

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ — PUCPR
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM TEOLOGIA — PPGT

EVERALDO DOS SANTOS MENDES

A EXISTÊNCIA DO ESTADO EM EDITH STEIN: UM ESTUDO
ONTO-TEOLÓGICO DA VIDA ASSOCIADA

CURITIBA — PR

2013

EVERALDO DOS SANTOS MENDES

**A EXISTÊNCIA DO ESTADO EM EDITH STEIN: UM ESTUDO
ONTO-TEOLÓGICO DA VIDA ASSOCIADA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Teologia — PPGT, Área de Concentração: Teologia Sistemático-Pastoral — Linha de Pesquisa: Teologia e Sociedade — da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná — PUCPR, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Pe. Marcio Luiz Fernandes.

CURITIBA — PR

2013

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

Mendes, Everaldo dos Santos
M538e A existência do Estado em Edith Stein: um estudo onto-teológico da vida
2013 associada/Everaldo dos Santos Mendes; orientador: Marcio Luiz Fernandes.
– 2013.
227 f.; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2013.
Bibliografia: f. [223]-227.

1. Ontologia. 2. Teologia. 3. Stein, Edith, Santa, 1891-1942. I. Fernandes,
Marcio Luiz. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de
Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 111



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Centro de Teologia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Teologia

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 051
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
EVERALDO DOS SANTOS MENDES**

Aos vinte e um dias, do mês de maio de dois mil e treze, às catorze horas e trinta minutos, 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: Marcio Luiz Fernandes, Andrés Eduardo Aguirre Antúnez e Clélia Peretti para examinar a Dissertação do candidato, **Everaldo dos Santos Mendes**, ingressante no Programa de Pós-Graduação em Teologia – Mestrado, no primeiro semestre de dois mil e onze. Linha de Pesquisa: Teologia e Sociedade. O mestrando apresentou a dissertação intitulada: **“A EXISTÊNCIA DO ESTADO EM EDITH STEIN: UM ESTUDO ONTO-TEOLÓGICO DA VIDA ASSOCIADA”**. O candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e, após a defesa, o candidato foi APROVADO Com Louvor pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 16 h 30 min. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Prof.Dr. Marcio Luiz Fernandes Marcio Luiz Fernandes
Presidente/Orientador.

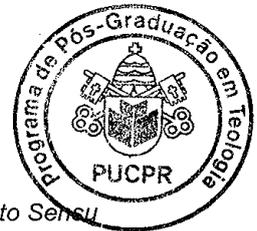
Prof. Dr. Andrés Eduardo Aguirre Antúnez Andrés Aguirre
Convidado Externo

Profª. Drª. Clélia Peretti Clélia Peretti
Convidada Interna

CIENTE

13
Prof. Dr. Agenor Brighenti

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia- *Stricto Sensu*
PPGT - PUCPR



Ao meu pai,
Pedro Mendes (*in memoriam*) — homem do campo.

Às minhas “mães suficientemente boas”:
Elite Prima — mamãe — e
Amanda Prima — vovó (materna).

Agradeço,

de modo especial, às seguintes pessoas:

Pai, Filho e Espírito Santo — Trindade,
por terem me chamado à existência (ou acontecência), como pessoa
humana: corpo-psique-espírito.

Elite Prima e Amanda Prima,
por terem me possibilitado “cair na solidão...” —
e consagrar a vida à busca da verdade.

Frei Gabriel Hamberg, O. Carm.
— meu “mestre espiritual” —, por ter me introduzido aos estudos em Edith Stein —
Santa Teresa Benedita da Cruz (Breslau, 1891 — Auschwitz, 1942).

Ir. Márian Ambrosio, IDP,
Presidente da Conferência dos Religiosos do Brasil — CRB Nacional,
Ir. Cluadino Falqueto, FMS,
e Ir. Pedro João Wolter, FMS,
que, “em torno da mesa” — no I Encontro Nacional de Religiosos Irmãos (Belo
Horizonte, Minas Gerais — Brasil, 2010) —, apontaram-me o Programa de Pós-
Graduação *Stricto Sensu* em Teologia — PPGT da
Pontifícia Universidade Católica do Paraná — PUCPR.

Grupo Marista,
por ter financiado este estudo.

Prof.^a Dr.^a Maria Lourdes Gisi
— Decana da Escola de Educação e Humanidades —,
por saber cuidar.

Prof. Dr. Mário Antonio Sanches —
Ex-Coordenador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Teologia — PPGT
—, por me acolher no Mestrado em Teologia.

Prof. Dr. Agenor Brighenti —
Coordenador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Teologia — PPGT —
, por se colocar a serviço...

Prof. Dr. Pe. Marcio Luiz Fernandes — homem sábio, irmão —,
por orientar os meus estudos.

Prof. Dr. Andrés Eduardo Aguirre Antúnez, por incluir os escritos de Edith Stein nos
estudos de Psicologia da Universidade de São Paulo — USP.

Prof.^a Dr.^a Clélia Peretti —
uma “mestra” nos escritos de Edith Stein —, pela *pre-sença*.

Maria das Graças Braga Santana — Secretária do Programa de Pós-Graduação
Stricto Sensu em Teologia — PPGT —, por saber servir...

[...] Por muito tempo minha única oração foi a busca da verdade [...]” (STEIN, 2004, p. 4).

*Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dicitat.
dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.
sumpserrunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
“tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu viserit.
sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo” (HEIDEGGER, 2009, p. 215).¹*

¹ Certa vez, atravessando um rio, “cura” viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto “Cura” e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a terra (tellus) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão: “Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, debes receber na morte o espírito e tu, terra, por teres dado o corpo, debes receber o corpo. Como, porém, foi a ‘cura’ quem primeiro o formou, ele deve pertencer à ‘cura’ enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve se chamar ‘homo’, pois foi feito de humus (terra)” (HEIDEGGER, 2002, pp. 263-264).

RESUMO

O exame das análises realizadas por Edith Stein — Santa Teresa Benedita da Cruz (Breslau, 1891 — Auschwitz, 1942) — sobre as estruturas essenciais do Estado como forma associativa e a sua relação com os laços comunitários é o objeto do presente estudo. Os objetivos específicos do trabalho foram: refletir sobre a noção de pessoa humana em Edith Stein, discutir o fenômeno da vida associada e, por fim, fazer ver a comunidade de povos como fundamento do Estado. No presente estudo, optamos por realizar uma pesquisa qualitativa de caráter bibliográfico, fazendo uma leitura das principais obras de Edith Stein, juntamente com os comentários críticos de Angela Ales Bello, Alasdair MacIntyre e as pesquisas atuais sobre o Estado. Para tanto, ordenamos, comparamos e examinamos. Por esta via, a questão fundamental do sentido do ser nos reconduziu ao “primeiro ser”: o ser em pessoa, e mais do que isto: em Três pessoas — a Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo — o ser eterno. Na concepção de Edith Stein, a pessoa humana — um eu consciente e livre — é composta por um corpo vivente (*Leib*), uma psique (*Seele*) e um espírito (*Geist*). Sendo assim, o ser finito é um ser criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26-27) que não é fundamento de si mesmo. Por meio do ato *sui generis* da “entropatia” (*Einfühlung*), vivenciamos o “eu”, o “outro” — via de acesso ao “Outro”: *mysterium tremendum* — e o “nós”. Na vida associada, a comunidade (*Gemeinschaft*) constitui a morada do ser pessoa humana: corpo-psique-espírito, sendo que, sozinha, esta última não pode se realizar plenamente — e ser feliz. Na visão orgânica do Estado — pessoa jurídica —, Edith Stein identifica os aspectos espiritual (soberania), psíquico (povo) e corpóreo (território), sustentando que o Estado necessita de um solo do mesmo modo que uma pessoa humana carece de um corpo para viver. Nos nossos dias, o Estado reclama na sua base uma “comunidade estatal” — e não um “contrato social”, como proclama o Estado Moderno. Na comunidade estatal, a soberania — *condicio sine qua non* — está para o Estado assim como a liberdade está para a pessoa humana. Nos escritos de Edith Stein, a concepção cristã — trinitária — da pessoa humana tem um papel fundamental. Trata-se de uma antropologia cristocêntrica, que apreende a complexidade do ser humano tanto no sentido subjetivo quanto no intersubjetivo. Edith Stein mostra — ou melhor, confirma — uma extraordinária visão de conjunto, capaz de levar em conta o particular sempre orientado ao universal.

Palavras-chave: Edith Stein. Onto-teologia. Pessoa humana. Vida associada. Comunidade estatal.

ABSTRACT

The object of this study is the examination of the analyzes performed by Edith Stein — Saint Teresa Benedicta of the Cross (Breslau, 1891 — Auschwitz, 1942) — on the essential associative structures of the state and its relationship with the community ties. The specific objectives of the study are to reflect on Edith Stein's notion of the human person, to discuss the phenomenon of communitarian life and, finally, to point out a community of people as the basis of the State. In this study, a qualitative study of literature was conducted. It proposes to do a reading of Stein's main works, together with Angela Ales Bello's and Alasdair MacIntyre's critical comments and current studies on the State. In this perspective, the literature gathered was sorted out, compared and examined. In this way, the fundamental question of the meaning of "being" reappointed to "the first being": the being in person, and more: three people in one — the Trinity: the Father, the Son and the Holy Spirit — the eternal being. According to Stein's conception, being a human person — a self-conscious and free one — means: having a living body (*Leib*), a psyche (*Seele*) and a spirit (*Geist*). Thus, the finite being: created in the image and likeness of God (Gen. 1: 26-27), which is not the ground of himself. Through the *sui generis* act of "entropatia" (*Einfühlung*), we experience the "self", the "other" — the access road to the "Other": *mysterium tremendum* — and to "us". In the communitarian life, a community (*Gemeinschaft*) is the house of the human person: body-psyche-spirit. The latter can not be fully fulfilled or be happy by itself. In the organic view of the state — legal entity — Edith Stein identifies the following aspects: spiritual (sovereignty), psychic (people) and corporal (territory), arguing that the state needs a land the same way that a person needs a human body to live. Nowadays, the state claims a "state community" — not a "social contract" as the Modern State proclaims. In the state community, sovereignty — *conditioned sine qua non* — is for the state as well as freedom is for the human person. In the writings of Edith Stein, the Christian trinity conception of the human person has a fundamental role. It is a Christocentric anthropology that captures the complexity of the human being both in the subjective and the intersubjective sense. Edith Stein shows — or rather, confirms — an extraordinary overall view, able to take into account the particular always oriented on the universal.

