I, 1 q.29 a.3, para este conceito de pessoa: “pois, porque nas comédias e tragédias se representavam personagens famosos, impões-se o nome de pessoa (*persona*) para indicar alguém com dignidade”.

A dignidade da pessoa, que a distingue na criação, é o espírito ou o ser racional com que pode ter consciência de si como uma unidade. Stein (1936/2019, p.386) diz que, no humano, enquanto razão, o “espírito” está relacionado ao “eu”: “Anteriormente, chamamos o ‘eu’ suporte de sua vida: é aquilo do que brota a vida interior”. E que, “Além disso, corresponde-lhe o *entendimento* como dom de compreensão e a *liberdade* como dom de configurar a si mesmo o próprio comportamento”. Este é o ser-pessoa do homem. O ser humano é constituído de corpo vivo, alma e espírito, e sua atividade social é vida espiritual. Com sua capacidade de autorreflexão, o ser humano, ao voltar-se para seu núcleo interior é capaz de perceber em si a

alma como um “castelo interior”, tal como o vê Edith Stein (1936/2019, p.393), inspirando-se em Santa Teresa d’Ávila: “A vida *interior* é aqui um ser consciente; o eu, um ser desperto, cujo olho espiritual olha para o interior e para o exterior: pode assumir compreendendo tudo o que vai até ele, responder em liberdade pessoal”.

O conceito de espírito em Stein (1936/2019, p.399-400) está conectado ao conceito de interioridade, como diz: “o espírito enquanto alma constrói o homem como um ser sempre em movimento e cambiante, de tal maneira que o que concerne ao exterior seja efetivamente sempre medido e formado pelo que é interior e mais íntimo”. Assim, pois, a vida que se reflete no exterior da pessoa é a que brota do seu interior, ou seja, é vida no espírito.

A partir deste ponto do capítulo VII, constitui-se o núcleo do que podemos chamar de uma “teologia” em Edith Stein. Primeiramente, como já inseriu em alguns pontos de outras obras, a comparação da pessoa com a ideia de outros “seres espirituais puros” criados; depois, a analogia com a Trindade, ao estilo da teologia agostiniana e tomista. Stein entende (1936/2019, p.403), como “outros autores mais recentes”, que, para este argumento, a referência tomada da *angelologia* da obra de Tomás de Aquino, especialmente da *Suma*, é teológica, quer dizer, não mais da área filosófica: “deve-se admitir sem mais que na *Summa Theologica* a intenção condutora é a teológica: os anjos são tratados como uma parte da criação na qual temos diante de nós a imagem de Deus mais pura”. Segue-se que: “essa passagem indica, em primeiro lugar, que existe, em suma, algo espiritual e não só algo corporal”. Mas, “por outro lado, Tomás não deu estritamente provas dessa existência (*espíritus purus*), mas sim tratou de se aproximar dela pela nazão natural”.

Além da *Suma* de Tomás de Aquino, Edith (1936/2019, p.405ss) diz que está usando como base a *angelologia* da “Teologia Mística” de Dionísio Areopagita.²⁰⁸ Todavia, pesquisas recentes no âmbito da história da filosofia

²⁰⁸ A obra espanhola, recentemente traduzida, traz em nota (Nota 40, 2019, p.405) que “Ele se chama a si mesmo *Dionísio* e designa como seu mestre e guia *Hieroteo*, discípulo de São Paulo, assim como o próprio *São Paulo*. Por isso, era lógico pensar no Areopagita”. Cita, a seguir, que quase todos os grandes teólogos medievais, como Tomás de Aquino, o citam e dão crédito ao *Corpus areopagiticum*, também que modernamente a “crítica humanista” revela que tais escritos seriam de cerca de 500 depois de Cristo, e que “não pode se pronunciar sobre isso”. De fato, alguns historiadores da filosofia chegam a identificá-lo com o neoplatônico Proclo (412-485). Gilson (2013, p.82s) indica que realmente estes escritos “contém fragmentos emprestados de Proclo”. Portanto, não parece fonte segura de referência.

desmistificam a figura deste suposto teólogo, ao que suas obras atualmente diminuíram em consideração. O que é importante ressaltar neste tópico em Stein é seu esforço por estabelecer em sua ontoteologia uma base de referência com o mundo espiritual, com as ideias teológicas de bem, mal e graça, com raízes agostinianas.

A analogia ontológica da unidade da estrutura da pessoa com a da estrutura da divindade, pela doutrina agostiniana da Trindade, visa embasar a constituição da pessoa em termos de *corpo*, *alma* e *espírito*, ou uma *trindade* constitutiva à semelhança da doutrina. Segundo Stein (1936/2019, p.441), corpo vivo, alma e espírito estão interligados a campos determinados do real: “‘alma’ é, então, a forma supramaterial que anima um corpo e que, com ajuda de matérias constitutivas alheias, configura-o a partir do interior, em que processo de evolução temporal, segundo sua espécie essencial”. Logo, “‘corpo vivo’ é precisamente esse corpo animando e formado pela alma”. E então, “por ‘espírito’, entende-se uma essência imaterial, dotada de razão e que opera livremente (a alma humana ou um ‘espírito puro’)”. Mas, em sentido mais amplo, “o termo espírito se aplica também às elaborações impessoais: às elaborações ou formações de sentido, que são inteligíveis para os espíritos pessoais e que têm um significado para sua vida”. Portanto, é sobre o *sentido* como fundamento do ser o enfoque de Stein nesta obra.

A última etapa de *Ser finito e Ser eterno* é o **sentido e fundamento do ser individual** (VIII). Como apontou no último capítulo de *La estructura de la persona humana* (1932/2007a, IX, p.193-201), há uma dependência do finito em relação ao infinito enquanto ontologia, mas, sob fundamento teológico, isto se torna ontoteologia.

Primeiramente, a afirmação da individualidade (§1). O indivíduo, segundo Aristóteles, é o $\iota\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\acute{\iota}$ (*tóde tí*) ou um “isso aí”, uma coisa que não se pode já nomear em sentido geral, pois que é algo que somente se pode apontar o dedo, um *outro*. O individual se afirma de uma unidade. Stein (1936/2019, p.488) começa perguntando: “Mas, qual é esse caráter que a coisa individual não pode dividir com nenhuma outra e que a faz uma *coisa individual*? Santo Tomás determina a coisa individual como ‘princípio de individuação’ [...] enquanto implica incomunicabilidade”. A individuação, como vimos, é um processo desde a gênese de uma unidade numérica (matéria, corpo), à estrutura de uma unidade constitutiva (corpo, alma), até constituição

de uma unidade de sentido. Sempre a determinação do *próprio* a partir de um *comum*.

Em segundo, o fundamento do ser individual (§2). O *individuum* perpassa um processo de transformação contínua desde o instante de eclosão de sua existência na vida. O corpo vivo é a matéria sobre qual fundamento se manifesta este ser do indivíduo durante todo seu percurso existencial como ser no mundo. Não sou sem um corpo, pois sou meu corpo. No entanto, há como que uma substância vital imaterial que anima de vida o corpo e lhe dá forma humana, a alma, do qual há um centro consciente, o “eu”, e um núcleo ordenador, o “si”. E, sobre tudo, o indivíduo é espírito, a essência inteligível e o *fiat!* criador do ser humano, à semelhança do Criador.

Em terceiro, o sentido do ser humano em sua relação com o Ser divino (§3). Primeira afirmação: *a alma humana tem vocação à vida eterna*. De forma precisa, Stein afirma (1936/2019, p.520): “a alma individual encontra-se determinada a uma vida eterna e isso faz com que pareça compreensível que deve reproduzir a imagem de Deus de uma ‘maneira completamente pessoal’”. Segunda afirmação: *há uma singularidade irrepetível em cada alma humana*. significa dizer que (1936/2019, p.522): “à essência do homem como tal pertence a dupla natureza: ser uma pessoa espiritual e ser configurado corporalmente”. Terceira afirmação: *a unidade do ser humano é estar ligado cabeça e corpo em um só Cristo*. Stein liga esta afirmação à verdade da criação e da redenção: “Esta graça (redentora) abre, além disso, o caminho à realização à qual tendo originariamente o ser humano natural: à participação da vida divina na livre entrega pessoal”. Por fim, então, “A humanidade redimida e unida em Cristo e por Cristo é o templo em que mora a Divindade Trinitária”.

4.3. Narrativa e Mística do Ser

Pensamos agora ser possível demonstrar a individuação como mística no sentido simbólico com que é vista e vivida e também da narrativa da experiência própria existencial da autora.

A afirmação que se deve fazer é que nenhuma ontologia será válida sem a experiência própria. O contato com a história de Edith Stein nos mostra alguns aspectos importantes, como: seu vínculo familiar, sua busca pela

verdade, sua conversão cristã, suas experiências empáticas no voluntariado, na docência e na vida monástica e uma vida dedicada praticamente à pesquisa e escrita. Todos estes grandes fatos influenciaram na construção de seu pensamento, ao qual tivemos a oportunidade até aqui de constatar que suas suas vivências constituiriam-se um fio condutor de toda sua obra.

Edith Stein é uma das primeiras mulheres na Alemanha a defender uma tese em filosofia, a participar do primeiro círculo de discípulos de Edmund Husserl, criador da Fenomenologia, a passar por conversões filosófica e religiosa, ter conseguido articular ainda um diálogo entre dois mestres de pensamentos distintos, Husserl e Tomás de Aquino, contribuindo com isso com a inovação de um tomismo fenomenológico. Ainda, ter sido uma das pioneiras da filosofia do personalismo. Acima de tudo, ter efetuado pessoalmente a experiência fenomenológica da mística, até sua expressão mais radical de espiritualidade interior na caminhada consciente ao holocausto nazista. Sua experiência de individuação ao longo de mais de vinte anos tem seu símbolo na *cruz*, adotada também em seu nome de confissão, Teresa Benedita da Cruz. Este símbolo foi assumido até a última etapa de seu caminho como um oferecimento pessoal a dois povos: cristão e judaico.

Em última instância, a individuação é uma narrativa de si, por isso narrar é preciso. O propósito deste tópico final é refletir sobre o processo mesmo da individuação, enquanto experiência interior, autoconfiguração e narrativa da constituição de uma simbólica pessoal. Na experiência pessoal da própria autora Edith Stein seu *símbolo* é a cruz, sendo assumido cada vez mais até ao próprio sacrifício. A intenção deste tópico é sintetizar a experiência de individuação da autora em grandes históricos da intensa *vita brevis*.

4.3.1. Mística: a simbólica da individuação

Sabemos que a linguagem da alma é essencialmente simbólica, poética, para ser mais preciso. E, se a individuação é o processo integral do tornar-se si-mesmo, então cada alma expressa sua *entelécheia* de um modo simbólico. Para Edith Stein era a cruz, como para Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz. A cruz é um símbolo universal.

Para o pensador moderno Gilbert Durand (1988, p.14) o símbolo é “como qualquer *signo* concreto que evoca, através de uma relação natural, algo

de *ausente* ou impossível de ser percebido”. E que “o *símbolo*, assim como a alegoria, é a recondução do sensível, do figurado, ao significado; mas, além disso, pela própria natureza do significado, é inacessível, é *epifania*, ou seja, aparição do indizível pelo e no significante”.

Deste modo, afirma Durand (1988, p.15): “não podendo figurar a infigurável transcendência, a imagem simbólica é transfiguração de uma representação concreta através de um sentido para sempre abstrato”. Assim, “o símbolo é, portanto, uma representação que faz *aparecer* um sentido secreto; ele é a epifania de um mistério”. Portanto, de qualquer modo, cada vida manifesta sua simbólica.

A *cruz* é o símbolo máximo cristão, mas também um arquétipo universal de *morte* antes e de *salvação* depois de Cristo. Sobre a universalidade do símbolo da cruz, Mircea Eliade (1991, p.163) diz: “foi enquanto símbolo do Centro do Mundo que a Cruz foi assimilada à Árvore Cósmica. É através da Cruz (=Centro) que acontece a comunicação com o Céu e, ao mesmo tempo, que todo o Universo é ‘salvo’”. Desta forma, afirma Eliade (1991, p.165): “uma nova nota caracteriza o arquétipo da iniciação: a *morte* simbólica não serve apenas para a sua própria perfeição espiritual (definitivamente, a conquista da imortalidade), mas ela se realiza para a salvação dos *outros*”. Neste sentido, a cruz é símbolo de alteridade.

Para Carl Gustav Jung (2007, p.214) os símbolos são a linguagem própria da alma individual humana, mas também são coletivos, pois “muitos símbolos – e os mais importantes – não são individuais, mas coletivos. Trata-se principalmente de imagens e formas religiosas. O fiel acredita que eles têm origem divina, isto é, foram revelados”. Pois, diz Jung (2007, p.248): “é finalidade e aspiração dos símbolos religiosos dar sentido à vida humana”. Assim, afirma (2007, p.250): “na religião cristã, a cruz é um símbolo muito significativo que exprime uma diversidade de aspectos, representações e emoções” (p.250). Para Jung, a *cruz* é um símbolo universal da individuação de qualquer pessoa enquanto a própria *existência*.

A cruz cristã é símbolo universal de *morte* e *renascimento*, por isso também simbólica da individuação, tanto para o fiel que a assume na experiência de fé, quanto coletivo no sentido da existência que cabe a cada

pessoa aceitar como condição própria. Stein usa alguns textos bíblicos para fundamentar a ideia da cruz como mística simbólica da individuação.²⁰⁹

Neste sentido, sob uma leitura hermenêutica fenomenológica natural, num sentido *universal* do símbolo, podemos entender o significado do princípio coletivo da individuação exposto por Cristo em Lucas 9,24: “pois aquele que quiser salvar a sua vida vai perdê-la, mas o que perder a sua vida por causa de mim, esse a salvará” (Mt 10,39; Lc 17,33; Jo 12,25). O referido texto está colocado entre o contexto imediato de predição da morte (Lc 9,18-22), e a narrativa do fato da transfiguração (Lc 9,28-36).