Key-words: Edith Stein. Ontotheology. Human being. Communitarian life. State community.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 SER PESSOA HUMANA: CORPO-PSIQUE-ESPÍRITO	11
1.1 PESSOA: UMA CRIATURA TRINITÁRIA.....	42
1.2 IMAGEM DA TRINDADE NA CRIAÇÃO	55
1.3 <i>DASEIN</i> , PESSOA E ESTADO	76
2 COMUNIDADE: MORADA DO SER PESSOA HUMANA	87
2.1 EU, TU — O OUTRO — NÓS: <i>EINFÜHLUNG</i>	96
2.2 A VIDA ASSOCIADA.....	101
2.2.1 MASSA.....	103
2.2.2 SOCIEDADE	116
2.2.3 COMUNIDADE.....	122
3 SER COMUNIDADE ESTATAL: SOBERANIA-POVO-TERRITÓRIO	148
3.1 COMUNIDADE ESTATAL.....	168
3.2 SOBERANIA	171
3.3 POVO.....	179
3.4 TERRITÓRIO	185
3.5 ESTADO: PESSOA JURÍDICA	190
CONSIDERAÇÕES FINAIS	201
REFERÊNCIAS	223

INTRODUÇÃO

- 1 Onde é que te escondeste,
Amado, e me deixaste com gemido?
Havendo-me ferido;
Saí, por ti clamando, e eras já ido.
- 2 Pastores que subirdes
Além, pelas malhadas, ao Outeiro,
Se, por ventura, virdes
Aquele a quem mais quero,
Dizei-lhe que adoeço, peno e morro.
- 3 Buscando meus amores,
Irei por estes montes e ribeiras;
Não colherei as flores,
Nem temerei as feras,
E passarei os fortes e fronteiras.

(JOÃO DA CRUZ, **Poesias**, 1)

Nos fins do século XIX, a psicologia gozava de grande prestígio e tendia a converter-se na chave de explicação da teoria do conhecimento e da lógica, retirando essas disciplinas do terreno da filosofia (CHAUÍ, 2005). Edmund Husserl (Prossnitz, 1859 — Friburgo, 1938) — discípulo de Franz Brentano (Boppard, 1838 — Zurich, 1917) —, opondo-se a essa orientação, desenvolveu uma ciência nova e um novo método de pesquisa, em torno da qual gravitaria considerável parcela da filosofia do século XX, cujas influências se estenderam a todas as áreas das ciências humanas: a “fenomenologia”² (ALES BELLO, 2004).

Historicamente, o termo “fenomenologia” foi cunhado por Husserl, para designar o método filosófico — e psicológico — que ele obteve por meio de árduos esforços durante um trabalho intelectual de muitos anos. Pela primeira vez, o “método fenomenológico” se deu à luz pública em **Investigações Lógicas** (*Logische Untersuchungen*, 1901) — e de um modo amplamente eficaz. Nos

² Na concepção de Angela Ales Bello, a palavra “fenomenologia”, etimologicamente, é constituída de duas partes, ambas de origem grega: “fenômeno”: *aquilo que se mostra* — não somente aquilo que *aparece* ou *parece* — e “logia” — derivada da palavra “logos” —, que para os gregos tinha muitos significados: palavra, pensamento, etc. (ALES BELLO, 2006). Na linguagem religiosa — e filosófica, como no caso da noção de “epifania do rosto do Outro” de Emanuel Lévinas —, utilizamos também a palavra “epifania”, para falar de algo que *se manifesta*, que *se revela*, que *se mostra* (que *apela*, em se tratando do “rosto do Outro” em Lévinas) — à pessoa humana: corpo-psique-espírito (MENDES, 2013). Na História da Filosofia Contemporânea, vimos que fenomenologia, no seu sentido específico, é uma corrente que concebe a pesquisa filosófica como análise da consciência na sua intencionalidade (PERETTI, 2009). No presente estudo, optamos, então, por tomar “logos” como “pensamento”, “capacidade de refletir”; e por “fenomenologia” a reflexão sobre um fenômeno específico: a existência do Estado em Edith Stein — que, nos nossos tempos, revela-se à luz de uma Teologia Política, capaz de abarcar o ser finito e o ser eterno.

escritos de Edith Stein (Breslau, 1891 — Auschwitz, 1942), o fundador da fenomenologia é Husserl (STEIN, 2007)³.

Nas palavras de Edith Stein: “[...] aos fenomenólogos não lhes interessam os ‘fenômenos’ no sentido corrente da palavra, as ‘simples manifestações’, senão que o que lhes interessa precisamente são as últimas e objetivas essencialidades [...]” (STEIN, 2007, p. 153)⁴. Nos prolegômenos de **Investigações Lógicas**, Husserl revelou que há uma diferença de direito entre a psicologia — ciência empírica dos fatos do conhecimento — e as ciências normativas puras, como a teoria do conhecimento e a lógica. De acordo com Husserl, tal diferença consiste no fato da impossibilidade de alcançarmos a apoditicidade (necessidade de universalidade) da verdade, sem a idealidade das significações lógicas e das significações em geral. Em outros termos, as leis lógicas — sustentáculos da unidade de toda ciência — não podem, do ponto de vista de Husserl, fundamentar-se na psicologia, ciência empírica e, como tal, sem a precisão das regras lógicas (HUSSERL, 2005).

Para Husserl, o psicologismo não consegue resolver o problema fundamental da teoria do conhecimento: o problema de como é possível alcançarmos a objetividade. Dito de outro modo, como é possível que o sujeito cognoscente alcance — com certeza e evidência — uma realidade que lhe é exterior e cuja existência é heterogênea à sua (HUSSERL, 2005).

Historicamente, a tendência do naturalismo — do qual o psicologismo é um caso particular — consiste em resolver a questão anulando a dualidade ou a diferença entre sujeito e objeto, e afirmando que a única realidade é a Natureza. Em linhas gerais, as consequências do naturalismo podem ser reduzidas às seguintes: tudo é objeto natural ou físico; a consciência é uma expressão vaga que se costuma atribuir a eventos físico-fisiológicos, ocorridos no cérebro e no sistema nervoso; o conhecimento é apenas o efeito da ação causal exercida pelos objetos físicos exteriores sobre os mecanismos nervosos e cerebrais; os conceitos e leis científicos são generalizações abstratas que servem para o homem pensar mais economicamente a multiplicidade dos objetos exteriores; os conceitos de sujeito,

³ Para Edith Stein, este fato não deve passar despercebido. Pois, um grupo específico de pesquisadores, partindo de ideias afins e intensissimamente influenciado por Husserl, mas movido também em boa parte por outros impulsos, agrupara-se em torno de Max Scheler (Munich, 1874 — Frankfurt, 1928) e causara na opinião pública maior sensação do que a atividade do rigoroso especialista Husserl (STEIN, 2007).

⁴ “[...] a los fenomenólogos no les interesan los ‘fenómenos’ en el sentido corriente de la palabra, las ‘simples manifestaciones’, sino que lo que les interesa precisamente son las últimas y objetivas esencialidades [...]” (STEIN, 2007, p. 153). (Tradução nossa).

objeto, consciência, coisa, princípio, causa, efeito, etc. só têm sentido quando reduzidos a entidades empíricas observáveis; e, finalmente, a teoria do conhecimento é uma psicologia: uma descrição do comportamento do sujeito na atividade de conhecer (HUSSERL, 2005).

Nos seus escritos, Husserl procurou mostrar que tais consequências redundam na impossibilidade do conhecimento científico, enquanto conhecimento universal e necessário, visto que a universalidade se reduz à generalidade abstrata, e a necessidade à frequência e repetição dos eventos observados. Para Husserl, esta impossibilidade tem sua origem na confusão estabelecida pelo naturalismo entre o físico e o psíquico. Este, diz Husserl, não é o conjunto dos mecanismos cerebrais e nervosos, mas uma região que possui especificidade e peculiaridade; o psíquico é “fenômeno”, não é coisa. Esta é o físico, o fato exterior, empírico, governado por relações causais e mecânicas. O fenômeno é a consciência, enquanto fluxo temporal de vivências e cuja peculiaridade é a imanência e a capacidade de outorgar significado às coisas exteriores (HUSSERL, 2005).

De acordo com Husserl, a consciência pode ser dita um fenômeno empírico quando seu conhecimento é feito por uma ciência empírica como a psicologia, desde que esta não se curve à redução naturalista do psíquico ao físico. Mas, a consciência — sendo estudada em sua estrutura imanente e específica — revela-se como algo que ultrapassa o nível empírico e surge como a condição *a priori* de possibilidade do conhecimento, portanto, como “consciência transcendental”. Nesta linha, a fenomenologia é uma descrição da estrutura específica do fenômeno — fluxo imanente de vivências que constitui a consciência — e, como descrição de estrutura da consciência enquanto “constituente”, isto é, como condição *a priori* de possibilidade do conhecimento, o é à medida que ela, enquanto consciência transcendental, constitui as significações e à medida que conhecer é pura e simplesmente apreender — empiricamente — ou constituir — transcendentalmente — os significados dos acontecimentos naturais e psíquicos. Por esta via, a fenomenologia se revela, então, como filosofia transcendental (HUSSERL, 2005).

Na intenção de mostrar que a filosofia — enquanto fenomenologia transcendental — é uma ciência rigorosa, Husserl apresenta várias distinções. De início, distingue as ciências empíricas (dos fatos) das ciências puras (de idealidades *a priori*), como, por exemplo, a física e a matemática. Por conseguinte, distingue as ciências exatas das ciências rigorosas, sendo que as primeiras vinculam-se ao caráter

preciso de suas medições e experimentações; as segundas, ao caráter necessário de seus princípios básicos. Por último, Husserl distingue as *ciências rigorosas* das *ciências absolutamente rigorosas* (HUSSERL, 2005).

Para Husserl, as ciências rigorosas possuem princípios fundamentados, mas seus fundamentos não são fornecidos por elas próprias e sim por outras ciências: as absolutamente rigorosas, que são aquelas que se autofundamentam. Por fornecer a si mesma os seus próprios fundamentos e os de todas as outras ciências, sejam elas puras ou empíricas, a filosofia é — em todos os sentidos e de pleno direito — a única ciência absolutamente rigorosa (HUSSERL, 2005).

Nos escritos de Husserl, o psicologismo surge, então, como um engano teórico, capaz de comprometer a possibilidade do próprio conhecimento científico; e o naturalismo, como um erro que deve ser combatido por meio da análise fenomenológica da estrutura imanente da consciência, enquanto irreduzível a um fato natural e, mais do que isto, enquanto fonte de significado dos próprios fatos naturais. Por outra parte, a lógica — na condição de disciplina filosófica — apresenta um caráter normativo e *a priori* que impede sua confusão com a psicologia: ciência empírica dos atos empíricos do conhecimento. Do ponto de vista de Husserl, a empiria não pode fornecer as condições da apoditicidade. Estas devem ser encontradas numa região *a priori*, numa esfera de idealidades puras cujo caráter universal, necessário e normativo possa oferecer as leis do conhecimento verdadeiro (HUSSERL, 2005). No dizer de Edith Stein:

[...] O penetrar no espírito de Husserl requer um estudo continuado durante anos. Porém, a pessoa que, com sentido verdadeiramente filosófico, ler a fundo tão só uma das “Investigações lógicas” ou um capítulo das “Ideias”, essa tal não poderá deduzir-se à impressão de que tem em suas mãos uma daquelas obras clássicas mestras com as quais começa uma nova época na história da filosofia (STEIN, 2007, p. 157).⁵

No volume I de suas **Investigações Lógicas**, Husserl saldou contas com a concepção psicologista da lógica — até então dominante —, caracterizando-a, com força convincente, como um terreno de verdades objetivamente existentes, o andaime formal fundamental de toda verdade e ciência objetivas. No volume II, Husserl dirigiu

⁵ [...] El penetrar en el espíritu de Husserl requiere un estudio continuado durante años. Pero lo que, con sentido verdadeiramente filosófico, lea a fondo tan sólo una de las “Investigaciones lógicas” o un capítulo de las “Ideas”, ese tal no podrá sustraerse a impresión de que tiene en sus manos una de aquellas obras clásicas maestras con las que comienza una nueva época en la historia de la filosofía (STEIN, 2007, p. 157).

sua atenção a problemas fundamentais concretos. Por conseguinte, Husserl elaborou o método fenomenológico, idôneo para tratar não só de questões lógicas, mas de todas as questões filosóficas (HUSSERL, 2005): “[...] e se foi fortalecendo nele mais e mais o convencimento de que é o método, o *único* que podia levar a um tratamento científico da filosofia [...]” (STEIN, 2007, p. 546)⁶.

Pela primeira vez, Husserl expressou esse convencimento no trabalho de “Logos” intitulado **A filosofia como ciência *stricta*** (1911), que abriu passo às alturas da problemática filosófica universal. Por conseguinte, as **Ideias relativas a uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica** (1913) forneceram uma exposição detalhada e concatenada de seu método, que fora continuada em importantes pontos nas **Meditações cartesianas** (1931). Dito por Edith Stein:

[...] um ponto importante para caracterizar a fenomenologia: na concepção de Husserl *não é distinta da filosofia em geral*, dado que proporciona a possibilidade de abordar todas as questões filosóficas; e no campo da *investigação estritamente científica*, no qual está fora de lugar todo arbítrio subjetivo, é um *campo de investigação infinito*, como toda ciência, de modo que um investigador tem que dar a mão a outro, uma geração a outra, para que o necessário trabalho se vá efetuando progressivamente. A tarefa da fenomenologia é colocar sobre um fundamento seguro todo procedimento científico, tal e como o exercitam as ciências positivas, porém também toda experiência precientífica sobre a qual se erige o procedimento científico, e inclusive toda atividade intelectual que reivindique racionalidade. Pois bem, a experiência precientífica e as ciências positivas trabalham com certos conceitos e princípios fundamentais que põem sem examiná-los. A filosofia tem que fazer objeto de investigação quando em outros lugares se dá por suposto como óbvio (STEIN, 2007, p. 547).⁷

Magistralmente, as **Investigações Lógicas** abordam esse trabalho para certos conceitos lógicos fundamentais. Na Investigação I, Husserl trata de “expressão e significação”, um problema que é de fundamental importância para a lógica e para a filosofia da linguagem, mas também para os estudos em teologia. De um modo

⁶ “[...] y se fue afianzando en él más y más el convencimiento de que es *el método*, el *único* que podía llevar a un tratamiento científico de la filosofía [...]” (STEIN, 2007, p. 546).

⁷ “[...] un punto importante para caracterizar la fenomenología: en la concepción de Husserl *no es distinta de la filosofía en general*, dado que proporciona la posibilidad de abordar todas las cuestiones filosóficas, y en el campo de la *investigación estrictamente científica*, en el que está fuera de lugar todo arbitrio subjetivo, es un *campo de investigación infinito*, como toda ciencia, de modo que un investigador tiene que dar la mano a otro, una generación a otra, para que el necesario trabajo se vaya efectuando progresivamente. La tarea de la fenomenología es colocar sobre un fundamento seguro todo procedimiento científico, tal y cómo lo ejercitan las ciencias positivas, pero también toda experiencia precientífica sobre la que se erige el procedimiento científico, y incluso toda actividad intelectual que reivindique racionalidad. Ahora bien, la experiencia precientífica y las ciencias positivas trabajan con ciertos conceptos y principios fundamentales que ponen sin examinarlos. La filosofía tiene que hacer objeto de investigación cuanto en otros lugares se da por supuesto cómo obvio (STEIN, 2007, p. 547).

característico do método fenomenológico parte do sentido das palavras, distingue cuidadosamente os diferentes significados que se atribui às palavras na linguagem habitual e, paulatinamente, vai adentrando nas coisas mesmas destacando um sentido preciso das palavras: este é um passo que resulta necessário, porque só podemos delimitar com precisão os significados das palavras se trazemos à clara doação intuitiva as coisas mesmas mentadas com as palavras. Por meio do sentido das palavras, as “coisas mesmas” com as quais há que acertar não são coisas individuais da experiência, senão algo universal: a “ideia” ou a “essência das coisas”. Por conseguinte, a visão que nos traz à doação essas coisas não é percepção e experiência sensível, mas um ato intelectual peculiar que Husserl caracteriza como “visão da essência” ou “intuição” (HUSSERL, 1985; 2005).

Nos dias atuais, um procedimento análogo ao que foi aplicado por Husserl a um problema lógico pode ser empregado para investigar os conceitos fundamentais de todas as ciências e os da vida concreta cotidiana. Nos seus escritos, Husserl nos revela, então, que a física trabalha com conceitos como matéria, força, espaço, tempo, etc., mas não investiga qual é propriamente o sentido dos termos. Do mesmo modo, a história trata de pessoas, povos, Estados, tratados, etc., porém dá por suposto como algo conhecido o que é uma pessoa, um povo, um Estado, um tratado, etc.. Hoje em dia, estes temas reclamam grandes e difíceis investigações teológicas, sendo que o método fenomenológico já demonstrou neles sua fecundidade e já exerceu uma duradoura influência sobre o funcionamento das correspondentes ciências: uma vez que aclarou a essência dos objetos com os quais uma ciência pode comprovar se o procedimento que esta emprega é adequado, encaminhando-se a pôr em relevo o essencial do campo em questão.

Nos últimos anos, a psicologia e as ciências humanas passaram por uma profunda transformação, sob a influência da fenomenologia. De acordo com Edith Stein, as mencionadas ciências são as que se ocupam de realidades vitais, de coisas com as quais damos continuamente na vida prática, e que, por isso, são importantes e interessantes também para o não teórico. Portanto, se a fenomenologia abriu um caminho para encontrar o rastro dessas coisas, teria que atrair amplos círculos de profanos na matéria muito mais intensamente do que as correntes filosóficas dominantes até então. Por este motivo, pode exercer uma forte influência sobre o espírito (*Geist*) da época. Nas palavras de Edith Stein:

Diferentemente das correntes do *neokantismo* ou do *criticismo* a fenomenologia se distinguia pelo fato de que não se orientava pelos métodos das ciências particulares, senão pelas coisas mesmas (para medir nelas o método): por ele se tem designado a mudança que ela produziu como *giro ao objeto*. Frente ao *empirismo*, que pretende apoiar-se em mera experiência sensível, distinguia-se como *ciência de essências*, e por essas duas razões aparecia como uma volta às mais antigas tradições: *Platão — Aristóteles — escolástica*. Porém, a neoescolástica franziu a testa ante a *intuição de essências*, cuja validez não se quis reconhecer (STEIN, 2007, p. 548).⁸

Historicamente, o mérito das **Investigações Lógicas** — um mérito reconhecido até mesmo por aqueles que não são simpáticos à fenomenologia — consiste na elaboração da “ideia da verdade absoluta” e do “conhecimento objetivo” correspondente a ela, submetendo à revisão profunda todos os relativismos da filosofia moderna: o naturalismo, o psicologismo e o historicismo. Na concepção de Husserl, o espírito encontra a verdade, não a engendra. E a verdade é eterna: quando a natureza humana muda, quando o organismo psíquico muda e quando o espírito dos tempos muda poderão mudar as opiniões dos homens, mas a verdade não muda (HUSSERL, 1968).