E, num sentido individual do símbolo, o significado pessoal em Lucas 9,23: “Se alguém quer vir após mim, a si mesmo se negue, tome cada dia a sua cruz e siga-me”. E o peso desta transformação é posto sobre a alma, pois: “que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma?” (Mc 8,36). Assim, pois, como enfatiza Stein em seus textos espirituais, três atitudes são requeridas pelo Evangelho: negação de si (eu empírico), assunção da cruz (vontade própria) e seguimento ao mestre (verdade eterna).

Se a cruz é símbolo universal da existência, logo, o “tomar *cada dia* sobre si a *sua* cruz” significa assumir plenamente o sentido de *sua* individuação. O termo grego *arátô*, no texto, significa “tomar, levar”, tem o sentido de *assumir*; e o objeto desta “assunção” (*stauròn*) não é “cruz” diretamente, mas seu simbólico de “sofrimento e morte”, no sentido de uma *condição*; e, sobretudo, que esta simbólica de cruz é *heauton*, ou seja, “seu, sua”, no sentido de uma *páthos* própria, pessoal, de cada pessoa.²¹⁰

Paulo, o grande doutrinador cristão, desenvolve este princípio em sua doutrina.

Porque não me enviou Cristo para batizar, mas para pregar o evangelho; não com sabedoria de palavra, para que se não anule a cruz de Cristo. Certamente, a palavra da cruz é loucura para os que se perdem, mas para nós, que somos salvos, poder de Deus. [...] Os judeus pedem sinais, e os gregos buscam sabedoria; mas pregamos a Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gentios; mas aos que foram chamados, tanto judeus como gregos, pregamos a Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus (1 Cor 1.17-18; 22-24).

²⁰⁹ Em *Ciência da Cruz* (2013), Edith Stein faz uma análise da simbólica da cruz na individuação, na I Parte conceituando a “mensagem da cruz” e na II Parte a “doutrina da cruz” em São João da Cruz.

²¹⁰ Seguimos neste termo a indicação de GINGRICH, Wilbur & DANKER, Frederik, em *Léxico do NT grego/português* (1986, p.192); bem como indicações da *Chave Linguística do NT Grego*, de RIENECKER, Fritz & ROGERS, Cleon (1988, p.122-123).

De fato, pela Lei eu morri para a Lei, a fim de viver para Deus. Estou crucificado com Cristo. Não vivo mais eu, mas é Cristo que vive em mim (Gl 2.19-20; Cf: 6.14; Rm 6.3).

Os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne, com as suas paixões e concupiscências. Se vivemos no Espírito, andemos também no Espírito (Gl 5.24; Cf: 2 Cor 12.9).

Os textos bíblicos citados são usados por Edith Stein em *Ciência da Cruz* (2013) como fundamentos bíblico-teológicos de sua análise da simbólica da cruz. Edith Stein (2013, p.12-13) toma o exemplo dado pela “objetividade dos santos”, aquela “receptividade interna e primária da alma, renascida pelo Espírito Santo”, pela qual “todas as demais coisas perdem importância”; “As energias da alma, ao se aproximarem das verdades de fé, chegam à *ciência dos santos*. E o mistério da cruz, ao tornar-se forma interior, converte-se em *ciência da cruz*’.

Frei Patricio Sciardini ao introduzir a obra *Ciência da Cruz* (2013) diz que em 1942, ano de sua morte, por ocasião da celebração do IV Centenário do nascimento de São João da Cruz, O padre Provincial dos Carmelitas pediu a Edith Stein para relaborar um estudo sobre o místico católico, para poder celebrar o acontecimento de forma mais digna, esta que provavelmente seja sua última obra. A Primeira Parte da obra apresenta uma síntese biográfica de São João da Cruz comparado-o a um artista de si mesmo: “Toda obra de arte, independentemente da intenção do artista, é, ao mesmo tempo, um símbolo. [...] O que foi dito é aplicável à representação da cruz. O Crucificado exige, entretanto, do artista, algo mais do que a simples imagem” (STEIN, 2013, p.14). Portanto, a obra é uma exposição da simbólica da cruz sintetizada na vida do próprio fundador da Ordem Carmelita, com o qual Stein se identifica. Na Segunda Parte Stein faz uma síntese do pensamento de São João da Cruz: o caminho da noite escura (§1), onde fala de símbolo e visão cósmica; a noite do espírito (§2), onde apresenta os degraus para a conquista interior desta identificação com a cruz e o Crucificado; e glória da ressurreição (§3), que simboliza o casamento da alma com Cristo.

Na Introdução, ao apresentar São João da Cruz, Edith (2013, p.11) dá a identidade dos carmelitas com a cruz: “Era-lhe ainda marco essencial da reforma seguir o Cristo no caminho da cruz, participar de sua cruz – eis a vida dos carmelitas descalços”. É uma *ciência* da fé: “Ao falarmos em *ciência da cruz*, devemos entender que não se trata de uma ciência no sentido comum da palavra, nem somente de uma teoria, ou um simples sistema de asserções

verdadeiras”. E também uma *teologia*: “Ela é, isto sim, uma verdade já aceita, uma teologia da cruz: verdade viva, real e eficaz, comparável a uma semente que, quando lançada na alma, deita raízes, dando-lhe características especiais e determinando-lhe a conduta”.

É uma teologia da experiência ou uma mística pessoal, à qual Edith Stein (2013, p.19) também se dá, conforme do texto bíblico de Lucas 9.23-24, sob o significado simbólico da cruz: “O próprio Divino Salvador referiu-se à cruz em várias ocasiões e de diversas maneiras [...] refere-se a tomar sobre si a cruz como símbolo de tudo quanto é pesado, humilhante e contrário à natureza que equivale a caminhar para a morte”. A história de vida de Edith Stein, conforme narra Elisabeth de Miribel (2001), atesta sua satisfação em assumir sobre si plenamente este símbolo em sua busca pessoal da experiência de *imitatio Christi*.

A experiência simbólica da cruz em São João da Cruz, que Edith Stein comenta são suas obras poéticas *Cântico das Subidas* e *Cânticos Espirituais*. O símbolo fala de um *caminho* para o alto sob “cânticos de subida”, à semelhança do profeta Elias no monte Carmelo (1 Rs 18,20-46), onde os degraus começam por uma “negação de si mesmo” entregando o corpo à *autocrucificação*, como esforço de enfrentamento de uma “noite escura dos sentidos”; em seguida, rumo à uma *via crucis* adentrando na “noite escura do espírito”, pondo a subjetividade em submissão à cruz, rumo para o *calvário* da entrega total.

Edith Stein (2013, p.42) diz que, segundo São João da Cruz, “A noite mística não deve ser entendida em sentido cósmico; ela não vem de fora, mas tem sua origem no íntimo da alma e só envolve a alma na qual penetra”. Stein (2013, p.43) avalia, então: “deve-se pensar, antes, em relação de *expressão simbólica*, como a que existe entre o que é *percebido pelos sentidos* e o *significado espiritual*: as feições e expressões do rosto manifestam a índole e a vida psíquica, como a natureza revela algo de espiritual”.

Trata-se, então, de uma experiência pessoal corporal, psíquica e espiritual, via simbologia. Stein (2013, p.55) diz, todavia, que: “a descrição da via purgativa mostra que essa noite não é sem luz, embora os olhos da alma, ainda não adaptados a ela, sejam incapazes de percebê-la”. Stein (2013, p.60) cita a base bíblica desta teologia mística da cruz no texto: “Se alguém quer me seguir, renuncie-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me. Porque o que

quiser salvar a sua vida vai perdê-la, mas o que perder a sua vida por amor de mim, o salvará”. (Mc 8,34). Para isso, é preciso ir a Jesus e tomar o seu fardo, como ele, pois diz: “Porque meu jugo é suave e meu fardo é leve” (Mt 11,30). Stein (2013, p.60) lembra também que há o significado simbólico do *cálice de Cristo*: “Beber o cálice do Senhor significa morrer para a natureza, quer sensível, quer espiritual” (Mt 20,21). Esta autocrucificação, como *imitatio Christi*, porém, tem também o sentido da noite da *sombra pessoal* e da solidão do espírito, tal como Cristo exclamou na sua cruz: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (Mt 27,46). No entanto, o modelo certamente é Paulo e sua proposta de santificação como uma autocrucificação diária: “Estou crucificado com Cristo; e vivo, não mais eu, mas Cristo vive em mim” (Gal 2,20).

Mas essa vida (eterna) há de ser alcançada em troca do sacrifício da própria vida, porque todos os batizados em Jesus Cristo foram batizados em sua morte. Os que mergulham na vida de Cristo hão de se tornar membros do seu corpo, a fim de com ele sofrer e morrer e, também com ele, ressurgir para a vida eterna em Deus (STEIN, 2013, p.23).

Edith Stein, no texto da obra *La estructura de la persona humana* (1932/2007a, p.197-2001) fala da “relevância pedagógica das verdades eucarísticas”, pois a missa é um rito que repete a verdade do Evangelho e o sacrifício da cruz para a salvação dos que nela participam. A individuação espiritual como educação eucarística é um ato de oferecimento de si.

Em 09 de junho de 1939, três anos antes de sua morte em Auschwitz no dia 09 de agosto de 1942, já no Carmelo de Echt, na Holanda, a irmã Teresa Benedita da Cruz, Edith Stein, profeticamente declarou sua morte em seu *Testamento* (2018, p.578): “Aceito, desde agora, a morte que Deus me reservou, em perfeita submissão à sua santa vontade e com alegria”. Quer dizer, Edith Stein, de fato considerava sua experiência mística, especialmente dos últimos nove anos de clausura, como uma entrega para o ato final de autocrucificação, também “em expiação pela incredulidade do povo judeu e a fim de que o Senhor seja recebido pelos seus”.

Ainda num outro texto simbólico entrelaça a mística da simbólica da cruz com a penetração nos diversos compartimentos da alma, na metáfora do *Castelo Interior* (1936/2019, p.545-572), de Santa Teresa de Ávila, onde analisa o desenvolvimento interior da alma.

Stein (1936/2019, p.545) propõe uma aplicação simbólica do castelo interior: “temos que enfrentar a tentativa puramente teórica de indagar, na constituição graduada dos seres, as notas específicas do ser humano, na qual entra a definição da alma como centro de todo esse edifício físico-psíquico-espiritual que chamamos ‘homem’”. Todavia, “não é possível oferecer um quadro preciso da alma – nem sequer de forma sumária e deficiente – sem chegar a falar do que compõe sua vida íntima”. Desta forma, afirma: “o *Castelo interior* é insuperável: seja pela riqueza da experiência interior da autora, que, quando escreve chega ao mais alto grau da vida mística: seja por sua extraordinária capacidade de expressar em termos inteligíveis suas vivências interiores”. Esta tarefa de escrever sobre a *Ciência da Cruz* é uma antecipação de sua morte.

O *Castelo interior* da alma tem sete moradas a conquistar e habitar. A *primeira morada*, “na qual se entra pela porta, é o *conhecimento de si mesmo*” (STEIN, 1936/2019, p.547). A *segunda morada* é diferente, “porque aqui a alma já percebe certas *‘chamadas de Deus’*” (1936/2019, p, 548). Nas *terceiras moradas*, “encontram-se as almas que acolheram de coração os chamados de Deus, e esforçam-se *constantemente em ordenar sua própria vida conforme a vontade divina*”. Na *quarta morada*, a alma recebe a graça “extraordinária ou mística”, que se alcança através da “oração de quietude” (1936/2019, p.549). Nas *moradas quintas*, acontece um estado de união profunda da alma com Deus, através da “oração de união” (1936/2019, p.551). A mística da união da vontade humana com a vontade divina de Edith Stein baseia-se na experiência de Santa Teresa. Entre esta etapa mais íntima da contemplação mística, acontecem instantes de *êxtases*, a que Santa Teresa chama de “*voo do espírito*”, “que parece que espírito é arrebatado com uma velocidade que dá muito medo, em especial no começo”. Na *sétima morada*, “Quando Nosso Senhor se digna ter piedade do que sofre e sofreu por seu desejo, essa alma já espiritualmente tomou por esposa, antes que se consuma o matrimônio espiritual, coloca-se em sua *morada, que é esta sétima*” (1936/2019, p.562).

Num de seus textos espirituais desta última etapa, Stein (2012, p.129) fala ainda da *educação para a interioridade*: “O eu interior está propriamente em casa no íntimo da alma. Se ele vive nela, então dispõe de toda a força dela e pode usá-la livremente. Sendo assim, está próximo do sentido de todo acontecer e aberto às exigências que lhe vêm ao encontro”.

4.3.2. Narrativa: a experiência própria da individuação

Carl Gustav Jung (1875-1961) resume na primeira frase de sua autobiografia *Memórias, sonhos e reflexões* (1975, p.19), de forma lapidar, o sentido de narrar a própria experiência da individuação: “Minha vida é a história de um inconsciente que se realizou”. A plena tomada de consciência de si é o centro da alma e da singularidade da realização da verdade do ser da pessoa e esta realização precisa ser narrada. Isto equivale a dizer que, em última instância, a individuação é um *discurso de si*. Certamente, também Edith Stein poderia afirmar que sua vida foi a história de uma verdade que se realizou plenamente.

Para demonstrar isto, pensamos ser possível sintetizar a história da experiência existencial pessoal de Edith Stein, na forma simbólica de sete grandes momentos de sua vida, com o intuito de apontar uma fenomenologia da significação dos fatos.

O primeiro momento de sua individuação pode ser encontrado na *família e na formação*, que se caracteriza pelos estudos até a universidade, em 1911, período de crescente crítica, ceticismo, espírito judaico, mas de ruptura em si mesma com as práticas religiosas dos pais.

Em 1933, aos quarenta e dois anos e já na clausura do Carmelo de Colonia, olhando para si e para trás, Edith Stein (2018, p.19) dá início à redação de uma autobiografia para narrar todos os fatos de sua vida desde a infância, que foi interrompida em 1935 e retomada em 1939. A primeira frase de *Vida de uma família judia* (1933-1939) mostra que o motivo desta obra é dar testemunho de si como judia: “Os últimos meses roubaram dos judeus alemães a evidência calma da existência. [...] Tive até a ideia de escrever o que eu, como filha de uma família judia, aprendera sobre a condição judaica, pois observadores externos sabem pouco sobre ela”. Isto, diante da circunstância política grave, quando “em março último (1933), com a Revolução Nacional, tomou corpo na Alemanha uma luta contra o judaísmo”. E também diz (2018, p.21) que a narrativa deverá servir de testemunho aos jovens: “É para e essa juventude e exatamente para ela que devemos dar testemunho, nós que crescemos no judaísmo”. Estas observações na Introdução de sua autobiografia dão conta de que sua conversão cristã não era medo e fuga da condição judaica como acusavam certos familiares.