Na opinião de Edith Stein, isto significa um retorno às grandes tradições da filosofia; e não foi por acaso que:

[...] no acampamento dos atacados se escutou em seguida o grito de alarme: Isso é platonismo! Isso é aristotelismo! Isso é uma nova escolástica! (Exclamações que naqueles setores se consideravam já como uma refutação). Porém, desde então, entre os filósofos sérios a ideia do conhecimento objetivo é tida com muito apreço. Os kantianos tratam de demonstrar que também eles reclamam para si tal conhecimento. E ninguém quer ser já um psicologista (STEIN, 2007, 154).⁹

Evidentemente, o novo método revela uma peculiaridade que não permite subordiná-lo a nenhum dos grandes nomes do passado, ainda que, seguramente, este método tenha determinado a prática de todos os grandes filósofos, desde que no mundo se filosofa: seu caráter intuitivo (STEIN, 2007).

⁸ De las distintas corrientes del *neokantismo* o del *criticismo* la fenomenología se distinguía por el hecho de que no se orientaba por los métodos de las ciencias particulares, sino por las cosas mismas (para medir en ellas el método): por ello se ha designado el cambio que ella produjo como *giro ao objeto*. Frente al *empirismo*, que pretende apoyarse en mera experiencia sensible, se distinguía como *ciencia de esencias*, y por esas dos razones aparecía como una vuelta a las más antiguas tradiciones: *Platón — Aristóteles — escolástica*. Pero la neoescolástica frunció el ceño ante la *intuición de esencias*, cuya validez no se quiso reconocer (STEIN, 2007, p. 548).

⁹ [...] en el campamento de los atacados se escuchó en seguida el grito de alarma: ¡Eso es platonismo! ¡Eso es aristotelismo! ¡Eso es una nueva escolástica! (Exclamaciones que en aquellos sectores se consideraban ya como una refutación). Pero, desde entonces, entre los filósofos serios la idea del conocimiento objetivo si tiene en mucho aprecio. Los kantianos tratan de demostrar que también ellos reclaman para si tal conocimiento. Y nadie quiere ser ya un psicologista (STEIN, 2007, 154).

Do ponto de vista fenomenológico, a filosofia não é uma ciência dedutiva. Não deduz suas proposições, com ordem às leis da lógica — como fazem as matemáticas —, de um número determinado de axiomas, de princípios que por si mesmos não admitem demonstração de cadeias ininterruptas de provas. Por princípio, o número das verdades filosóficas é infinito e podem encontrar-se incessantemente novas verdades, sem que se deduzam, pela via da lógica, de verdades já conhecidas. Pode ser que alguém se sinta inclinado a ver o modelo deste método no método das ciências naturais, que pela via indireta — emergindo dos fatos proporcionados pela experiência sensível — chega a alcançar verdades universais. Mas, a filosofia não é uma ciência indutiva. Para Edith Stein:

A indução e a dedução podem estender-lhe, de certo modo, uma mão auxiliadora para obter seu material e expor seus resultados, porém seu instrumento específico é um procedimento “sui generis”, um *conhecer intuitivo* das verdades filosóficas, as quais em si mesmas são certas — “evidentes” — e não necessitam deduzir-se de outras (STEIN, 2007, p. 155).¹⁰

Nos escritos de Edith Stein, esta intuição e contemplação espiritual não devem ser confundidas com a intuição mística. Não é uma iluminação sobrenatural, senão um meio de conhecimento natural, como o é também a percepção sensível. Trata-se do meio de conhecimento específico das verdades ideais, como a percepção sensível é o meio de conhecimento específico das realidades do mundo material. Não é uma intuição mística, mas tem certa afinidade com ela. De certo modo, é sua cópia no âmbito do conhecimento natural. Evidentemente, com a formação sistemática e a aplicação do conhecimento intuitivo e com a sua acentuação teórica, a fenomenologia se afasta da filosofia kantiana e, às vezes, afasta-se da tradição aristotélico-tomista (STEIN, 2007).

Na fenomenologia, encontramos com alguns pontos de ligação com a filosofia de Platão (Grécia, 428/427 a.C. — Grécia, 348/347 a.C.) e com a orientação neoplatônica-agostiniana-franciscana dentro da filosofia e da teologia escolástica do Medievo. Mas a questão é: “como é possível que, apesar das radicais diferenças

¹⁰ La inducción y la deducción puede tenderle, en cierto modo, una mano auxiliadora para obtener su material y exponer sus resultados, pero su instrumento específico es un procedimiento “sui generis”, un *conocer intuitivo* de las verdades filosóficas, las cuales en sí mismas son ciertas — “evidentes” — y no necessitan deduzirse de otras (STEIN, 2007, p. 155).

entre a filosofia fenomenológica e a filosofia kantiana, chegue-se a encontrar, constantemente, uma vinculação entre ambas? [...]” (STEIN, 2007, p. 155)¹¹.

No idealismo de Husserl, evidentemente, isto tem seu sentido de ser. Na terminologia filosófica, o idealismo significa a concepção que admite uma dependência do mundo com respeito a uma consciência cognoscitiva. Por outra parte, **Ideias relativas a uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica** traz esta proposição: se suprimimos a consciência, então suprimimos o mundo. Hoje em dia, esta convicção idealista fundamental de Husserl vem adquirindo um significado cada vez mais central. Na opinião de Edith Stein, aí reside uma aproximação a Emmanuel Kant (Königsberg, 1724 — Königsberg, 1804) e uma diferença radical da filosofia católica, à qual lhe consta firmemente a independência ôntica do mundo. Para Edith Stein, esta concepção idealista encontrou seus primeiros adversários entre os discípulos de Husserl em Gotinga e também em Max Scheler, assim como nos denominados “investigadores de Munich”. Nas palavras de Edith Stein: “[...] o idealismo, segundo minha concepção, é uma convicção fundamental de caráter pessoal e metafísico; não é o resultado indiscutível de uma investigação fenomenológica [...]” (STEIN, 2007, p. 156)¹².

De acordo com Angela Ales Bello, uma dificuldade para estudar a fenomenologia de Husserl é que ele nunca chegou a escrever uma obra apresentando todo o seu percurso investigativo (ALES BELLO, 2006). Mas, os escritos de Husserl revelam que para compreendermos o “fenômeno” devemos percorrer um *méthodo*, que em teologia podemos designá-lo: “caminho”. Na língua grega, a palavra *méthodo* é formada por duas partes: *odos*, que significa estrada, e *meta*, que significa por meio de, através. Põe-se à nossa frente, então, a necessidade de percorrermos um caminho, sendo que essa é uma característica da história da filosofia no Ocidente, que sempre fez esse caminho para se chegar à compreensão do sentido das coisas — e, agora, das coisas mesmas. No método fenomenológico, o caminho se dá a dois passos:

¹¹ “¿Cómo es posible que, a pesar de las radicales diferencias entre la filosofía fenomenológica y la filosofía kantiana, llegue a encontrarse constantemente una vinculación entre ambas? [...]” (STEIN, 2007, p. 155).

¹² “[...] el idealismo, según mi concepción, es una convicción fundamental de carácter personal y metafísico; no es el resultado indiscutible de una investigación fenomenológica [...]” (STEIN, 2007, p. 156).

[...] o primeiro passo do método de Husserl é a redução à essência, que é captada imediatamente como intuição (análise da essência, da estrutura do sujeito humano), e que o segundo passo é a redução transcendental, através da análise das vivências [...] (ALES BELLO, 2004, p. 103).

Por esta via, a existência do Estado em Edith Stein — estudada à luz da fenomenologia — revelou uma Teologia Política da mais *stricta* objetividade.

Que é isto, então — a existência do Estado em Edith Stein?

Nos nossos dias, esta problemática abriu-nos um leque de possibilidades, dentre as quais está: estudar a existência do Estado em Edith Stein. Por ser a questão antropológica a preocupação fundamental de Edith Stein — em todos os períodos de seu pensamento: **fenomenológico** (1916 — 1923), **pedagógico-neotomista** (1922 — 1938) e **místico** (1938 — 1942) —, delineamos os objetivos específicos da presente pesquisa do seguinte modo: refletimos sobre a noção trinitária de pessoa humana: corpo-psique-espírito em Edith Stein, discutimos o fenômeno da vida associada e, finalmente, reclamamos um Estado — laico — que tenha na sua base uma “comunidade estatal”. Na opinião de MacIntyre, um dos primeiros passos a ser dado — de fundamental importância para o estudo da existência do Estado nos escritos de Edith Stein — é descobrir a história das etapas pelas quais passaram sua vida e seu pensamento (MACINTYRE, 2008).

No dia do Grande Perdão, em 12 de outubro de 1891:

[...] nasceu eu, Edith Stein, em Breslau, filha do falecido comerciante Siegfried Stein e de sua mulher Auguste (de nascimento Courant). Sou cidadã prussiana e judia. De outubro de 1897 à Páscoa de 1906 frequentei a Escola Viktoria (instituto estatal) de Breslau, e da Páscoa de 1908 à Páscoa de 1911, o instituto (sem grego), ao qual estava agregado e no qual realizei depois o exame de bacharelado. Em outubro de 1915 consegui, depois de superar um exame complementar de grego no Instituto São João de Breslau, o título de bacharel de um instituto em humanidades. Da Páscoa de 1911 à Páscoa de 1913 frequentei a Universidade de Breslau. Durante os quatro semestres seguintes estudei filosofia, psicologia, história e germanística na Universidade de Gotinga. Em janeiro de 1915 fui aprovada no exame de estado *pro facultate docendi* em propedêutica filosófica, em história e em alemão, também em Gotinga. No final desse semestre interrompi meus estudos e estive ocupada durante algum tempo no serviço da Cruz Vermelha. De fevereiro até outubro de 1916 substituí no instituto supracitado de Breslau um professor enfermo. Por conseguinte, mudei-me para Friburgo para trabalhar como assistente do professor Husserl. Quisera expressar aqui meu cordial agradecimento a todos aqueles que durante meu tempo de estudo me ofereceram estímulo e proteção; de maneira especial a alguns de meus professores e companheiros de estudo, graças aos quais me foi aberto o passo à filosofia fenomenológica: professor Husserl, doutor Reinach e a Sociedade Filosófica de Gotinga.

Edith Stein (STEIN, 2002, p. 524)¹³

No estudo da existência do Estado, interessa-nos o fato de Edith Stein ter recebido de sua família e de seus professores uma devoção patriótica à Alemanha Imperial. Mas, em 1914, seu conservadorismo inicial e respeito pelos ideais prussianos tradicionais já haviam sido questionados, primeiro por seu feminismo e mais tarde por sua assistência aos seminários de Max Lehmann — em Göttingen —, cujo constitucionalismo liberal a levou a defender posições distintas. Edith Stein não teve tempo para pensar por completo nas consequências que se extraíam das aulas de Lehmann antes que o começo da guerra de 1914 reforçara seu sentido da responsabilidade e sua convicção de que a causa do *Rechtsstaat* da Alemanha Imperial requeria uma lealdade incondicional (MACINTYRE, 2008).

Numa carta enviada a Roman Ingarden (Polônia, 1893 — Polônia, 1970), datada de 09 de fevereiro de 1917, escreve Edith Stein:

[...] nós não nos consumimos como simples células, senão que *podemos* tomar consciência de nossa relação com o todo ao qual pertencemos (inclusive creio que as tendências eficazes do desenvolvimento são experimentáveis) e submetemos livremente. Quanto mais viva e poderosa é esta consciência em um povo, tanto mais se configura em Estado, e esta configuração é uma organização. Estado é um povo consciente de si mesmo, que disciplina suas funções. Dado que, a meu parecer, o fortalecimento da consciência de si está unido a uma ascendente tendência de desenvolvimento, por isso contemplo a organização como um sinal de força interior e o povo (no tocante à sua formação, não, naturalmente, no que se refere às suas “disposições de caráter”) como o mais perfeito, o que geralmente é o Estado. E em uma consideração totalmente objetiva, creio poder dizer que desde Esparta e Roma nunca se deu uma consciência tão poderosa de Estado como na Prússia e no novo *Reich* alemão. Por isso,

¹³ [...] nascí yo, Edith Stein, en Breslau, hija del fallecido comerciante Siegfried Stein y de su mujer Auguste (de nacimiento Courant). Soy ciudadana prusiana y judía. Desde octubre de 1897 a Pascua de 1906 frecuenté la Escuela Viktoria (instituto estatal) de Breslau, y desde Pascua de 1908 a Pascua de 1911, el instituto (sin griego), que le estaba agregado y en el que realicé después el examen de bachiller. En octubre de 1915 logré, después de superar un examen complementario de griego en el Instituto San Juan de Breslau, el título de bachiller de un instituto en humanidades. Desde Pascua de 1911 hasta Pascua de 1913 frecuenté la Universidad de Breslau. Durante los cuatro semestres siguientes estudié filosofía, psicología, historia e germanística en la Universidad de Gotinga. En enero de 1915 aprobé el examen de estado *pro facultate docendi* en propedéutica filosófica, en historia y en alemán, también en Gotinga. A finales de ese semestre interrumpí mis estudios y estuve ocupada durante algún tiempo en el servicio a la Cruz Roja. Desde febrero hasta octubre de 1916 sustituí en el instituto arriba citado de Breslau a un profesor enfermo. A continuación me trasladé a Friburgo para trabajar como asistente del profesor Husserl.

Quisiera expresar aquí mi cordial agradecimiento a todos aquellos que durante mi tiempo de estudio me ofrecieron estímulo y protección; de manera especial a algunos de mis profesores y compañeros de estudio, gracias a los cuales me fue abierto el paso a la filosofía fenomenológica: profesor Husserl, doctor Reinach y la Sociedad Filosófica de Gotinga.

Edith Stein (STEIN, 2002, p. 524).

tenho por impossível que venhamos a sucumbir agora [...] (STEIN, 2002, pp. 569-570).¹⁴

Por conseguinte, em 6 de julho de 1918, vimos que o tom de Edith Stein mudou. Naquele momento ela escrevia à sua irmã Erna Stein:

[...] Envio-lhe um artigo de Rathenau para que vejas que sobre as perspectivas da guerra outras pessoas pensam pouco mais ou menos como eu. Certamente, às vezes, creio que há que se obter a ideia de que uma não venha a ver o fim da guerra. Por enquanto não há que desesperar-se. O que há que fazer é não limitar-se unicamente ao bocado de vida que abarca nossa vista, e muito menos àquilo que clarissimamente está na superfície. Pois, é muito seguro que nos encontramos em um ponto crítico dentro do desenvolvimento do espírito humano, e não há que queixar-se se a crise dura mais do que cada um em particular desejaria. Tudo que agora é tão horrível, e que eu, desde logo, não quero dissimular, é o espírito que deve ser superado. Porém, o novo espírito já está aí, sem lugar a dúvidas, terminará por impor-se [...]. O bem e o mal, o conhecimento e o erro estão mesclados em *todas* as partes, e cada um vê em si mesmo só o positivo e nos demais só o negativo, trate-se de povos como de partidos [...]. Em todo caso, a vida é demasiado complicada como para poder arremeter contra ela com um plano de melhora do mundo, por mais bem pensado que esteja, e como para poder impor dito plano como caminho a seguir, de forma definitiva e inequívoca [...] (STEIN, 2002, p. 631).¹⁵

Politicamente, revela-se significativo o fato de Edith Stein enviar à sua irmã Erna Stein um artigo de Walter Rathenau, identificando suas próprias opiniões sobre o começo da guerra com as de Rathenau, que se situava entre os judeus alemães mais influentes. Tratava-se de um personagem extraordinário que dirigia uma das duas

¹⁴ [...] nosotros no nos consumimos como simples células, sino que *podemos* tomar consciencia de nuestra relación con el todo, al que pertenecemos (incluso creo que las tendencias eficaces del desarrollo son experimentables) y someternos libremente. Cuanto más viva y poderosa es esta consciencia en un pueblo, tanto más se configura en Estado, y esta configuración es una organización. Estado es un pueblo consciente de sí mismo, que disciplina sus funciones. Dado que, a mi parecer, el fortalecimiento de la consciencia de sí está unido con una ascendente tendencia de desarrollo, por eso contemplo la organización como una señal de fuerza interior y el pueblo (en lo tocante a su formación, no, naturalmente, en lo referente a sus “disposiciones de carácter”) como lo más perfecto, lo que generalmente es el Estado. Y en una consideración totalmente objetiva, creo poder decir que desde Esparta y Roma nunca se há dado una consciencia tan poderosa de Estado como en Prusia y en el nuevo *Reich* alemán. Por eso tengo por imposible que vayamos a sucumbir ahora [...] (STEIN, 2002, pp. 569-570).

¹⁵ [...] Te envío un artículo de Rathenau para que veas que sobre las perspectivas de la guerra otras personas piensan poco más o menos como yo. Ciertamente, a veces, creo que hay que hacerse a la idea de que una no va a ver el fin de la guerra. Aún entonces no hay que desesperarse. Lo que hay que hacer es no limitarse únicamente al trocito de vida que abarca nuestra vista, es mucho menos a aquello que clasíamente está em la superficie. Pues es muy seguro que nos encontramos en un punto crítico dentro del desarrollo del espíritu humano, y no hay que quejarse si la crisis dura más de lo que cada uno en particular desearía. Todo lo que ahora es tan horrible, y que yo, desde luego, no quiero disimular, es el espíritu que debe ser superado. Pero, el nuevo espíritu está ya ahí y, sin lugar a dudas, terminará por imponerse [...]. Lo bueno y lo malo, el conocimiento y el error están mezclados en *todas* las partes, y cada uno ve en sí mismo sólo lo positivo y em los demás sólo lo negativo, trátese de pueblos como de partidos [...]. En todo caso, la vida es demasiado complicada como para poder arremeter contra ella con un plan de mejora del mundo, por bien pensado que esté, y como para poder imponer dicho plan como camino a seguir, de forma definitiva e inequívoca [...] (STEIN, 2002, p. 631).

firmas que dominavam a indústria elétrica da Alemanha, a *Allgemeine Elektrizitäts Gesellschaft* — AEG, sendo que também exercia grande influência sobre o setor financeiro. Em agosto de 1914, foi Walter Rathenau quem primeiro propôs e depois levou a cabo um plano para reconduzir toda a produção industrial à guerra e centralizar o controle de todas as matérias primas. Na opinião de Alasdair MacIntyre: “[...] No esforço para sustentar a guerra da Alemanha, quicá ninguém teve um papel tão importante” (MACINTYRE, 2008, p. 165)¹⁶.