Edith Theresa Hedwig Stein nasceu em Breslau na Alemanha, no dia 12 de outubro de 1891, caçula entre onze filhos de pais judeus, no dia do Yom Kippur, maior festa do calendário judaico. Edith é filha de Siegfried Stein e Auguste Courant Stein, naturais de Lublinitz, na Alta Silésia, no Império Austro-Hungaro, depois Breslau, na Alemanha. Stein (2018, p.21) se fundamenta na família e na identificação com a mãe, à qual se volta ao final da vida com sua autobiografia como meio de compreender a si mesma: “Minha primeira intenção era escrever as memórias da vida da minha mãe”. O pai comerciante falecera de insolação durante uma viagem de negócios, quando Edith tinha apenas dois anos. A mãe assumiu o negócio de madeiras e manteve mão firme e determinação sua família de sete filhos.

Edith dá testemunho da família para dizer que ela era “comum” como todas da época. As mais de mil páginas manuscritas de *Vida de uma família judia* (1933-1939) foram interrompidas de repente em 27 de abril de 1939, após a narrativa da defesa de sua tese (1916) ficando inconclusa. Stein apresenta seus relatos como a história da própria mãe, que na época contava com 84 anos e elogia sempre a força e o caráter da mãe: “herdou os talentos da família, dominava bem os cálculos e, além disso, tinha coragem e espírito de decisão para acertar nos momentos oportunos e prudência necessária para não se mostrar temerária” (2018, p.43-44).

A mãe tinha muita confiança na filha, porém, as firmes e irrevogáveis decisões de Edith, primeiro com a filosofia e depois com a ordenação cristã, desgostavam a tradicional mãe religiosa judaica. Em 1939, Edith relata em *Como cheguei ao Carmelo* (2018, p.535-561), que na última visita que fez à sua mãe e família em Breslau no final de semana antes de sua entrada no Carmelo em 12 de outubro de 1933, foram à sinagoga local e na volta em conversa com a mãe sobre o culto, esta lhe colocou o problema judaico sobre Jesus Cristo: “Por que ele se fez Deus?” E lhe colocou a questão: “É possível ser piedoso sendo judeu?”. No dia seguinte, ao despedirem-se falou: “O Eterno seja contigo!” (2018, p.558; 560).

Desde o ingresso na universidade em 1911, Edith Stein experimenta na liberdade acadêmica uma crescente inquietação pela *verdade*. A verdade se torna sua busca de vida e tema de pesquisa, de modo que ela é considerada a filósofa da busca da verdade. Ales Bello (2014a, p.31) afirma que o encontro com a filosofia aguça sua paixão pela verdade.

Um segundo momento na sua individuação é o *encontro com a fenomenologia*, que se dá de 1913-1917 em Gottinga, quando entra para o curso de filosofia e conhece a o mestre Edmund Husserl. A fenomenologia, novidade filosófica do século XX, fornece-lhe *fundamento e método* para a indagação de sua alma sobre a *verdade*. Husserl via o indivíduo não só sujeito, mas também um ser para outrem, como sujeito para o outro e o mundo. Husserl não desconsidera o mundo externo em favor da primazia do mundo interno do sujeito como Descartes e Kant. Mas, então, como conhecer a “realidade” do mundo?

Angela Ales Bello (2010, p.6) diz que o método fenomenológico abriu uma abrangência de possibilidades de pesquisas à Edith Stein, principalmente às questões da percepção do sujeito humano e lhe dá condição de colocar a percepção da consciência sobre experiência do vivido (*Erlebnisse*). O entusiasmo de Edith Stein pela nova descoberta a leva a participar do grupo de estudos de filosofia em torno da fenomenologia, onde conhece vários filósofos de fama, como Max Scheler, que também era católico, Adolph Reinach Hedwig Conrad-Martius, que eram protestantes, Martin Heidegger, entre outros. Seu interesse era conhecer a essência da pessoa, tal método se aplicaria à pesquisa de tal tema?

Um terceiro momento na individuação de Edith Stein pode ser vista na *tese da empatia e na experiência empática de autodoação*, quando interrompe seus estudos filosóficos e se oferece de voluntária no Hospital Militar da Cruz Vermelha, na Áustria, entre 1915-1916, por ocasião da Primeira Guerra, onde serve por meses como enfermeira de centenas de feridos de guerra. Apesar de sua característica timidez, este exercício de autodoação lhe proporciona uma vivência de empatia, pela possibilidade de encontro com o outro no âmbito da dor e do amor de compaixão (STEIN, 1939/2018, VII, p.413-474).

A experiência empática de compaixão despertou-lhe o amor escondido no coração por baixo da crítica racional. A questão da *intropatia*, tal como Husserl a tinha posto, parecia-lhe a chave de interpretação da pessoa humana. Ao voltar da Guerra retoma sua tese de doutorado orientada por Husserl e a defende em 1916, sobre *O Problema da empatia*, na qual investigava a experiência do “ato empático” como “intencionalidade da consciência” no conhecimento do outro, *tema* “que levava muito dentro do coração”. Em sua

autobiografia Stein relata ainda outras experiências empáticas posteriores nas atividades de docência e de aconselhamento com parentes, amigos e alunas.

Um quarto momento da individuação em Edith Stein pode ser visto em sua *conversão ao cristianismo*. José Pedra nos diz que, após retornar à universidade e defender de sua tese em Julho de 1916, Stein continuou secretária de Husserl e participante de seu grupo de intelectuais estudiosos no Circulo de Gottinga. Um destes assistentes, amigo de Edith, era o filósofo protestante Adolf Reinach, que ao final de 1917 foi vitimado pela Guerra. Chamada a cuidar da casa e organizar os escritos do falecido, Stein aí trava conhecimento sobre a fé em Cristo: “Foi esse meu primeiro encontro com a Cruz, minha primeira experiência da força divina que da cruz emana e se comunica aos que a abraçam” (PEDRA, 1998, p.25).

A inquietação do espírito investigativo encontra consolo na luz da fé. Em 1919, libera-se do mestre Husserl e volta de Freiburg à casa de fazenda do casal de amigos Conrad-Martius, em Bergzaben, onde se reúne um círculo de filósofos cristãos. Numa noite de insônia de 1921, ao ler na biblioteca o livro *Vida de Santa Tereza de Ávila*, já pela manhã tem súbita intuição de descoberta da verdade (SCIARDINI, 1999, p.21). A própria Edith (2013, p.196) dirá mais tarde que: “Chega o momento em que afinal se realiza aquilo que era tão esperado e almejado: de repente, inesperadamente, a alma peregrina encontra o olhar dos divinos olhos”. Segundo o relato de Elisabeth de Miribel (2001, p.67), no livro da igreja católica local consta o registro feito pelo pároco Eugênio Breitlig: “Em primeiro de Janeiro do ano do Senhor de 1922, Edith Stein, de trinta anos de idade, doutora em filosofia, foi batizada”.

Um quinto momento de individuação pode ser o período que vai de 1922-1932, como *encontro com a metafísica cristã*, após sua conversão, ao ingressar no movimento de intelectuais católicos no círculo tomista e na docência em Spira.

Este é um fértil período de academicismo, onde pelas aulas ministradas passa a aproximar as ciências naturais da psicologia e pedagogia à ciência do espírito, e à teologia. Neste período se dedica ao tema da pessoa: “poderíamos afirmar, que há um Personalismo Steiniano. Ela concebe uma estrutura ôntica da pessoa. Os conceitos de ‘indivíduo’ e ‘individualidade’ fazem referência aos distintos aspectos desta estrutura” (FAITANIN, 2003, p.174). Aproximar a fenomenologia de Husserl e a metafísica de Aquino é um feito inédito de Edith

Stein. Em 1929 publica no jornal de fenomenologia o artigo *Que é filosofia? Um diálogo entre Edmund Husserl e Tomás de Aquino*, que causa impacto no círculo de Husserl e no meio filosófico e teológico. Conforme Faitanin (2003, p.175): “A fascinação de saber como o “eu” percebe o mundo fenomênico lhe fez assentar o interesse sobre a *estrutura da consciência e o modo como esta estrutura da consciência percebe intencionalmente o nômene* ao lidar com o *fenômeno*”.

Nesta aproximação entre filosofia, psicologia e pedagogia, Stein busca na teoria do conhecimento tomista bases sobre a questão da individuação da pessoa humana, e encontra a ênfase da estrutura ôntica do indivíduo enquanto corpo, psique e o espírito. “A efetiva individuação do espírito não se daria na dimensão da psique-indivíduo, mas na da espírito-supra-individual, que é intangível ao nosso conhecimento. Todas as realidades assim ditas supra-individuais são espirituais” (FAITANIN, 2003, p.174-175).

Um sexto momento de individuação pode ser considerada ainda como sua *experiência de amor* quando do ingresso no trabalho de educação pedagógica, entre 1932-1934, um período de “educação em amor” tanto aos outros e como de si mesma, até sua rejeição na escola por ser judia, fato que a leva a dar sua entrada no mosteiro do Carmelo de Colônia, em 1933 e de fazer sua profissão em 1934.

Segundo Peretti (2010), na experiência empática no exercício educativo da pedagogia, psicologia e teologia, Stein descobre as relações entre a *espiritualidade* e a *alteridade* construída na relação com uma nova perspectiva de revalorização do outro (*altro*), quer se dá através da vida comunitária, em termos de relações não mais “*egológica*”, mas “*altrológica*” com valorização da pessoa do outro.

Como sétimo é último momento na individuação de Edith Stein destacamos finalmente *o tornar-se si-mesmo em espírito*, que se dá na parte final de sua vida em clausura no Mosteiro do Monte Carmelo em Colônia, como preparo ao desafio final do holocausto na crueldade do nazismo em Auschwitz Birkenau em 1942. Miribel (2001, p.184-191) relata os últimos momentos de Stein e da irmã Rosa, desde o dia 02 de agosto de 1942, quando foram presas no Carmelo de Echt e conduzidas pela polícia Gestapo até o campo de concentração, entre 03-07 de agosto, bem como vários testemunhas de

enviados do Carmelo para levar-lhe mantimentos e de pessoas que fizeram contato com ela nesta triste *via crucis*.

Em janeiro de 1942, Edith havia encaminhado ao governo solicitação de passaportes e transferência para ela e a irmã Rosa para o Carmelo de Le Pâquier na Suíça. O pedido demorou mais de seis meses para tramitar, especialmente pelas regras hierárquicas e burocráticas dentro da Ordem Católica. Miribel (2001, p.205) anota que: “Muitos dos amigos de Edith Stein mostraram-se dolorosamente surpreendidos com a lentidão com que se tomaram as providências, sendo tão grande o perigo”. Em abril de 1942, provavelmente despertados pelo pedido de passaportes, a Gestapo convocou Edith e Rosa ao escritório em Maastricht. Miribel (2001, p.177) relata que, ao entrar no escritório, “sob o impulso de uma força interior, Irmã Benedita exclamou: ‘Louvado seja Jesus Cristo!’”. Em maio foram novamente convocadas pela Gestapo, e desta vez sofreram interrogatórios e ameaças. Segundo Miribel (2001, p.178): “Enquanto as nuvens da tempestade acumulavam-se sobre sua cabeça, ela escrevia a uma Irmã de Colônia uma palavra serena falando dos progressos dos estudos de São João da Cruz”. No momento destas travessias Stein escrevia a *A Ciência da Cruz*.

Em Julho de 1942, o episcopado católico, juntamente com o Sínodo da Igreja Reformada, fez uma carta de denúncia e repúdio às atrocidades nazistas para ser lida nas igrejas, e enviou a Seyss-Inquart, chefe nazista na Holanda, um telegrama com tal protesto. Isto resultou na atitude de revide nazista deportando logo em seguida mais de 300 religiosos que sabiam estarem escondidos em conventos e mosteiros holandeses. Miribel (2001, p.184-185) traz a íntegra do relatório da Madre Priora de Echt da visita dos dois oficiais nazistas que bateram no final da tarde do dia 02 de agosto de 1942 para levar as irmãs judias. Segundo Miribel (2001, p.187), entre 03 e 05 de agosto Edith e Rosa foram levadas de trem até Weterbork. O convento recebeu um telegrama da municipalidade solicitando roupas quentes, cobertas e medicamentos, e dois jovens de Echt foram levá-los. Miribel (2001, p.187-189), traz o relatório destes dois jovens sobre o acampamento onde se concentravam mais de 1500 pessoas e dá notícias de Edith: “Irmã Benedita contou que encontrou parentes e antigos conhecidos no campo. [...] os católicos judeus formavam uma *categoria a parte*, encurralados numa barraca, *pela qual o conselheiro estava estritamente proibido de interceder*”. Porém, “Irmã Benedita contou isto calma e

recolhidamente. [...] Contou que se sentia feliz de poder dar aos outros o consolo de uma oração ou de uma palavra”.

Edith, ao falar do significado evangélico da cruz, interpretando Lc 9.23-24, diz: “O próprio Salvador referiu-se à cruz em várias ocasiões e de diversas maneiras... refere-se a tomar sobre si a cruz como símbolo de tudo quanto é pesado, humilhante e contrário à natureza que equivale a caminhar para a morte” (STEIN, 1939/2013, p.19).

Como vimos, a *cruz* se torna imagem símbolo de sua individuação, tal como a experimentara São João da Cruz, como um “caminho ao interior do espírito”: “o caminho mais escuro é o mais seguro. [...] Quem não quer outra coisa, senão Deus, não anda em trevas, por muito obscurecido e pobre que seja...” (STEIN, 1939/2013, p.225).