Parece-nos que o patriotismo de Walter Rathenau não lhe impedia de ver com clareza os defeitos do Império alemão. Do ponto de vista de Alasdair MacIntyre, Walter Rathenau era um homem de amplíssima cultura liberal, que havia contribuído com a revista *Die Zukunft* de Maximilian Harden, uma revista que — ao menos em seu editorial — supôs a crítica mais persistente contra as pretensões do Império alemão. Na guerra, Walter Rathenau trabalhou ativamente para sustentar o esforço alemão, sendo que ao mesmo tempo em que o fazia foi dos primeiros a reconhecer qual era a finalidade da caída do regime imperial. Emergia, então, cinco dias após o Armistício de novembro de 1918, um novo partido político: o Partido Democrático Alemão — DDP, comprometido com a criação de uma república democrática e disposto a cooperar com os demais partidos que estivessem também comprometidos com dita causa, que fora dirigido por alguns intelectuais, tais como: Alfred Weber e o editor do *Berliner Tageblatt*, Theodor Wolf. Walter Rathenau encontrou aqui sua casa política (MACINTYRE, 2008).

Não podemos deixar de assinalar que algo semelhante ocorreu a Edith Stein. Rose Bluhme Guttmann, que havia estudado com ela em Göttingen, recorda como ambas trabalharam juntas para o Partido Democrático (HERBSTTRITH, 1985). Quando Hans Biberstein — que viria a ser cunhado de Edith Stein — regressou que sua prometida Erna Stein também tinha se afiliado ao Partido Democrático, assim como a mãe do próprio Hans Biberstein. Naquele momento, entendeu Edith Stein que a única alternativa que as eleições de 1919 apontavam era a adesão. Pois, como povo judeu, não se podia esperar mais nenhuma simpatia que estivesse além dos direitos políticos, ainda que sua própria devoção pela Alemanha Imperial tenha sobrevivido tanto ao fracasso como à abdicação do Imperador. Historicamente, as eleições às

¹⁶ “[...] En el esfuerzo por sustener la guerra de Alemanha, quizás nadie jugó un papel tan importante” (MACINTYRE, 2008, p. 165).

quais Edith Stein se refere foram as primeiras eleições nas quais as mulheres puderam votar (MACINTYRE, 2008).

Na política, Erna Stein e Edith Stein não seguiram seu primo Richard Courant até a esquerda, que era um socialdemocrata declarado. No turbulento período que seguiu à guerra havia sido um dos poucos oficiais propostos para ser eleitos nos Conselhos de Soldados e Trabalhadores que se constituíram, e continuou realizando discursos para o Partido Socialdemocrata, imaginando um futuro socialista para o país. De acordo com MacIntyre, o Partido Democrático centrou seu interesse na criação de novas instituições que permitiram participar todos os alemães em uma vida social e cívica comum, instituições que evitariam excluir da participação nenhum setor da Nação. Evidentemente, a ameaça de exclusão era a que se dirigia ao povo hebreu (MACINTYRE, 2008).

Não nos surpreende que, naquela época, Edith Stein — “como hebreia” — se viu obrigada a reconhecer que tinha interesses políticos. Dito por MacIntyre:

As expressões abertas de antisemitismo eram, durante a primeira década do século vinte, bastante menos aceitáveis entre as classes altas e educadas. De fato, era cada vez maior o desejo de assimilação na comunidade judia, o que viria a confirmar este dado. Em 1914, os judeus alemães não se diferenciavam de outros alemães em sua vontade patriótica de realizar sacrifícios pelo Reich. Sem dúvida, em 1918 a necessidade de um bode expiatório a quem culpar da derrota da Alemanha fez que o antisemitismo da direita, até então latente, chegara a fazer-se público de novo, de forma que o antisemitismo e a hostilidade da República de Weimar chegaram a considerar-se intimamente relacionados. Um dos efeitos mais nefastos disto foi o assassinato de Rathenau em 1922, sendo, todavia, ministro de assuntos exteriores (MACINTYRE, 2008, p. 166).¹⁷

Edith Stein, àquela altura, já havia redefinido suas posições políticas e se encontrava trabalhando em um extenso ensaio sobre o Estado. Possivelmente, redigiu-o entre 1920 e 1921, vindo a publicá-lo em 1925, no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung: Uma investigação sobre o Estado* (Eine

¹⁷ Las expresiones abiertas de antisemitismo eran, durante la primera década del siglo veinte, bastante menos aceptables entre las clases altas y educadas. De hecho, era cada vez mayor el deseo de asimilación en la comunidad judía, lo que venía a confirmar este dato. En 1914, los judíos alemanes no se diferenciaban de otros alemanes en su voluntad patriótica de realizar sacrificios por el Reich. Sin embargo, en 1918 la necesidad de un chivo expiatorio a quien culpar de la derrota de Alemania hizo que el antisemitismo de la derecha, hasta entonces latente, llegara a hacerse público de nuevo, de forma que el antisemitismo y la hostilidad de la República de Weimar llegaron a considerarse intimamente relacionados. Uno de los efectos más nefastos de esto fue el asesinato de Rathenau en 1922, siendo todavía ministro de asuntos exteriores (MACINTYRE, 2008, p. 166).

Untersuchung über den Staat). Este ensaio depende — até certo ponto — de conceitos e distinções elaborados com maior profundidade em um texto intitulado **Indivíduo e comunidade** (*Individuum und Gemeinschaft*), que constituiu uma parte de seu trabalho para a *Habilitationsschrift*, mas que também pode ser lido como um trabalho de investigação independente. Trata-se de um texto filosófico, não comprometido com as questões políticas do momento.

Em 1917, Edith Stein falou do Estado como forma que toma o povo (*Volk*) quando organiza sua vida. Por outra parte, em **Uma investigação sobre o Estado**, Edith Stein distingue claramente povo e Estado. De acordo com Edith Stein, um povo pode sobreviver e inclusive florescer sem necessidade de Estado; um Estado pode sobreviver e florescer como Estado para um determinado número de povos. Não é necessária nenhuma homogeneidade nem ética nem cultural para sustentar os vínculos políticos e os propósitos comuns que se requer para a existência de um Estado. Por conseguinte, Edith Stein mantém que o Estado não pode ser compreendido nem em termos de “comunidade” (*Gemeinschaft*) nem de “sociedade” (*Gesellschaft*). Para a autora, os propósitos do Estado não são nem os da comunidade nem os das associações que servem a fins externos e precedentes, e a situação do cidadão para ela é agora diferente. Portanto, o que diferencia o Estado de outras formas de associação é a soberania — *condicio sine qua non* do Estado — e para que o Estado se defina a si mesmo como soberano os cidadãos devem considerá-lo livremente como soberano. Por sua vez, o Estado deve reconhecer que os cidadãos são livres, o que significa que o exercício de sua soberania deve ser limitado. Evidentemente, soberania não equivale a autossuficiência (STEIN, 2005).

Para manter a soberania do Estado, necessita-se de que os cidadãos a reconheça de forma permanente, um reconhecimento que deriva dos acordos compartilhados subjacentes expressos em fins comuns compartilhados ou na direção até tais fins. Existe, portanto, uma relação entre a estabilidade política e os valores da comunidade, se bem que o tipo de comunidade que se requer não é a do simples povo. O Estado não descansará no acordo, senão no uso da força coercitiva, onde exista pouco ou nada em comum entre, por uma parte, os fins perseguidos e os valores definidos pelo Estado e, por outra parte, os fins e os valores que informam a vida comunitária a seus cidadãos. Ser soberano é ter tanto autoridade como poder para elaborar, interpretar e fazer cumprir leis. Para Edith Stein, a legislação tem como fim servir ao bem comum. Temos uma concepção do direito e das normas eternas e

imutáveis que o informam que são válidas para todo tempo e lugar. Não nos resta dúvida, então, de que as leis positivas promulgadas e impostas pelo Estado variam de um Estado a outro (STEIN, 2005).

Nos escritos de Edith Stein, o Estado revela-se uma unidade abstrata, que atua e sofre na medida em que atuam e sofrem os agentes individuais por meio de cujas ações se cumprem as funções do Estado, e são precisamente suas ações as que respeitam ou infringem normas e valores. O Estado é uma pessoa — que possui um corpo (*Leib*), uma psique (*Seele*) e um espírito (*Geist*) — e um ator, e o é na medida em que atuam em seu nome as pessoas individuais que têm autoridade para fazê-lo. O Estado — justo ou injusto — defende-se daqueles aos quais deveria proteger ou que violam suas obrigações até os mesmos, e pode ser escrupuloso ou atuar com falta de escrúpulos em suas relações com outros Estados, se as pessoas particulares dotadas de autoridade assim o fazem. Por este motivo, os predicados morais só se aplicam ao Estado na medida em que se aplicam às pessoas particulares. Edith Stein não é contratualista. Não defende a classe de posição liberal conforme a qual o Estado seria neutro e imparcial entre as concepções rivais da vida moral e, o mais importante de tudo, rechaça o papel histórico que se tem reservado ao Estado filósofos como Fichte e Hegel (STEIN, 2005).

Historicamente, o Estado possui uma moral, mas é a história de indivíduos trabalhando pelo Estado, de tal modo que as liberdades outorgadas pelo Estado e o papel que desempenha o direito se fundamentam na ação livre dos indivíduos que as fazem existirem e as sustentam. Evidentemente, o crescimento em liberdade não é o único índice pelo qual deve ser julgado o progresso histórico de um Estado. De fato, as instituições do Estado mostram o caráter moral tanto do Estado como de seus cidadãos por meio da abertura a todo um âmbito de valores. Não parece, por conseguinte, que na explicação de Edith Stein tenha lugar para nenhuma *raison d'état* que justifique ações — moralmente injustificadas — de agentes do Estado alegando a autoridade que o Estado lhes confere (STEIN, 2005).

Podemos dizer, então, que em **Uma investigação sobre o Estado**, as normas e os valores éticos se revelam uma tela sem coser. Para Edith Stein, o significado (*Sinn*) do Estado é realmente a realização dos valores (STEIN, 2005). Do ponto de vista de MacIntyre, com essa afirmação Edith Stein delineia uma questão de fundamental importância, uma vez que não existe nenhum Estado no mundo moderno — e a história subsequente da República de Weimar confirma com força este fato —

que possa garantir os princípios do direito e a liberdade para seus cidadãos, a menos que esteja preparado para levar a cabo modos de atuação que mostrem aos cidadãos o erro de buscar exclusivamente seus fins individuais. Por conseguinte, existe como mínimo um exemplo para afirmar que a moralidade do Estado não pode ser idêntica nem derivar da moral das pessoas individuais. Se isto fosse assim, então alguém que mantém a posição moral de Edith Stein ver-se-ia obrigado a ter uma relação mais ambígua inclusive com um Estado Democrático do que esta autora parece haver reconhecido (MACINTYRE, 2008).

Para Edith Stein, os valores e as normas que têm que encontrar expressão na existência do Estado são seculares. O Estado — ente soberano, guardião da liberdade do seu povo para a prática religiosa — é uma coisa, a religião, evidentemente, é outra. Evidentemente, a Igreja deve respeitar e cumprir as leis do Estado, desde que estas sejam compatíveis com a Lei Divina. Por outra parte, se as leis do Estado forem de encontro com a Lei Divina, resta à Igreja desobedecê-las. Na existência do Estado, caso venha a ocorrer conflitos entre os crentes e o Estado, este último deve equilibrar — prudentemente — a consciência dos cidadãos e sua própria autoridade soberana. Por esta via, Edith Stein rompe com as atitudes prussianas tradicionais, revelando uma mudança em sua visão política entre 1912 e 1917, aparentemente independente de suas mudanças pessoais no que diz respeito à religião. Nas palavras de MacIntyre: “[...] ao mesmo tempo, algumas das questões que Stein delineava sobre política estavam intimamente relacionadas com as quais se delineava sobre religião” (MACINTYRE, 2008, p. 170)¹⁸.

Nos escritos de Edith Stein, vimos que o que mais a preocupou foi definir a possibilidade da mútua comunicação entre seres humanos. Dito em outros termos: o modo com o qual se estabelece a “comunidade”. Isto era para Edith Stein muito mais do que uma preocupação teórica — contratualista. Pertencer a uma comunidade era uma necessidade pessoal, algo que afetava vitalmente a sua identidade.

No ano de 1933, Edith Stein escreveu uma carta ao Papa Pio XI:

Santo Padre!

Como filha do povo hebreu, que, pela graça de Deus, durante onze anos sou também filha da Igreja católica, atrevo-me a expor perante o Pai da Cristandade o que oprime milhões de alemães.

Durante semanas, vemos suceder acontecimentos na Alemanha que soam como escárnio de toda justiça e humanidade, por não falar do amor ao

¹⁸ “[...] al mismo tiempo, algunas de las cuestiones que Stein se planteaba sobre política estaban íntimamente relacionadas con las que se planteaba sobre religión” (MACINTYRE, 2008, p. 170).

próximo. Durante anos, os chefes nacional-socialistas vêm pregando o ódio aos hebreus. Depois de tomar o poder governamental em suas mãos e armado seus aliados — entre eles identificados elementos criminais — já apareceram os resultados dessa sementeira do ódio. Recentemente, o próprio Governo admitiu o fato de que houve excessos, porém não podemos ter uma ideia da amplitude destes fatos, porque a opinião pública está amordaçada. Porém, julgando pelo que eu venho saber por informações pessoais, de nenhum modo se trata de casos isolados. Sob a pressão de vocês do estrangeiro, o regime passou a métodos “mais suaves”. Deu-se o slogan de que não se deve “tocar um fio de cabelo de qualquer hebreu”. Porém, com sua declaração de boicote leva muitos hebreus ao desespero; porque com esse boicote rouba dos homes sua mera subsistência econômica, sua honra de cidadãos e sua pátria. Por notícias privadas, eu tomei conhecimento na última semana de cinco casos de suicídio por causa destas perseguições. Estou convencida de que se trata só de uma mostra que trará muito mais sacrifícios. Pretende-se justificar com o lamento de que os infelizes não tem suficiente força para suportar seu destino. Porém, a responsabilidade cai em grande parte sobre os que os levaram tão longe. E também cai sobre aqueles que guardam silêncio acerca disto.

Tudo o que tem acontecido e, todavia, sucede diariamente vem de um regime que se diz “cristão”. Durante semanas, não só os hebreus, senão milhares de autênticos católicos na Alemanha, e creio que no mundo inteiro, esperam e confiam em que a Igreja de Cristo levante a voz para pôr término neste abuso do nome de Cristo. Essa idolatria da raça e do poder do Estado, com a qual dia-a-dia se esmaga por rádio às massas, acaso não é uma patente heresia? Não é a guerra de extermínio contra o sangue hebreu um insulto à Sacratíssima Humanidade de Nosso Redentor, à Santíssima Virgem e aos apóstolos? Não está tudo isto em absoluta contradição com o comportamento de Nosso Senhor e Salvador, que ainda na Cruz rogou por seus perseguidores? E não é isto uma negra manha na crônica deste Ano Santo que deveria ser um ano de paz e de reconciliação?

Todos nós os que somos fiéis filhos da Igreja e que consideramos com olhos abertos a situação na Alemanha teremos o pior para a imagem da Igreja se se mantiver o silêncio por mais tempo. Somos também da convicção de que ao longo do tempo esse silêncio de nenhuma maneira poderá obter a paz com o atual regime alemão. A luta contra o catolicismo se levará por um tempo em silêncio, e por agora com formas menos brutais que contra o judaísmo, porém não será menos sistemática. Não falta muito para que logo, na Alemanha, nenhum católico possa ter cargo algum se antes não se entregar incondicionalmente ao novo curso.

Aos pés de Sua Santidade pede a Bênção Apostólica (STEIN, 2003, pp. 30-11).¹⁹

¹⁹ ¡Santo Padre!

Como hija del pueblo judío, que, por la gracia de Dios, desde hace once años es también hija de la Iglesia católica, me atrevo a exponer ante el Padre de la Cristandad lo que oprime a millones de alemanes. Desde hace semanas vemos sucederse acontecimientos en Alemania que suenan a burla de toda justicia y humanidad, por no hablar del amor al prójimo. Durante años los jefes nacional-socialistas han predicado el odio a los judíos. Después de haber tomado el poder gubernamental en sus manos y armado a sus aliados — entre ellos a señalados elementos criminales — ya han aparecido los resultados de esa siembra del odio. Hace poco el mismo Gobierno ha admitido el hecho de que ha habido excesos, pero no nos podemos hacer una idea de la amplitud de estos hechos, porque la opinión pública está amordazada. Pero a juzgar por lo que he venido a saber por informaciones personales, de ningún modo se trata de casos aislados. Bajo presión de voces del extranjero, el régimen ha pasado a métodos “más suaves”. Ha dado la consigna de que no se debe “tocar ni un pelo a ningún judío”. Pero con su declaración de boicot lleva a muchos a la desesperación, porque con ese boicot roba a los hombres su mera subsistencia económica, su honor de ciudadanos y su pátria. Por noticias privadas he conocido en la última semana cinco casos de suicidio a causa de estas persecuciones. Estoy convencida de que se trata sólo de una muestra que traerá muchos más sacrificios. Se pretende justificar con el lamento de que los infelices no tienen suficiente fuerza para

Historicamente, encontramos duas fontes originárias — inter-relacionadas — das quais jorrou a justificativa — social, científica, institucional e pessoal — do estudo da existência do Estado em Edith Stein: a carta enviada ao Papa Pio XI e a vida — concreta — de Edith Stein. Nos dias de hoje, assusta-nos — e tememos o desespero — um modo de conceber e de fazer teologia que deixe teólogos — e instituições — de joelhos, de olhos vedados, sem anunciarem e denunciarem uma noção moderna — contratualista — de Estado que vem tornando cada vez mais “plástica” a intersubjetividade humana. Teólogo: “[...] Levanta-te e vem para o meio (político) [...]” (Luc 6, 8). Por esta razão, justificamos, então, uma Teologia Política para os nossos dias que recoloque — à luz dos escritos de Edith Stein — a pergunta fundamental do sentido do ser em circunstâncias concretas do Estado.

Por ser hebreia, Edith Stein foi deportada — em 02 de agosto de 1942 —, juntamente com a sua irmã Rosa Stein e muitos outros hebreus dos Países Baixos para o campo de concentração de Auschwitz-Birkenaw, onde com eles encontrou a morte nas câmaras de gás — em 09 de agosto de 1942. No dia 01 de maio de 1987, na cidade de Colônia (Alemanha) — durante uma visita pastoral —, o Papa João Paulo II proclamou beata Edith Stein. Na Praça de São Pedro (Roma) — a onze anos de distância — o Sumo Pontífice apresentou solenemente esta eminente filha de Israel e filha fiel da Igreja como Santa perante o mundo inteiro.

Nos nossos dias, o interesse pelo pensamento de Edith Stein no estudo da existência do Estado não se reduz à relação com os seus últimos anos de vida. Historicamente, suas investigações revelam o delineamento de questões teológicas

suportar su destino. Pero la responsabilidad cae en gran medida sobre los que lo llevaron tan lejos. Y también cae sobre aquellos que guardan silencio acerca de esto. Todo o que ha acontecido y todavía sucede a diario viene de un régimen que se llama “cristiano”. Desde hace semanas, no solamente los judíos, sino miles de auténticos católicos en Alemania, y creo que en el mundo entero, esperan y confían en que la Iglesia de Cristo levante la voz para poner término a este abuso del nombre de Cristo. ¿Esa idolatría de la raza y del poder del Estado, con la que día a día se machaca por radio a las masas, acaso no es una patente herejía? ¿No es la guerra de exterminio contra la sangre judía un insulto a la Sacratísima Humanidad de Nuestro Redentor, a la Santísima Virgen y a los apóstoles? ¿No está todo esto en absoluta contradicción con el comportamiento de Nuestro Señor y Salvador, quien aún en la Cruz rogó por sus perseguidores? ¿Y no es esto una negra mancha en la crónica de este Año Santo que debería ser un año de paz y de reconciliación?