Para Stein, a vida mística nada mais era do que o desenvolvimento das virtudes teologais, a que todos os cristãos são chamados a viver na essência de suas vidas, em união com Deus. Edith demonstra espiritualidade e devoção desde sua conversão cristã. Mas, a partir de sua entrada no convento do Carmelo de Colônia (1933), viveu quase uma década da mais profícua e radical experiência espiritual, em profundo recolhimento e silêncio consigo mesma. Ainda assim, nunca deixou de estudar e escrever, inclusive poesias, orações e peças de teatro com temas cristãos. Dedicou-se à experiência mística de mais profunda e radical por ser judia, exigindo ainda mais esforço de si mesma.

Em 09 de junho de 1939, três anos antes de sua morte, irmã Teresa Benedita da Cruz, Edith Stein (1939/203, p.578), declarou (2002e, p.516): “desde agora aceito com alegria e com perfeita submissão à sua santa vontade, a morte que Deus me há reservado”.²¹¹

Jacinta Turolo Garcia (s/d, p.16) traz o último bilhete de Stein do campo, Westerbork: “Eu estou contente. Só se pode adquirir uma ciência da cruz, quando se sente no íntimo o peso da cruz sobre os ombros. Disso eu estava convencida desde o primeiro instante e, de mim para mim mesmo, disse: Salve, cruz, esperança única...” (Campo de Concentração de Westerbork, Barraca 36, agosto de 1942). Em 06 de agosto, Stein entregou um pedaço de papel pelas grades do trem: “A caminho da Polônia, a amizade da Irmã Teresa Benedita”. Morreu em 09 de agosto de 1942, Auschwitz.

²¹¹ Para ponto é importante lembrar o que diz na Parte II do Cap. IX do texto *La estructura de la persona humana* (1932/2007a), sobre o significado do “o sacrifício da cruz e o sacrifício da missa”.

4.4. Síntese reflexiva: *sentir a si em Deus*

Com certeza absoluta Edith Stein buscou com honestidade, profundidade e experiência pessoal a verdade do seu ser. Ao longo de um itinerário, de mais de trinta anos, se considerarmos após sua entrada na faculdade (1911), conforme revisamos em suas obras, percebe-se os deslocamentos e as evoluções de seu pensamento e ação, porém sempre seguros sob decisões irrevogáveis, ainda que muitas vezes tendo que discordar de familiares e argumentar seus motivos. Seu porto seguro de conexão com a *verdade* foi certamente o encontro de *si* no núcleo singular de seu ser, e o encontro de *Deus* neste centro. Sentir-se a si em Deus, sob o símbolo da própria cruz, é o *télos* de sua individuação, bem como o alvo de todo ser humano.

Como conclusão deste terceiro capítulo da pesquisa, resta ainda retomar reflexivamente a questão proposta como hipótese e verificar como se respondeu a ela, no sentido de: em que medida Edith Stein vê a busca pela transcendência e verdade do ser no processo da individuação como uma ontoteologia?

Fica claro que a própria superação cotidiana dos fatos das vivências, em termos de doação de significado e sentido, mostra que a individuação é o lugar da transcendência do ser e que toda pessoa anseia, de uma forma ou de outra, pelo encontro com a verdade.

Desta forma, podemos afirmar que a ontologia da individuação em Edith Stein se constitui numa ontoteologia. E porque podemos considerar que é uma ontoteologia? Conforme demonstra na Introdução à obra *Ser finito e Ser eterno*, quando coloca a *Questão do ser* (1936/2019, p.25-57), primeiro, porque considera esta doutrina ontológica a partir do ponto de vista teológico de Tomás de Aquino; segundo, porque pretende fundamentar exatamente a educação da vida humana conforme a fé cristã, objetivando a possibilidade de viabilizar uma filosofia cristã.

Claro é, também, que Edith Stein não fala no termo ontoteologia, nem é um tema específico de sua pesquisa, porém o conjunto de seu pensamento e experiência, e especialmente as obras de sua ontologia, constituem-se numa ontoteologia, na medida em que se apoia na metafísica cristã e na teologia tomista. Destas obras ontológicas, como vimos, *La*

estructura de la persona humana (1932) é um manual pedagógico estrutural da pessoa em vista da metafísica cristã. Já a obra *Acto y potencia* (1933), que juntamente com a anterior *Contribuciones a la fundamentación de la psicología y de las ciencias del espíritu* (1922) formam os dois textos com originalidade de ensaios, é de fato uma ontoteologia, especialmente em seu V capítulo. E, sem dúvida, *Ser finito e Ser eterno* (1936) é a obra base da transcendência em Edith Stein, porém menos compacta e linear como os dois ensaios, é mais temática e às vezes parece ser uma obra composta como legado à Igreja.

Algo desafiador à reflexão, porém, é entender a conexão final entre a sua filosofia ontoteológica e sua experiência mística. Uma parece por em xeque a outra, pois, enquanto escreve estas obras, seu isolamento no claustro na experiência de fé e “autocrucificação”, como exposto em textos espirituais como o *Castelo Interior* e *A Ciência da Cruz*, já sob o calor do confronto com a polícia nazista, parece levar junto com a negação de si também sua filosofia anterior. A questão é: Edith Stein deixa de ser filósofa ao ser mística?

A pergunta, deixa à reflexão, aponta para uma das proposições mais importantes do pensamento steiniano, que é sobre a liberdade de *autoconfiguração*, ao que caberia outra pergunta: em que medida o sujeito é livremente autoconfigurante de sua individuação, especialmente em se tratando de se colocar inteiramente à disposição da vontade divina?

Antes de prosseguir neste questionamento, todavia, será útil retomar o fio do pensamento steiniano. Desde sua tese de doutorado até a obra magna de sua ontologia, do *Einführung* ao *Fühlen*, há conexão entre um “saber de si sentindo o outro”, como um “ser si a partir do núcleo” próprio a um “sentir a si em Deus”.

Neste roteiro, o primeiro ponto importante a enfatizar é a essência sempre dialética da natureza humana entre o *Eu* e o *Outro*, por todo o processo da individuação. Como vimos, Edith Stein, enquanto fenomenóloga, parte da busca de um método na empatia como meio de compreensão do mundo interior do outro, que se posta diante do eu como um outro indivíduo, portanto, um outro eu. Contudo, esta via do *outrem* deve nos levar para dentro de nós como meio de desvendar o nosso *próprio*.

De fato, de forma inegável a empatia é a ponte possível entre o eu e o mundo, entre o individual e o coletivo, e a possibilidade de um conhecimento intersubjetivo, e o instrumento para qualquer terapêutica, pastoral ou educação. Este tema inesgotável toca na questão da identidade e da diferença, ou seja, da *ipseidade* e da *alteridade*, lançada desde a célebre temática platônica da dialética do *ser – não-ser (ón – mé-ón)*. Isto se implica na relação sujeito – mundo. No sentido do mundo, a norma é: quanto mais “outro” também mais “eu”, o exercício da “diferença” mais empurra para o ser individual (*ser-si*), em consideração ao diferente e ao coletivo (*ser-com*), ou seja, a liberdade com a responsabilidade. No sentido do sujeito, a norma passa a ser: o “si” é o “outro” em mim, ou seja, quanto mais o eu (ego) se encontra com o núcleo (si), mais cindido fica em relação a um diferente em seu ser.

Outro ponto a ser enfatizado é o discernimento entre *alma* e *espírito*. O corpo vivo não é o problema, enquanto senciência da materialidade do ser como vida. Aqui observamos que Stein retoma o paradigma metafísico clássico aristotélico-escolástico da separação de funções entre a alma como o anímico inerente ao corpo, e a singularidade do humano na função intelectual do pensamento-conhecimento como o espírito. O espírito, portanto, tem está ligado à relação do sujeito consigo mesmo, com o outro e com o mundo, com a significação destas relações e com o sentido do existir humano. Na ontoteologia steiniana, de alguma forma, o conceito de espírito está também ligado ao conceito de consciência, sob a tese de base que é “a consciência não é natureza, mas espírito”. Parece realmente difícil à teologia cristã pensar o espiritual enquanto natureza, dadas às paixões.

Um recurso a este dilema da separação entre espírito e alma, enquanto funções diferentes, encontrado por Stein é a de conceber um núcleo (*Kern*) ordenador do ser, ao que passamos a localizar como o conceito de “si” considerado desde os clássicos (*kath’heauto/se/sebst*). Este centro, bem abaixo no “transfundo da alma”, algumas vezes entrelaçado com o conceito de Eu puro husserliano, é irradiador não só do ser do indivíduo, mas também o ponto de contato e encontro com o ser divino, tal como na ontoteologia paulina: “O mesmo espírito se comunica com o nosso espírito que somos filhos de Deus” (Rm 8,16).

Neste quesito, outro problema apontado para o conceito steiniano da “atividade espiritual” é decidir sobre uma hermenêutica filosófica de espírito enquanto pensamento ou atividade noética (*noûs/intellectus*), ou uma hermenêutica teológica de espírito enquanto a “inspiração” do ser em sua totalidade (*pneuma*), como na ontoteologia proposta por Cristo: “os verdadeiros adoradores adorarão em espírito e em verdade” (Jo 4,23). Enfim, ambas as ênfases constam na ontoteologia steiniana.

Esta dupla ênfase do conceito do espiritual no humano e, portanto, de uma espiritualidade enquanto ação de uma interioridade, como ligação entre *Eu – kern*, pelo qual se descobre Deus no si-mesmo (*imago Dei*). A alternativa steiniana de resposta à questão anterior da liberdade da autoconfiguração da própria individuação, com relação ao assentimento e aceitação da vontade divina como soberana à vontade humana, é que o espírito enquanto pensamento (*noûs*) é capaz de um conhecimento que põe o ser humano em relação com o ser divino, e enquanto inspiração (*pneuma*) é a capacidade de livre ação consciente de vida ligada ao divino ao ponto de envolver a totalidade de seu ser existencial. Resta, ainda, aqui a questão da discussão do ser divino filosófico, o Deus aristotélico incognoscível, incomunicável e inerte, e do ser divino teológico, o Deus histórico da revelação, que Stein deixa inerente à doutrina teológica, em especial a Tomás de Aquino.

Neste ponto, encontram-se a fenomenologia husserliana e a metafísica tomista na junção do pensamento steiniano sobre a verdade do ser. Como já se afirmou, Stein colhe de Tomás de Aquino a ideia de *ser em ato* para a ênfase de Husserl do *ato de ser*, com enfoque sobre o *dever* do ser no mundo. Como identificamos, este é o cerne da ontologia steiniana, e nisto, propomos, ela se complementa com a ontologia heideggeriana. A rígida linearidade aristotélica da individuação como o caminho necessariamente para um alvo ontológico essencial do ser, é aqui, de certa forma, dinamizado pela reflexão fenomenológica colocada sobre o *dever* do ser em ato, o que equivale a recolocar a ênfase sobre o ser no mundo e o ponto sobre a direção e o sentido do ser. Uma vez que este ser tenha estabelecido neste *caminho* a devida relação com Deus e a adequação autêntica da verdade de seu ser com a verdade do ser divino, então este é o sentir a si e a Deus.

Retomando novamente a questão do espírito, que perpassa toda a obra steiniana aqui examinada, devemos dizer que apontar novamente para a reflexão ao campo da ontoteologia é indicar a “vida no espírito” como paradigma. Esta é uma maravilhosa esperança que brota do espírito brilhante e cheio de verdade de Edith Stein para nosso tempo, se, todavia, persistirmos em conhecer sobre este desafio. A proposição steiniana, neste sentido, aponta para além de Husserl e Aquino.

Na atual modernidade, a consideração antropológica, que prima pela multiculturalidade ou por considerar as múltiplas formas humanas de ser e de transcender, tem na proposição de Edith Stein um desafio ainda maior: como entender a “vida no espírito”, em correspondência com a Revelação e em diálogo com as demais culturas? Aqui, talvez fosse oportuno colocar em diálogo Edith Stein com outra grande pensadora judia do século XX, também contemporânea de Heidegger, Hannah Arendt, especialmente em sua obra *A Vida do Espírito* (2010).

A vida no espírito é o que propõe a ontoteologia steiniana. Em todas as obras examinadas neste terceiro Capítulo se desenha uma ênfase no desenvolvimento de uma espiritualidade, como interioridade, no próprio processo de individuação. A transcendência é o alvo da busca da verdade de si e do sentido do ser, e nesta descoberta da própria verdade se desvela a Verdade divina, pois o ser humano tem seu *télos* em Deus. A verdade do ser humano deve ser a verdade da vontade de Deus (Rm 12,2). Portanto, o sentido último da individuação é buscar a verdade divina no interior do próprio ser.

O conceito de espírito em Edith Stein está conectado ao conceito de interioridade. O espírito é o que põe a vida do ser humano em movimento, em direção a si mesmo, em relação com o outro e em conexão com Deus. O espírito é o elemento livre no humano, que pode entrar e retornar, relacionar-se com a natureza, com o espírito do outro e com o espírito divino. Assim, pois, a vida que se reflete no exterior da pessoa é a que brota do seu interior, ou seja, é vida no espírito.

A transcendência é um desenvolvimento da vida no espírito, que faz parte da individuação de qualquer pessoa e tem a ver com o encontro com si próprio, e com o transcendente divino na interioridade de seu si mesmo (*Kern*). Independentemente da religiosidade, este aspecto faz parte do processo de

cada pessoa. A questão da verdade e da transcendência do ser, na perspectiva ontoteológica em Edith Stein está ligada à teologia tomista, à ontologia aristotélica e à doutrina agostiniana sobre a verdade. O ser humano descobre a verdade de Deus dentro de si mesmo, de acordo com Agostinho e conforme a própria experiência de Edith Stein durante seu percurso de individuação.

A individuação em Edith Stein é, pois, um caminhar em direção a si, porém seguro sob o fundamento do ser divino, como numa mística própria em busca do sentido, cuja simbólica com que é vivida se consolida na narrativa da experiência própria como testemunho do caráter de si perante o mundo. Ao ter efetuado pessoalmente a experiência fenomenológica da própria mística, até sua expressão mais radical de espiritualidade interior, assumindo sobre si a simbólica da cruz, Edith Stein dá testemunho pessoal de ter alcançado o sentido da verdade de seu próprio ser. A história de vida de seu ser, conforme narra Elisabeth de Miribel (2001), atesta sua satisfação em assumir sobre si plenamente este símbolo em sua busca espiritual pessoal.

A *cruz*, como foi exposto, torna-se a imagem símbolo de sua individuação, tal como a experimentara São João da Cruz, seu mestre no caminho ao interior do espírito. Stein vive a experiência mística como o desenvolvimento das virtudes teologais, a que todos os cristãos são chamados a viver na essência de suas vidas, em união com Deus. Por toda a sua vida Edith Stein buscou o caminho da verdade e demonstrou espiritualidade por todo o percurso e percalços de sua vida, não somente como cristã.

Aprendemos com Edith Stein, portanto, que o fim último de todo processo de individuação é o tornar-se si mesmo em verdade e no espírito de Deus, e que isto exige do caminhante a incessante busca pela verdade, que está escondida em Deus e que só se revela a cada instante da vida presa em ato e no *ethos*. Stein toma também de Santo Agostinho a ideia de que contamos com um “mestre interior”, que, em contato com o mestre Cristo por nos levar à essência do Evangelho e da identificação com sua verdade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A elaboração de síntese geral de uma pesquisa é sempre um desafio, além do mais sobre um tema que se demonstrou muito complexo, sobretudo no contexto de tão vasta e rica obra, no qual se mostra sob várias faces e aspectos. Ao longo da trajetória de uma pesquisa há sempre o risco de desvios do foco de seu objeto central. Levando-se em conta esta premissa foram propostos objetivos e teses em cada etapa, desde o início e em conexão com o objetivo e a tese central, sendo também retomados ao final de cada capítulo em forma de sínteses, o que esperamos ter conseguido manter o fio de ligação e unidade de sentido entre o tema e seus tópicos. Pensamos, pois, ter sido plenamente alcançado o alvo proposto, longe, contudo, de abarcar a totalidade do tema.

A tese central pretendia demonstrar, de forma descritiva e analítica, de como a individuação se apresenta nas obras de Edith Stein e quais os seus apontamentos. A tese seguia a proposição de que a individuação é a possibilidade de se perceber em si a essência do ser e de se poder viver a plenitude deste em si mesmo. E que, neste processo, juntamente com a determinação do indivíduo, dá-se também a transcendência e a realização da verdade do seu ser, em ato e no *ethos* do mundo, como um ser finito rumo à Verdade eterna e ao Ser divino infinito.

Na compreensão do tema, buscou-se um fundamento ontológico que considerasse a integralidade do ser do indivíduo, incluindo sua espiritualidade, que abrangesse as diversas dimensões de sua estrutura e que, sobretudo, pudesse ser demonstrado na concretude da própria vida pessoal. Toda esta diversidade de elementos é encontrada tanto no pensamento quanto na experiência pessoal de Edith Stein, cuja história testemunha sua própria busca pela verdade.

O tema da individuação, como se viu, é central em toda a obra Stein, e que evolui conforme avança a construção de seu pensamento e em conexão com sua experiência de vida, como um roteiro que se repete e cresce a cada etapa. De um início no círculo fenomenológico husserliano, a um longo período de estudos, pesquisas e publicações em torno da atividade de docência, até a ultrapassagem dos limites entre a filosofia e a teologia, culminando no abandono de si na experiência própria da fé. Nesta trajetória, a conversão

religiosa cristã teve impacto significativo, sem, contudo, significar uma retirada do mundo e dos percalços da vida.

O ponto de convergência entre fenomenologia e metafísica encontrado por Edith Stein para a compreensão da individuação é que a vida se dá no *ser em ato* e no *ethos* do mundo, o qual também é o ponto de contato entre ontologia e transcendência.

O tema, para ser mais fiel aos propósitos da fenomenologia, enquanto campo filosófico no qual se baseia, pode ser mais bem encaminhado se se partir da observação da própria experiência vivida. E em diálogo intersubjetivo com outros pensadores, pode-se alcançar uma síntese do tema discutido.

O caminho que Edith Stein decide percorrer para elaborar sua compreensão da individuação da pessoa humana foi fazê-lo fora do âmbito das ciências naturais, assim como a antropologia e a psicologia, criticando-as por suas fundamentações e metodologias que desconsideram o espiritual no humano. Buscar uma nova visão de antropologia para a crise do homem do século XX, onde seja possível ser recolocada a dimensão do espírito parece ser o desafio a que se propõe Edith Stein.

O alcance ontológico sobre a individuação mostrou-se ter ousado ultrapassar o hiato entre saber e fé, não hesitando para isso buscar complemento à sua visão fenomenológica de mundo, para incluir a fé, numa releitura e atualização da metafísica medieval, onde encontra uma ontologia do espírito que consolida sua busca pela verdade e sentido. Stein se propõe a vivenciar intensamente na própria experiência esta verdade, dispondo-se ir até às profundezas da noite escura da própria alma.

Encontrar, portanto, uma fundamentação ontológica para a compreensão da totalidade do processo do viver, sendo nisto também tanto sujeito como objeto enquanto percebe e compreende na inexorável faticidade da vida mesma a própria transcendência, que faça sentido ao seu ser finito a uma dimensão eterna, isto, no mínimo, mostra-se uma perspectiva corajosa. Eis a obra e a vida de Edith Stein.

Sabemos que o processo de conhecimento na fenomenologia se dá na experiência, conforme esta se constitui na consciência, pelo contato puro do vivido e através da percepção. Nisto se nota que o conhecimento da fé também se dá na vivência da vida, como transcendência, o que também pode ser descrito fenomenologicamente como experiência de livre vontade. Assim, o

tema pode ser visto tanto sob a perspectiva da ontologia fenomenológica, quanto pode ser percebido como experiência pessoal no processo de individuação na própria autora.

A experiência de vida de Edith Stein testemunha a trajetória de seu pensamento em busca da verdade, partindo sempre da própria vivência, até os limites do oferecimento de si aos outros, a Deus, à Igreja e a seu povo. Inicialmente inquieta pelo desejo de verdade, encontra na filosofia fenomenológica seu tema e método de estudos. O fato da conversão cristã (1921-1922) teve impacto de verdadeira *metánoia* interior.²¹²

A confiança no método fenomenológico para a clareza e objetividade dos conhecimentos lhe deu segurança para ir em busca das raízes da ontologia, especialmente na tradição aristotélica, e às interpretações metafísicas nas obras de Tomás de Aquino, que lhe permitem encontrar a conexão entre filosofia e teologia e sua necessidade de fundamento e adequação ao conflito entre saber e fé. Estas crescentes descobertas lhe rendem uma inédita fundamentação ontoteológica à individuação.

A individuação pessoal de Edith Stein mostra sua própria transcendência, que se conclui com a experiência interior na dedicação mística da fé. A vivência cristã da fé, contudo, não invalida sua identidade judaica, cada vez mais assumida, ao ponto de interpretar a própria experiência como simbólica de um oferecimento pessoal redentiva por seu povo. Chama-nos a atenção, reflexiva e silenciosamente, que de fato finda sua intensa e significativa *vita brevis* no holocausto nazista como judia, porém vestida de religiosa carmelita católica e plena de serenidade em meio à tragicidade.

O valor da filosofia de Edith Stein pode ser vista na quantidade como na qualidade de suas múltiplas obras, numa profusão incrível de produção intelectual, nos quais há muitos conceitos originais, tais como considerar a consciência como espírito e a liberdade humana consciente como atividade espiritual. Seu objeto de interesse de estudos sempre foi a singularidade da pessoa humana, a integralidade de sua constituição e a essência de ser do sujeito humano.

²¹² A *metánoia* é o termo grego, composto dos vocábulos *meta+noûs*, sendo literalmente “através/pela mente”, com o significado de uma “mudança pela mente”, e no sentido de uma “transformação interior através da renovação do pensamento”, conforme Rm 12,1-2, e sob o exemplo da conversão impactante de Paulo a caminho de Damasco, narrado em Atos 9. A mudança na totalidade da vida da pessoa, refletida em suas decisões e comportamentos, é a evidência da verdadeira ocorrência de uma *metánoia*, tal como acontece com Edith Stein. Mais que sua autobiografia, as narrativas de muitos outros é sua testemunha.

A perspectiva de análise do sentido de seus escritos autobiográficos, especialmente a *Vida de uma família judia* (2018), escrevendo como se retornasse à mãe e como se precisasse rever e ordenar os fatos de sua existência, permite-nos pensar que, em última instância, a individuação é uma narrativa de si, uma unidade de sentido da tomada de consciência de si. Neste sentido, então, narrar é preciso. Por isso, pareceu-nos um ensino que a própria narração de si deva ser uma experiência da função do sentido da finitude que busca a verdade do ser em si mesmo na esperança da infinitude.

Todos os depoimentos de amigos, colegas e superiores com quem conviveu, segundo demonstrou Elisabeth de Miribel (2001), dão unânime testemunho do caráter tenaz, admirável, brilhante e bondoso de Edith Stein. O motivante, mas também sofrido, caminho da individuação porque passou, parece ter realizado plenamente a *quiddidade* de sua singularidade. Isto certamente inclui suas características essenciais de obstinação intelectual, a irrevogabilidade das decisões pensadas e conscientemente tomadas e o sentimento de um chamado desde sempre à fé, feita com devoção radical, predicados que ajudaram a configurar sua personalidade; além, óbvio, da doação de significado e sentido aos acidentes de percurso, como a aceitação da *cruz*, conforme nossa epígrafe.

A experiência de fé como consagração à mística cristã na ordem carmelita, na última etapa de sua individuação, por mais desafiador que seja para se entender isto no percurso de uma filósofa, contudo, percebe-se que se torna um ato de vontade própria irrevogável, pensada e aceita conscientemente. Tanto seus escritos espirituais quanto os testemunhos de outros mostram que esta sua experiência foi plena de alegria e paz. O mistério da fé que sobrepõe a razão é uma experiência íntima da pessoa, cujos significados somente a ela poderão corresponder. Jamais se poderá entender a dimensão espiritual profunda que viveu, como viveram os místicos que lhe serviram de mestres. A cruz, símbolo da individuação, encerra em si tal mistério: “Sou convidada a participar desse mistério, deixando que ele me purifique e me alegre e a me entregar, com tudo que posso dar – oferecendo-me para sofrer – com a Vítima pura que está sobre o altar” (MIRIBEL, 2001, p.115). A autodoação de Stein também revela um sentido sacrificial: “Já ouvira falar dessas perseguições maciças contra os judeus alemães. Mas num relâmpago, pareceu-me claramente que a mão do Senhor se abatia

pesadamente sobre seu povo e que *o seu destino seria também o meu*" (MIRIBEL, 2001, p.122).

Edith Stein era movida pela busca da verdade. Nesta busca, postou-se como pessoa humana, ao mesmo tempo sujeito e objeto desse desejo. Usando sempre as prescrições do método fenomenológico, buscou a objetividade de tal verdade do ser humano e de si mesma. Nisto, concordamos com Savian Filho (2017a, p.8; 9) quando diz que o pensamento steiniano "é algo que foi por ela construído a partir de diferentes descobertas e encontros ao longo de toda a sua vida". A vida da autora como evidência, mostra-nos que a *verdade do ser* não é nunca algo pronto, mas sempre uma aquisição de consciência de si: "Edith Stein buscava essa clareza e limpidez, de modo que o seu *desejo de verdade* se mostra como um *desejo de objetividade* ou um *desejo de clareza*".

A fenomenologia busca perceber a *essência* das coisas mesmas na forma de um conhecimento objetivo. A essência da pessoa humana é o foco de Edith Stein. Este conhecimento tem como lugar a percepção na constituição da consciência, que capta a totalidade da pessoa humana. A pessoa humana é ela mesma um fenômeno na natureza.

Este ponto nos remete ao cerne da consideração da estrutura da pessoa humana no processo de individuação em Edith Stein. Tal abordagem leva em conta as concepções fenomenológicas sobre consciência, eu puro, corpo vivo, alma e espírito. De forma original, em sua reflexão sobre a estrutura ôntica da pessoa, Stein pressupõe a existência de um núcleo (*Kern*) que centraliza e ordena a personalidade, num espaço de "transfundo da alma", do qual emana a *quididade* da pessoa e onde reside sua estrutura ontológica original, os "arquetipos" (*eidé*), como formas "do espírito divino" e esta essência recebe na existência uma "forma determinada", uma configuração própria, a partir do corpo vivo. Esta é a síntese do processo de individuação.

A individuação, tal como propôs Aristóteles, como uma *entelécheia*, ou seja, um caminhar de transformação para um fim último, que o ente traz em sua essência, leva Edith Stein a pensar de modo análogo que isto também acontece com a pessoa humana, como um processo desde o instante germinal de seu ser como ente, passando por todas as fases de desenvolvimento psicofísico, social e espiritual, até cumprir com o *télos* de sua vida como uma obra e como uma missão no mundo.

Conclui-se que, neste caminhar, a pessoa possa transcender ao compreender a verdade eterna na descoberta da verdade de seu próprio ser, na passagem desta potencialidade da vida em sua realidade em ato em cada instante. Neste ponto de convergência se dá o encontro de seu ser humano com o ser divino, que é a transcendência. A transcendência é uma unidade de compreensão da consciência sobre uma significação maior das vivências reais. Tal compreensão exige um equilíbrio entre o saber e o crer. É uma doação de sentido espiritual à qualidade das vivências humanas.

A individuação, como *entelécheia* do ser no tempo histórico e no mundo da vida, e enquanto transcendência da consciência de si mesmo, é a espiritualidade do sujeito. Edith Stein nos mostra que o caminho inexorável da individuação da pessoa é o seu *télos*, ou, a realização plena de ser si-mesmo. E que neste processo, ao constituir-se a verdade do próprio ser, revela-se também ao sujeito percipiente seu caminho de transcendência em busca da Verdade maior, eterna, que é Deus. Este é o percurso da experiência da espiritualidade pessoal, com ou sem tradição religiosa, que se dá no âmago da interioridade de cada sujeito humano.

Podemos afirmar que a ontologia da individuação em Edith Stein visa a transcendência e a verdade do ser. Em síntese, para Stein a verdade é uma e eterna, e o processo de individuação a traduz em verdade do ser como sentido e transcendência. Também que a verdade do ser está em potência no ser e em atualização no devir existencial deste em ato no mundo da vida. A causa eficiente do processo desta individuação é o espírito, que molda e estrutura o caráter da pessoa. O espírito é o grande conceito na ontoteologia de Edith Stein. É o espírito que, em seu sentido último, conduz o ser humano na busca da verdade em si mesmo, que se dirige à verdade eterna, num encontro com Deus, fim último da vida humana.

Foi possível, portanto, encontrar no modelo steiniano da individuação, tendo a espiritualidade como alvo e o espírito como primazia, enquanto intelecto e compreensão do sentido da vida, conforme encontra apoio na metafísica teológica de Tomás de Aquino. Porém, na consideração sobre a individuação, Stein vai além de Aquino, tal como também já havia ido para além da consideração egológica em Husserl. Encontra apoio ainda na metafísica de Duns Escoto, como forma de escapar ao reducionismo da individuação apenas pela matéria encerrada na extensão de um corpo e sobre

a expansão da alma, como na formulação tomista. Em Escoto encontra indicação para sua formulação própria da individuação pela forma essencial do ser. A alma se expressa pelo corpo vivo, nas relações sociais na contínua existência e o eu faz a transcendência através da significação das vivências. Nisto, alcança a verdade eterna, à medida que o intelecto busca honestamente a Verdade. É na experiência existencial que se revela a verdade do ser e a verdade eterna, pela interioridade.

Edith Stein pensa a essência do ser como *quididade*, e esta como caráter total da pessoa e sentido de sua vida. A verdade tem a ver com a essência. Stein toma a ideia de Tomás de Aquino da *eidós/quid*, de que esta corresponde à verdade do ser e que esta verdade vem de Deus: “Sobre a verdade se diz que foi criada; porque antes que tenha um ser, não é nada, a não ser no espírito do criador, e não está como criatura, mas como essência criadora” (STEIN, 1933/2007b, p.535).²¹³ Assim, a *quididade* é a verdade da coisa: “quididade é aquilo para o que uma coisa é formada”. Desta forma, a verdade é a essência do ser do indivíduo e este aspecto da individuação é a forma de espiritualidade.

Como foi enfatizado, o ponto original e fixo de toda a produção reflexiva de Edith Stein sobre a individuação, é partir da consideração da *consciência como espírito*, que consideramos a tese da tese do pensamento steiniano (1917/2005a, p.173). Portanto, a questão do espírito, posta nesta afirmação, é decisiva para a ontologia steiniana, o ponto de partida e fio condutor de todo o seu pensamento. Seu interesse é a espiritualidade enquanto atividade do espírito, e este aspecto renova a perspectiva sobre a antropologia humana. Esta afirmação, entretanto, põe em confronto natureza e espírito. A compreensão do ser espiritual é o alvo de Stein desde sempre, pois pensa que é o espírito que capta a verdade absoluta: “O espírito *encontra* a verdade, não a *engendra*. E a verdade é eterna” (STEIN, 1924/2007d, p.154).²¹⁴

Ao considerar este aspecto da natureza ontológica humana, na expressão-chave em sua tese doutoral: “a consciência como correlato do mundo dos objetos não é natureza, senão *espírito*” (STEIN, 1917/2005a,

²¹³ “De la verdad se dice que fue creada; porque antes de que tenga un ser, no es nada, a no ser en el espíritu del creador, e en no está como criatura, sino como esencia creadora” (STEIN, 1933-1934/2007b, p.535). (Tradução nossa).

²¹⁴ “El espíritu *encuentra* la verdad, no la *engendra*. Y la verdad es eterna” (STEIN, 1924/2007d, p.154). (Tradução nossa).

p.173),²¹⁵ Stein não só interliga a fenomenologia com a metafísica, mas também remete a questão para além. Reiteramos que é deste ponto a questão começa, mas também é para onde retorna. Mas, como entender a natureza ontológica da consciência como espírito? Como entender o espírito de forma ontológica, como um elemento constitutivo da natureza do ser, mas parecendo tanto separado quanto unificador do ser do ente? E, que, se “não é natureza”, logo, não é produto da evolução? Eis aí uma possível continuidade à investigação.

Se há um motivo para nos levar a pensar “para além” do que expressa Stein, é ainda entender este conceito do espírito, para o qual, de momento, apresentamos apenas alguns termos e referências a partir dos quais podemos pensar (Nota 71, p.83, desta tese). Podendo afirmar, assim, que o espírito é certamente a dimensão faltante hoje.

A questão do espírito, que se torna objeto das obras ontológicas de Edith Stein, é a dimensão pela qual o ser humano consegue fazer a sua transcendência existencial. Pensamos, aqui, ser também possível colocar a questão do espírito em reflexão entre a ontologia e a teologia. E, é claro, respeitando a afirmação-chave steiniana, que nos instiga, fazer tal consideração do espírito levando em conta a vivência da totalidade da dimensão do ser na vida no mundo, pela consciência dos fatos, sob aquela terceira qualidade do espírito a que chamamos dimensão *ética* e *pneumática*. E, mais ainda, tentar estabelecer correspondências desta visão ontológica do espírito com a revelação, entrando assim diretamente no âmbito da teologia, como se pode fazer através da afirmação essencial do Evangelho de Cristo de que se deve buscar viver “em espírito e em verdade” (*pneumáti kai alethéia*; Jo 4,23). A partir daqui se delinea um novo enfoque do tema a partir da compreensão da “vida no espírito”. Eis um próximo desafio!

Há ainda uma importância psicológica deste conceito central da ontologia steiniana do espírito como uma espécie de emanção de poder (*númen*) a partir de um centro arquetípico da personalidade (*Kern*), pois este se aproxima de outras elaborações contemporâneas sobre o *si-mesmo*, quer como o *eu puro* em Husserl, o *Ereignis* em Heidegger, o *Self* em Jung ou o *se absoluto* na demonstração de Agamben. Todos têm em comum que o si-

²¹⁵ “la conciencia como correlato del mundo de objetos no es naturaleza, sino *espíritu*” (STEIN, 1916/2005, p.173).

mesmo é o *próprio* no ser do sujeito, que é único e central, e que faz parte da constituição individual desde os primórdios da gênese do indivíduo. Este aspecto certamente pode renovar os fundamentos para a terapêutica e para a pastoral.

Portanto, Edith Stein nos mostrou, em plena consonância com a revelação, em Romanos 8,16, que a consciência é o lugar onde o Espírito divino se encontra e se comunica com o espírito humano. Eis o cerne desta tese.

O espírito, deste modo, é o ponto de passagem entre fenomenologia e metafísica, para uma *ontoteologia* e mística da transcendência pessoal em Edith Stein. O espírito em Stein pode ser compreendido tanto pela significação do termo grego *noûs* (intelecto), como em Aquino, quanto pela expressão bíblica grega de *pneuma* (inspiração), como a totalidade do ser. O termo grego *pneuma* corresponde aos termos hebraicos *Ru'ah* (vento, sopro) e *néphesh* (hálito, vida), e tem a ver com o uso na revelação bíblica tanto para o “Espírito de Deus”, quanto para o “espírito humano”. Neste sentido, é que Paulo diz que: “o mesmo Espírito testifica com o nosso espírito que somos filhos de Deus” (Rm 8,16). Certamente também é neste sentido que Cristo afirmou a plena espiritualidade como interioridade, ao afirmar que: “a hora vem e já chegou, em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade” (Jo 4,23). Tomamos aqui, portanto, o termo *pneuma*, sob o significado de “inspiração”, no sentido de entrada e saída (como o ar, hálito, sopro de vida) do ser particular do homem para o ser universal de Deus, no mesmo sentido em que Edith Stein vê o espírito como o elemento que pode sair e voltar ao ser do humano. E, obviamente, o termo *noûs* como a capacidade de compreensão do sentido.

Desta forma, pois, a ontologia steiniana se constitui numa ontoteologia. Como vimos, nas grandes obras de ontologia propriamente dita em Stein, em *La estructura de la persona humana* (1932), *Acto y potencia* e *Ser finito e Ser eterno* (1936), este é o cerne da individuação, que servirá de apoio à concepção de espiritualidade e transcendência em Edith Stein. No caminho ontoteológico da individuação, o conhecimento do ser finito ao Ser eterno se dá de vários modos. Primeiro, conhecer com o rigor lógico e metodológico do pensar (*lógos/cogito*). Segundo, focar no objetivo da busca da verdade em si, pois há uma verdade a se chegar e o caminho é a razão. Terceiro, a busca da

certeza como o alvo do conhecimento da verdade de si, pela evidência dos fatos e na vivência da vida em ato. Quarto, o factual como o real e a pessoa como a coisa mesma, no fenômeno do ser no mundo. Quinto, que a antropologia filosófica e teológica de base para esta ontoteologia não pode prescindir da antropologia cultural. Sexto, o conhecimento da verdade eterna requer a experiência própria, através do caminho da fé, cujo núcleo de encontro entre o divino e o humano é o si mesmo. Em sétimo modo, o alvo da ontoteologia deve ser o tornar-se si mesmo, o sentir ao outro e o viver em Deus. Esta é, pois, a síntese conforme a compreendemos.

Portanto, como dissemos, a abordagem ontoteológica da individuação em Edith Stein abre caminho para a compreensão de uma espiritualidade genuinamente cristã como interioridade, numa visão fenomenológica de transcendência, pela compreensão da essência do sentido do ser a cada instante da vida. E que isto, para além de novas possibilidades de fundamentação para práticas psicológicas, a nosso ver, também renova consideravelmente a teologia. Nisto, reiteramos que a experiência própria da autora serve de evidência, como a história de uma vida que espiritualmente se realizou.

Como já colocamos, Stein nos aponta aqui para outra etapa futura de pesquisas: a *recolocação do olhar sob o campo ontoteológico*. Porém, como anunciamos na introdução desta tese, não no sentido em que Martin Heidegger usa o termo ontoteologia. De fato Heidegger usa este termo em vários de seus textos, como no ensaio *Identidade e diferença* (1973, p.393ss), dentre outros. Ao grafar entreparêntesis a *onto(teo)logia*, Heidegger quer dar expressão a uma feroz crítica à história da ontologia clássica, em forma de uma “destruição” desta e de poder “libertar” a ontologia de seu caráter metafísico, que esta adquiriu sob a influência da teologia. Todavia, não é neste sentido que fala Edith Stein, muito ao contrário. Nisto, queremos mostrar que seu pensamento reconduz à aliança entre filosofia e teologia. Por isso, como introdução, pensamos que tal projeto futuro deva começar exatamente com uma crítica à perniciosa hermenêutica heideggeriana, que não só exige a ultrapassagem da metafísica, como desconsidera totalmente a teologia.

Ainda, que tal projeto deva apontar primeiro para uma *ontologia teológica*. No sentido de promover, como o fez Edith Stein, uma “abertura” da

ontologia para a dimensão teológica da transcendência. De forma que tire a ontologia de seu fechamento exclusivo ao “mundo da vida”, como o faz a fenomenologia husserliana, quanto ao aprisionamento à “vida no mundo”, como o faz a tradição aristotélica.

Em um segundo momento apontar ao inverso para uma *teologia ontológica*. De forma que renove o olhar da teologia exatamente trazendo-a de volta a um “fechamento” mais imanente para o ser humano, no ponto máximo de seu real, que é a vivência em ato e no seu *ethos*, na substancialidade concreta da vida no mundo.

Por último, pensamos ainda que a consideração do absoluto da revelação, como um ponto de fixidez à reflexão, poderá nos dar a condição de uma abordagem verdadeiramente renovada, ao mesmo tempo em que poderá nos livrar de novos desvios demasiadamente racionalistas à consideração teológica. Mas, buscando sempre enxergar o “reino de Deus” como um “logo alí”, um além desta “película *phýsis*”, e como um *secreto* (*kryptô*, Mt 6,18) revelável da face divina que tolda sobre nossas cabeças.

REFERÊNCIAS

Obras de Edith Stein

STEIN, Edith. **A Ciência da Cruz: estudo sobre São João da Cruz**. 7. ed. Trad. D. Beda Kruse. São Paulo: Loyola, 2013.

STEIN, Edith. O que é filosofia? Um diálogo entre Edmundo Husserl e Tomás de Aquino (1929). Scintilla. **Revista de Filosofia e Mística Medieval**. ISSN 1806-6526 – Curitiba: Scintilla, vol. 2, n. 2, p. 207-364, jul./dez. 2005. Disponível em: <http://www.saoboaventura.edu.br/galeria/getImage/45/pdf>. Acesso em: 08/12/14.

STEIN, Edith. **Cartas**. Obras Completas, I. Vitoria: El Carmen & Madrid: Editorial de Espiritualidad & Burgos: Monte Carmelo, Espanha, 2002a.

STEIN, Edith. **Que es lo hombre: al antropología y la douctrina católica de la fé**. Obras Completas, I. Vitoria: El Carmen & Madrid: Editorial de Espiritualidad & Burgos: Monte Carmelo, Espanha, 2003.

STEIN, Edith. **Sobre el problema de la empatía (1916)**. Obras Completas, II. Vitoria: El Carmen & Madrid: Editorial de Espiritualidad & Burgos: Monte Carmelo, Espanha, 2005a.

STEIN, Edith. **Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciências del espíritu (1922)**. Obras Completas, II. Vitoria: El Carmen & Madrid: Editorial de Espiritualidad & Burgos: Monte Carmelo, Espanha, 2005b.

STEIN, Edith. **Introducción a la filosofía (1931)**. Obras Completas, II. Vitoria: El Carmen & Madrid: Editorial de Espiritualidad & Burgos: Monte Carmelo, Espanha, 2005c.

STEIN, Edith. Lettera di Edith Stein a Pio XI. In: **Edith Stein e il nazismo**. Angela Ales Bello. Roma/Itália: Città Nuova, 2005d.

STEIN, Edith. **La estructura de la persona humana (1932)**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007a.

STEIN, Edith. **Acto y potencia: estúdios sobre una filosofía del ser (1933-1934)**. Obras Completas, III. Vitoria: El Carmen & Madrid: Editorial de Espiritualidad & Burgos: Monte Carmelo, Espanha, 2007b.

STEIN, Edith. **Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser (1936)**. Obras Completas, III. Vitoria: El Carmen & Madrid: Editorial de Espiritualidad & Burgos: Monte Carmelo, Espanha, 2007c.

STEIN, Edith. **?Qué es fenomenología?** (1924). Obras Completas, III. Vitoria: El Carmen & Madrid: Editorial de Espiritualidad & Burgos: Monte Carmelo, Espanha, 2007d.

STEIN, Edith. **La Fenomenología de Husserl y la Filosofía de Santo Tomás de Aquino: Ensayo de una Confrontación (1929)**. Obras Completas, III.

Vitoria: El Carmen & Madrid: Editorial de Espiritualidad & Burgos: Monte Carmelo, Espanha, 2007e.

STEIN, Edith. **La filosofía existencial de Martín Heidegger** (1936). Obras Completas, III. Vitoria: El Carmen & Madrid: Editorial de Espiritualidad & Burgos: Monte Carmelo, Espanha, 2007f.

STEIN, Edith. **Verdad – Espíritu - Palabra** (1921). Obras Completas, III. Vitoria: El Carmen & Madrid: Editorial de Espiritualidad & Burgos: Monte Carmelo, Espanha, 2007g.

STEIN, Edith. **La significación de la fenomenología para la visión del mundo (1932)**. Obras Completas, III. Vitoria: El Carmen & Madrid: Editorial de Espiritualidad & Burgos: Monte Carmelo, Espanha, 2007h.

STEIN, Edith **Teu coração deseja mais: reflexões e orações**. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

STEIN, Edith. **Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos**. Trad Maria do Carmo V. Wollny e Renato Kirchner. SP: Paulus, 2018.

STEIN, Edith. **Ser finito e Ser eterno (1936)**. Trad Zaíra C. Crepaldi. RJ: Forense Universitária, 2019.

STEIN, Edith. **La Vita de Una Familia Judía**. Obras Completas, II - Escritos Filosóficos. Vitoria: El Carmen & Madrid: Editorial de Espiritualidad & Burgos: Monte Carmelo, Espanha, 2002c.

STEIN, Edith. **Como llegue al Carmelo** (1938). OC, Vol.I. Vitoria: El Carmen & Madrid: Editorial de Espiritualidad & Burgos: Monte Carmelo, Espanha, 2002d.

STEIN, Edith. **Testamento**. OC, Vol.I. Vitoria: El Carmen & Madrid: Editorial de Espiritualidad & Burgos: Monte Carmelo, Espanha, 2002e.

STEIN, Edith. **El Castillo Interior**. OC, Vol.III. Vitoria: El Carmen & Madrid: Editorial de Espiritualidad & Burgos: Monte Carmelo, Espanha, 2002f.

STEIN, Edith. **Natura persona mística: per una ricerca Cristiana della verità**. A cura di Angela Ales Bello. Roma: Città Nuova Editrice, 2002.

Obras Complementares

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. SP: Martins Fontes, 2000.

AGAMBEN, Giorgio. **A potência do pensamento: ensaios e conferências**. Trad. Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.

AGAMBEN, Giorgio. **Nudez**. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.

- AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Trad. Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- AGOSTINHO, Santo. **Da Trindade**. Trad. Augustino Belmonte. SP: Paulus, 1995.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Pensadores. Trad. Angelo Ricci. SP: Abril Cultural, 1973.
- AGOSTINHO, Santo. **Do Mestre**. Pensadores. Trad. Angelo Ricci. SP: Abril Cultural, 1973.
- AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios**. Trad. Antonio A. Minghetti. SP: Escala, s/d.
- ALES BELLO, Angela. **A questão do sujeito: Edmund Husserl e Edith Stein**. Revista Eletrônica Anais IV SIPEQ – ISBN – 978.85.98623.04-7. São Paulo: Unesp, 2010. Disponível em: www.sepq.org.br/IVsipeq/anais/index.html. Acesso em: 10/09/14.
- ALES BELLO, Angela. Edith Stein: filosofia e cristianismo. In: **Deus na Filosofia do Século XX**. Giorgio Penzo e Rosino Gibellini (orgs.). Trad. Roberto Leal Ferreira. SP: Loyola, 1998.
- ALES BELLO, Angela. **A Paixão pela Verdade**. Trad. José J. Queiroz. Curitiba: Juruá, 2014a.
- ALES BELLO, Angela. **Introdução à Fenomenologia**. Trad. Ir. Jacinto T. Garcia & Miguel Mahfoud. SP: EDUSC, 2006.
- ALES BELLO, Angela. **Empatia: Edmund Husserl e Edith Stein**. Trad. Juvenal Savian Filho. SP: Loyola, 2014b.
- ALES BELLO, Angela. **Culturas e Religiões: uma leitura fenomenológica**. 2. ed. Trad. Antonio Angonese. Bauru/SP: EDUSC, 1998.
- ALES BELLO, Angela. **Pessoa e Comunidade: comentários à Psicologia e Ciências do Espírito de Edith Stein**. Trad. Miguel Mahfoud e Aparecida Turolo Garcia. Belo Horizonte: Artesã, 2015.
- ALES BELLO, Angela. **Edmund Husserl: pensar Deus, crer em Deus**. Trad. Aparecida Turolo Garcia e Márcio Luiz Fernandes. SP: Paulus, 2016.
- ALES BELLO, Angela. **O sentido das coisas: por um realismo fenomenológico**. Trad. José J. Queiroz. SP: Paulus, 2019.
- ALFIERI, Francesco. **Pessoa Humana e Singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica**. Trad. Clio F. Tricarico. SP: Perspectiva, 2014.
- ALFIERI, Francesco. **A Presença de Duns Escoto no Pensamento de Edith Stein: a questão da individualidade**. Trad. Clio F. Tricarico. SP: Perspectiva, 2016.

ALMEIDA, Reinaldo Elesbão de. **A Empatia em Edith Stein**. S. Leopoldo: Unisinos, 2014. Cadernos IHU, Ano 12, Nº 48.

ANAXIMANDRO. **Pré-socráticos**. Os Pensadores. Trad. José Cavalcanti de Souza. 2. ed. SP: Abril Cultural, 1978.

ANGIONI, Lucas. **As Noções Aristotélicas de Substância e Essência**. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 2008.

ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida, Antonio Abranches e Helena Franco Martins. 2.ed. RJ: Civilização Brasileira, 2010.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre/RS: Globo, 1969.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Pensadores. Trad. Vincenzo Cocco. SP: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Pensadores. Trad. Vincenzo Cocco. 2.ed. SP: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. **Categorias**. Trad. Edson Bini. SP: EDIPRO (série de bolso), 2011.

ARISTÓTELES. **Organon**. Trad. Edson Bini. SP: EDIPRO, 2005.

ARISTÓTELES. **Ethica Nicomachea I 3 – III 8: tratado da virtude moral**. Trad. e comentários Marco Zingano. SP: Odisseus Editora, 2008.

ARISTÓTELES. **De Anima**. Trad. Maria Cecília G. dos Reis. SP: Editora 34, 2007.

AQUINO, Sto Tomás de. **O Ente e a Essência**. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Covilhã/Portugal: LusoSofia Press, 2008.

AQUINO, Sto Tomás de. **Questões disputadas sobre a alma**. Trad. Luiz Astorga. SP: Folha de S. Paulo, 2015.

AQUINO, Sto Tomás de. **Questões discutidas sobre a verdade**. Pensadores. Trad. João L. Barauña. SP: Abril Cultural, 1973.

AQUINO, Sto Tomás de. **Suma contra os gentios**. Pensadores. Trad. João L. Barauña. SP: Abril Cultural, 1973.

AQUINO, Sto Tomás de. **Compêndio de Teologia**. Pensadores. Trad. João L. Barauña. SP: Abril Cultural, 1973.

AQUINO, Sto Tomás de. **Suma Teológica**. Pensadores. Trad. João L. Barauña. SP: Abril Cultural, 1973.

AQUINO, Sto Tomás de. **Suma Teológica: teologia – Deus - trindade**. Vol.1, Parte I – Questões 1-43. Edição bilíngue. SP: Loyola, 2001.

AQUINO, Sto Tomás de. **A unidade do intelecto, contra os averroístas**. Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. SP: Paulus, 2016.

AQUINO, Sto Tomás de. **Sobre el principio de individuación**. Texto bilíngue. Introdução e notas de Paulo Faitanin. Pamplona/Espanha: Universidade de Navarra, 1999.

AQUINO, Sto Tomás de. **A imortalidade da alma e A razão superior e inferir**. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas/SP: Ecclesiae, 2017.

AUBENQUE, Pierre. **O Problema do Ser em Aristóteles**. Trad. Cristina de Souza Agostini e Dioclézio D. Faustino. SP: Paulus, 2012.

AVICENA. **O Livro da Alma**. Trad. Miguel Attie Filho. SP: Globo, 2010.

BIBLIA. Tradução da CNBB. SP: Paulus, Paulinas e Loyola, 2001.

BIBLIA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. Bauru/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006.

BIBLIA. Hebraica Stuttgartensia. Trad. H. O. Rieger. Stuttgart/Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

BIBLIA. The Greek New Testament. Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo Martini, Bruce Metzger, and Allen Wikgren. Stuttgart/Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

BERTOLINI, Alejandro. **Empatía y Trinidad em Edith Stein: fenomenologia, teologia y ontología em clave relacional**. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2013.

BOÉCIO, Severino. **Escritos (Opuscula Sacra)**. Trad. e introd de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOEHNER, Philotheus & GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. Trad. Raimundo Vier. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOFF, Clodovis. **O Livro do Sentido: crise e busca de sentido hoje** (parte crítico-analítica, Vol.1). SP: Paulus, 2014.

BOOTH, W. C. & COLOM, G. G. & WILLIAMS, J. M. **A Arte da Pesquisa**. Trad. Henrique A. R. Monteiro. SP: Martins Fontes, 2000.

BRÉHIER, Émile. **Lechton: Expressível – A teoria dos incorporais no antigo estoicismo**. In: La théorie des incorporels dans l'ancien Stoicisme. Paris: Vrin, 1927. Trad. Alduísio M. de Souza. Disp: www.gtpragmatismo.com.br/redescricoes, 21/05/14.

- BRISSON, Luc & PRADEAU, J-F. **Vocabulário de Platão**. Trad. Claudia Berliner. SP: Martins Fontes, 2010.
- BRUCE, F. F. **João: introdução e comentário**. Trad. Hans Udo Fuchs. SP: Vida Nova, 1987.
- CASTRO, Suzana de. **A teoria aristotélica da substância**. RJ: Contraponto, 2008.
- CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. 2.ed. SP: Companhia das Letras, 2002. Vol 1.
- CHÂTELET, François. **Historia da Filosofia**. 2.ed. Trad. Alexandre Pomar, Eduardo Freitas, Efigênia Fernandes e José S. Fonseca. Lisboa/Portugal: Dom Quixote, 1995.
- CONCORDÂNCIA BÍBLICA. Trad. e adaptação Jabes Torres. 23.ed. Imprensa bíblica Brasileira. RJ: Casa publicadora Batista, 1984.
- COSTA, Alexandre. **Heráclito: fragmentos contextualizados**. SP: Odysseus, 2012.
- DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** Trad. Mari José J. G. de Almeida. São Paulo: Centauro, 2005.
- DARWIN, Charles. **A Origem das Espécies**. Trad. Eduardo Nunes Fonseca. SP: Folha, 2010.
- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. 4.ed. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, et al. SP: Perspectiva, 2014.
- DOUGLAS, J. D (org.). **O Novo Dicionário da Bíblia**. Trad. Russel P. Shedd. SP: Vida Nova, 1988. Vol. 1 e 2.
- DURANT, Gilbert. **A imaginação Simbólica**. SP: Cultrix, 1988.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. SP: Martins Fontes, 1991.
- FABRE-d'OLIVET, Antoine. **Os versos dourados de Pitágoras**. Trad. Edson Bini. SP: EDIPRO, 2017.
- FAITANIN, Paulo. **A Querela da Individuação na Escolástica**. Revista Net Aquinate, N^o 1, 2005. Disponível: www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Artigos/05.08/12/14.
- FAITANIN, Paulo. **A individuação da pessoa em Edith Stein: o legado de Husserl e de Tomás de Aquino**. Revista Coletânea, Ano II, N^o 4, 2003. Mosteiro S. Bento, RJ.

FAITANIN, Paulo. **Edith Stein: fenomenologia e espiritualidade**. Revista Net Aquinate, Nº 8, 2009. Disponível em: www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Artigos/. Acesso: 08/12/14.

FAITANIN, Paulo. **A individuação da alma em Tomás de Aquino**. Revista Net Aquinate, Nº 2, 2006. Disponível em: www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Artigos/05. Acesso: 08/12/14.

FICHTE, Johann G. **Conferência: sobre a vocação do sábio**. Trad. Artur Mourão. Lisboa/Portugal: LusoSofia Pres, s/d. Disponível: <http://www.lusosofia.net/>. Acesso: 10/08/17.

GARCIA, Jacinta Turolo. **Edith Stein e a formação da pessoa humana**. 2.ed. SP: Loyola, s/d. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?isbn=8515001829>. Em: 12/12/18.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. RJ: Guanabara Koogan, 1989.

Disponível: https://moodle.fct.unl.pt/pluginfile.php/122511/mod_resource/content/0/Leituras/Geertz01. Acesso: 10/10/17.

GERL-FALKOVITZ, Hanna B. **Essere finito ed eterno: l'uomo come imagine dela trinitá**. Simposio Internazionale Edith Stein. Teresianum: Roma, Outubro, 1998. Disponível: http://www.ocd.pcn.net/eds_i_han.htm. Acesso em: 20/03/16.

GIACÓIA Jr, Oswaldo. **Heidegger urgente: introdução a um novo pensar**. SP: Três Estrelas, 2013.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. SP: Martins Fontes, 2013.

GILSON, Etienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. Eduardo Brandão. SP: Martins Fontes, 2006.

GILSON, Etienne. **A Existência na Filosofia de S. Tomás**. Trad. Geraldo P. Machado. SP: Editora Duas Cidades, 1962.

GILSON, Etienne. **A teologia mística de São Bernardo**. Trad. Tiago José R. Lemes. SP: Paulus, 2017.

GINGRICH, F. Wilbur & DANKER, Frederik W. **Léxico do NT grego/português**. SP: Vida Nova, 1986.

HÄGGLUND, Beng. **História da Teologia**. Trad. Mario L. Rehfeldt e Gladis K. Rehfeldt. 3.ed. SP: Concórdia, 1986.

HEGEL, G. W. F. **A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história**. 4.ed. Trad. Beatriz Sidou. SP: Centauro, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução e apresentação de Márcia de Sá Cavalcanti Schuback. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

- HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Trad. Emanuel Carneiro Leão, et al. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. **A Superação da Metafísica**. In: Ensaio e conferências. Trad. Emanuel Carneiro Leão, et al. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. **...poeticamente o homem habita...** In: Ensaio e conferências. Trad. Emanuel Carneiro Leão, et al. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. **Ontologia: Hermenêutica da Faticidade**. Trad. Renato Kirchner. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Trad. Rubens E. Frias. SP: Centauro, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. **A Sentença de Anaximandro**. Pensadores – Pré-socráticos. Trad. Ernildo Stein. SP: Abril, 1978.
- HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência da verdade**. Pensadores. Trad. Ernildo Stein. SP: Abril, 1973.
- HEIDEGGER, Martin. **Identidade e diferença**. Pensadores. Trad. Ernildo Stein. SP: Abril, 1973.
- HEIDEGGER, Martin. **Meu caminho para a fenomenologia**. Pensadores. Trad. Ernildo Stein. SP: Abril, 1973.
- HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. RJ: Vozes, 2010.
- HERÁCLITO. **Pré-socráticos**. Pensadores. Trad. José Cavalcanti de Souza. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- HUMBERT, Elie G. **Jung**. Trad. Marianne Legeti. 2.ed. SP: Summus, 1985.
- HUSSERL, Edmund. **A Idéia da Fenomenologia**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2000.
- HUSSERL, Edmund. **Europa: crise e renovação**. Trad. Pedro M S Alves e Carlos A Marujão. RJ: Forense Universitária, 2014a.
- HUSSERL, Edmund. **Sexta Investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento**. Trad. Zelijko Loparic e Andréia Loparic. SP: Abril Cultural, 1975.
- JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 8.ed. Trad. Maria L Appy e Dora Maria R. Ferreira. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.
- JUNG, Carl Gustav. **Aion: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo**. Trad. Mateus R. Rocha. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav. **A Vida Simbólica**. 3.ed. Trad. Mateus R. Rocha. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos e reflexões**. Trad. Dora F da Silva. 8.ed. RJ: Nova Fronteira, 1986.

JUNG, Carl Gustav. **Septem Sermones ad Mortuos**. Trad. Dora F da Silva. 8.ed. RJ: Nova Fronteira, 1986.

JUNG, Carl Gustav. **Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade**. 7.ed. Trad. Mateus R. Rocha. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. Trad. Dora F. da Silva. Petrópolis/RJ: Vozes, 2006.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Trad. Maria L Pinheiro. RJ: Nova Fronteira, 2008.

JUNG, Carl Gustav. **A Função Transcendente**. In: A Dinâmica do Inconsciente. Trad. Mateus R. Rocha. Petrópolis/RJ: Vozes, 1984. Vol. VIII.

KANT, Immanuel. **Antropologia do ponto de vista pragmático**. Trad .Célia Aparecida Martins. SP: Iluminuras, 2006. Disponível em: <https://www.passeidireto.com/arquivo/19745123/kant--immanuel-antropologia-de-um-ponto-de-vista-pragmatico>. Acesso em: 04/09/18.

KELKEL, Arion L. & SCHÉRER, René. **Husserl**. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1982.

KIRST, Nelson, et al (Orgs.) **Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português**. São Leopoldo/RS: Sinodal & Petrópolis/RJ: vozes, 1988.

KOLAKOWSKI, Leszek. **Horror Metafísico**. Trad. Aglaia D. P. Cutinho Castro. SP: Papirus Editora, 1990.

KUSANO, Mariana Bar. **A Antropologia de Edith Stein: entre Deus e a Filosofia**. SP: Ideias & Letras, 2014.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. Trad. Marie-Agnès Chauvel. SP: Brasiliense, 2003.

LEIBNIZ, Gottfried W. **Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano**. Trad. Luiz João Baraúna. Os Pensadores. SP: Abril Cultural, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A antropologia diante dos problemas do mundo moderno**. Trad. Rosa Freire d’Aguilar. SP: Companhia das Letras, 2012.

LIMA VAZ, Henrique c. **Antropologia Filosófica**. 11.ed. Vol. I. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.

Mac DOWELL, João. O confronto de Edith Stein com o pensamento do primeiro Heidegger. In: **Diálogos com Edith Stein: filosofia, psicologia, educação**. Miguel Mahfoud e Juvenal Savian Filho (Orgs). SP: Paulus, 2017, p13-46.

MAHFOUD, Miguel & MASSIMI, Marina. **Edith Stein e a Psicologia: teoria e pesquisa**. Belo Horizonte: ArteSã, 2013.

MAHFOUD, Miguel & SAVIAN FILHO, Juvenal. **Diálogos com Edith Stein: filosofia, psicologia e educação**. SP: Paulus, 2017.

MAHFOUD, Miguel. **Formação da pessoa e caminho humano: Edith Stein e Martin Buber**. Revista Memorandum, 8, 52-61. Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP, 2005. Disponível: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos08/mahfoud>.

MAGNO, Alberto. **Sobre o destino e Os quize problemas**. Trad. Tiago Tondelli. Campinas/SP: Ecclesiae, 2017.

MANGANARO, Patrícia. **Fenomenologia e Relação: a pessoa humana em Edith Stein**. Trad Clélia Peretti. Curitiba: Juruá, 2016.

MARÍAS, Julián. **História da Filosofia**. Trad. Claudia Berliner. SP: Martins Fontes, 2004.

MARITAIN, Jacques. **O Pensamento Vivo de São Paulo**. Trad. Oscar Mendes. São Paulo: Martins Editora, s/d.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Trad. José Artur Gianotti e Armando Moura de d'Oliveira. SP: Perspectiva, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento**. Trad. Márcia Valéria M. de Aguiar. SP: Martins Fontes, 2006.

MIRIBEL, Elisabeth. **Edith Stein: como ouro purificado pelo fogo**. Trad. Maria do Carmo Wollny. SP: Editora Santuário, 2001.

MOLINARO, Aniceto. **Metafísica: curso sistemático**. Trad. João Paixão Netto e Roque Frangioni. SP: Paulus, 2002.

MOLINARO, Aniceto. **Léxico de Metafísica**. Trad. Benôni Lemos, et all. SP: Paulus, 2005.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Roberto Leal Ferreira e Alvaro Cabral. SP: Martins Fontes, 2001.

MOSTEÍN, Jesús. Algumas distinções sobre a noção de indivíduo. In: **Ensaio sobre Strawson: com réplicas de P. F. Strawson**. Carlos E. Caorsi (Org.). Trad. Itamar Luís Gelain e Jaimir Conte. Ijuí/RS: Unijuí, 2013.

MOTYER, J. Alec. **Os nomes de Deus**. In: *O Mundo da Bíblia*. Trad. José Raimundo Vidigal. SP: Paulinas, 1985.

- NIETZSCHE, Friedrich. **A Filosofia na Época Trágica dos Gregos**. Trad. Antonio C. Braga. SP: Escala, 2008.
- NIETZSCHE, F. **O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e Pessimismo**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Trad. Walter Schlupp. S. Leopoldo: Sinodal/Petrópolis: Vozes, 2007.
- PAPA FRANCISCO. **Lumen Fidei: sobre a fé**. SP: Loyola, 2013.
- PARMÊNIDES. **Da Natureza**. Trad. e notas José Trindade Santos. SP: Loyola, 2002.
- PEDRA, José A. **Edith Stein: uma santa em Auschwitz**. Curitiba: Rosário, 1998.
- PELLEGRIN, Pierre. **Vocabulário de Aristóteles**. Trad. Claudia Berliner. SP: Martins Fontes, 2010
- PERETTI, Clélia. **Edith Stein e as Questões de Gênero: perspectiva fenomenológica e teológica**. São Leopoldo: EST, 2009 – Tese de Doutorado. Em 20/08/14, disponível: www.tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=195.
- PERETTI, Clélia. **Vínculos afetivos e relações familiares sob o prisma da empatia**. Curitiba: Champagnat, 2009. Disponível: www.pucpr.br/eventos/congressoteologia/2009. Acesso: 09/09/15.
- PLATÃO. **Parmênides: o uno e o múltiplo, as formas inteligíveis**. Versão eletrônica, s/d. Trad. Carlos A. Nunes. Disponível: <http://br.egroups.com/group/acropolis>. Acesso: 14/10/13.
- PLATÃO. **Fédon ou da alma**. Pensadores. SP: Abril Cultural, 1991.
- PLATÃO. **Sofista**. Pensadores. SP: Abril Cultural, 1991.
- PLATÃO. **República**. 9.ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Porto/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- PLATÃO. **Mênnon**. Trad. Maura Iglésias. Texto Bilíngüe. RJ: Loyola, 2001.
- PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra/Portugal: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.
- PORFÍRIO, de Tiro. **Isagoge: introdução às categorias de Aristóteles**. Trad. Bento Silva Santos. SP: Attar, 2002.
- POZZI, Raffaella. **Per visibilia ad invisibilia: l'ontologitritinaria di Edith Stein**. Elaborare l'esperienza di Dio, In: Reportata. Roma, Maio, 2011.

Disponível em: mondodamani.org/teologia/pozzi2011.htm. Acesso em: 20/03/16.

REALE, Giovanni. **Metafísica: ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário**. Trad. Marcelo Perine. 2.ed. SP: Loyola, 2005. Vol.1.

RIENECKER, F. & ROGERS, C. **Chave Linguística do NT Grego**. SP: Vida Nova, 1988.

RICOEUR, Paul. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. Trad. Rosemary C. Abilio. SP: Martins Fontes, 2014a.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Trad. Ivone C. Benedetti. SP: Martins Fontes, 2014b

SANTOS, Ivanaldo. **O tomismo fenomenológico de Edith Stein**. Revista Eletrônica Notandum, N^o 30 – Set-Dez 2012. <http://www.hottopos.com/notand1/conselho.htm>.

SARTRE, Jean-Paul. **A Transcendência do Ego**. Trad. João B. Creuch. RJ: Vozes, 2013.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Trad. João B. Creuch. RJ: Vozes, 2010.

SAVIAN FILHO, Juvenal. **Empatia: Edmund Husserl e Edith Stein**. SP: Loyola, 2014a.

SAVIAN FILHO, Juvenal. Fenomenologia, Antropologia e Releitura da Tradição Filosófica em Edith Stein. In: **Pessoa Humana e Singularidade em Edith Stein**. Prefácio à obra de Francesco Alfieri (p.XIII-LIX). SP: Perspectiva, 2014b.

SAVIAN FILHO, Juvenal. **A empatia segundo Edith Stein: pode-se empatizar a “vivência” de alguém que está dormindo?** SP: Loyola, 2014c.

SAVIAN FILHO, Juvenal. **Uma perspectiva sobre Edith Stein e a fenomenologia**. Revista Argumentos, ano 9, n. 18 - Fortaleza, jul./dez. 2017a.

SAVIAN FILHO, Juvenal. Edith Stein para além do debate “idealismo *versus* realismo”: notas de um estudo em construção. In: **Diálogos com Edith Stein: filosofia, psicologia e educação**. SP: Paulus, 2017b.

SAVIAN FILHO, Juvenal. **Edith Stein e o pensamento medieval: continuação da fenomenologia husserliana para uma filosofia do ser**. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 29, n. 48, p. 713-724, set./dez, 2017c. Disponível: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/18357>. Acesso: 08/09/18.

SBERGA, Adair A. **A Formação da Pessoa em Edith Stein**. SP: Paulus, 2014.

SCIARDINI, Patrício. **Edith Stein**. São Paulo: Loyola, 1999.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e Representação**. Trad. Maria F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SCHUBACK, Márcia Sá C. **A perplexidade da presença**. In: Introdução a Ser e Tempo. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

SCOTUS, Duns. **Do princípio de individuação** (*Ordinatio, Libro II, Questio 1*). Trad. Cesar Ribas. Revista Trans/form/Ação: Nº 19, São Paulo, 1996. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid. Acesso em: 10/10/18.

SEARLE, John R. **Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real**. Trad. F. Rangel. RJ: Rocco, 2000.

SÊNECA, Lucius Anneu. **Carta a Lucílio (LVIII)**. Trad. Mauri Furlan. Revista Scientia Traducionis, Nº16, 2014, p.3-19. <https://periodicos.ufsc.br/indexphp/scientia>. Em 10/10/18.

SIMONDON, Gilbert. **A individuação à luz das noções de forma e de informação**. Trad. Pedro P. Pereira e Francisco A. Caminati. Disponível em: https://cteme.files.wordpress.com/simondon_1958. Acessado em 21/05/14.

TAYLOR, William Carey. **Dicionário do Novo Testamento Grego**. RJ: JUERP, 1980.

TEONIA, Katia & QUEDNAU, Laura & KNISPEL, Matheus. **Vocabulário latim-português: baseado no livro Língua Latina Per se Illustrata – família romana**. Porto Alegre-Rio de Janeiro, 2016. Disponível: file:///D:/Ju/Downloads/Vocabulario_Latim-Portugues_baseado_no_I.pdf. Acesso: 13/02/19.

VALVERDE, José Maria. **História do Pensamento**. Os Pensadores. Vol. 1-4. Trad. Luiz João Gaio. SP: Abril Cultural, 1987.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. Trad. Antônio Steffen. SP: Hagnos, 2007.