Todos los que somos fieles hijos de la Iglesia y que consideramos con ojos despiertos la situación en Alemania nos tenemos lo peor para la imagen de la Iglesia si se mantiene el silencio por más tiempo. Somos también de la convicción de que a la larga esse silencio de ninguna manera podrá obtener la paz con el actual régimen alemán. La lucha contra el catolicismo se llevará por un tiempo en silencio, y por ahora con formas menos brutales que contra el judaísmo, pero no será menos sistemática. No falta mucho para que pronto, en Alemania, ningún católico pueda tener cargo alguno si antes no se entrega incondicionalmente al nuevo rumbo. A los pies de Su Santidad pide la Bendición Apostólica (STEIN, 2003, pp. 30-11).

cruciais que, todavia, permanecem em aberto até os dias de hoje, de modo especial no que diz respeito à existência do Estado. Na época de Edith Stein, para tais questões, evidentemente, já existiam movimentos e posições filosóficas — e teológicas — de grande influência, tanto na Alemanha como em outras partes do mundo: a fenomenologia de Edmund Husserl, as posições adotadas por Martin Heidegger em **Ser e Tempo** (*Sein und Zeit*, 1927) e o tomismo das décadas de 20 e 30. Na opinião de MacIntyre, Edith Stein não foi a única intelectual que levantou tais questões, sendo que a importância de seus escritos quiçá seja mais clara ao comparar tanto sua vida como suas investigações com as de alguns de seus contemporâneos, inclusive a pensadores tão diversos como Frank Rosenzweig, Gyorgy Lukács, Roman Ingarden e Hans Lipps (MACINTYRE, 2008).

Em visto do exposto, por ser uma pesquisa qualitativa de levantamento bibliográfico, reunimos no presente estudo: os escritos de Edith Stein, as Sagradas Escrituras, o que disse Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Franz Brentano e Edmund Husserl, juntamente como os comentários de Angela Ales Bello e Alasdair MacIntyre e as pesquisas atuais sobre o Estado. Para tanto, ordenamos, comparamos e examinamos. “Pesquisar”, então, significou: “[...] ter uma interrogação e andar em torno dela, em todos os sentidos, sempre buscando todas as suas dimensões e, andar outra vez e outra ainda, buscando mais sentido, mais dimensões, e outra vez [...]” (MARTINS, s/d, *apud* BICUDO, 1997, p. 24).

No capítulo I, refletimos sobre a questão fundamental do sentido do ser, que nos re-conduziu ao “primeiro ser”: o ser em pessoa, e mais do que isto: em Três pessoas — a Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo — o ser eterno. Ser pessoa humana — o eu consciente e livre — quer dizer: possuir um corpo vivente (*Leib*), uma psique (*Seele*) e um espírito (*Geist*) — o ser finito: um ser criado, à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26-27), que não constitui fundamento de si mesmo.

No capítulo II, mostramos que nós vivemos de modo individual, mas ligados a uma estrutura universal. Por meio do ato *sui generis* da “entropatia” ou “empatia” (*Einfühlung*), vivenciamos o “eu”, o “outro” — via de acesso ao “Outro”: um *mysterium tremendum* — e o “nós”. Mas, como acontecem os “encontros” entre as pessoas humanas? No presente estudo, apontamos três possibilidades, à luz dos escritos de Edith Stein: massa, sociedade e comunidade, sendo esta última a morada do ser pessoa humana.

No capítulo III, reclamamos um Estado que tenha na sua base uma comunidade — e não um “contrato social”, como proclama o Estado Moderno —, que possa constituir-lo como “comunidade estatal”. Na visão orgânica do Estado — pessoa jurídica —, Edith Stein identifica os aspectos espiritual (soberania), psíquico (povo) e corpóreo (território), sustentando que o Estado necessita de um solo do mesmo modo que uma pessoa humana carece de um corpo para viver. Na comunidade estatal, a soberania — *condicio sine qua non* — está para o Estado assim como a liberdade está para a pessoa humana.

1 SER PESSOA HUMANA: CORPO-PSIQUE-ESPÍRITO

O ser humano é um ser que possui um corpo, uma alma e um espírito. Enquanto o homem é, por sua própria essência, espírito, sai de si mesmo com sua “vida espiritual” e entra em um mundo que se abre a ele, sem perder nada de si mesmo. Exala não só sua essência — como todo produto real — de uma maneira espiritual, expressando-se ele mesmo em seus atos inconscientes, senão que ademais atua pessoal e espiritualmente. A alma humana *enquanto* espírito eleva-se em sua vida espiritual acima de si mesma. Porém, o espírito humano está condicionado pelo que lhe é superior e inferior: está imerso em um produto material que o anima e forma em vista de sua forma corporal (*Leibgestalt*). A pessoa humana é levada e abarcada por isto. Sua vida espiritual se eleva de um fundo obscuro, sobe como uma chama de círio brilhante, porém nutrida por uma matéria que não brilha. E ela brilha sem ser absolutamente luz: o espírito humano é visível para si mesmo, porém não é de todo transparente; pode iluminar outra coisa sem atravessá-la por completo [...] (STEIN, 1996, pp. 379-380).²⁰

Nos dias atuais, os estudos em “ciências humanas” — outrora, “ciências do espírito” — tendem a multifacetarem o ser humano e estudá-lo isoladamente, o que não tem abarcado a questão fundamental do sentido do ser pessoa humana: um ser que possui um corpo (*Leib*), uma psique (*Seele*) e um espírito (*Geist*). Nas palavras de Angela Ales Bello: “A Sociologia, a História, o Direito são *ciências do espírito*, mas em geral não se sabe o que é a sociedade, o que significa ‘direito’, o que é o aspecto intersubjetivo e o ético, o que são as relações humanas [...]” (ALES BELLO, 2006, p. 15). Por esta via, uma Teologia Política — preocupada com a existência do Estado — não pode se constituir, efetivamente, sem a apreensão adequada do que vem a ser a pessoa humana em suas dimensões corpórea, psíquica e espiritual em relação com o Outro: um *mysterium tremendum*, que se torna conhecido quando Ele se digna a revelar a si mesmo — a si mesma — à humanidade (TUTU, 2012).

Não é notável que, na parábola do Bom Samaritano, Jesus Cristo não dê uma resposta direta à pergunta: “[...] E quem é meu próximo? [...]” (Lc 10, 29)? Decerto, ele poderia ter compilado uma lista de pessoas a quem o escriba poderia amar como a ele mesmo, assim como exigia a lei. Mas Jesus Cristo não faz isto; ao contrário, ele

²⁰ El ser humano es un ser que posee un cuerpo, un alma y un espíritu. En cuanto el hombre es espíritu según su esencia, sale de sí mismo con su “vida espiritual” y entra en un mundo que se abre a él, sin perder nada de sí mismo. *Exhala* no sólo su esencia - como todo producto real - de una manera espiritual expresándose él mismo en forma inconsciente, sino que además actúa personal y espiritualmente. El alma humana *en cuanto* espíritu se eleva en su vida espiritual por encima de sí misma. Pero El espíritu humano está condicionado por lo que le es superior e inferior: está imerso en un producto material que él anima y forma en vista de su forma corporal (*Leibgestalt*). La persona humana lleva y abarca por ellos. Su vida espiritual si eleva de un fondo oscuro, sube como una llama de círio brillante pero nutrida por una materia que no brilla. Y brilla ella sin ser absolutamente luz: el espíritu humano es visible para sí mismo, pero no es del todo transparente; puede iluminar otra cosa sin atravesarla enteramente [...] (STEIN, 1996, pp. 379-380).

conta uma história. Na opinião de Desmond Tutu, é como se Jesus quisesse — dentre outras coisas — ressaltar que a vida associada é um pouco mais complexa do que nos damos conta, evidentemente (TUTU, 2012).

Na época de Jesus Cristo, os samaritanos eram uma população que provinha da união entre os colonizadores assírios e as mulheres israelitas que não haviam sido deportadas para a Assíria após a destruição do reino do Norte (721 a.C.). Ao retornarem do exílio da Babilônia (537 a.C.), os judeus os excluíram do “povo eleito” e não lhes permitiram tomar parte na construção do templo, devido à sua origem impura e à sua observância pouco estrita da religião judaica. Evidentemente, era proverbial o antagonismo entre o templo judeu e o templo de Jerusalém e o centro de culto samaritano do Garizim. De fato, o ódio entre os dois povos cresceu quando, entre os anos 6 e 9 d.C., na véspera das festas da Páscoa, uma multidão de samaritanos espalhou pelo templo ossos de mortos, deixando-o impuro para qualquer celebração (PAGOLA, 2011). Nos nossos dias, parece que nos empobrecemos em atitudes de “solidariedade”, fruto de uma política de “competitividade” que o Estado moderno produziu sob o enfoque de um “contrato social” — que tem se revelado excludente.

Decerto, Deus — na tradição teológica cristã — criou a todos — não só os cristãos — à sua imagem, em nós investindo valor infinito, e que foi com toda a humanidade que Deus estabeleceu a aliança, retratada pela aliança com Noé quando Deus prometeu que não tornaria a destruir sua criação com água. Decerto, podemos celebrar que a palavra eterna — o Logos de Deus — ilumina a todos que nascem neste mundo. No discurso do Areópago, Paulo fala sobre como Deus criou todos os seres humanos de um só e como deu a todos o chamado, a fome pelas coisas divinas de modo que todos buscassem a deus e talvez o encontrassem, acrescentando que Deus não está distante, uma vez que todos nós respiramos, movemo-nos e n’Ele vivemos (At 17, 22-31). Dirigindo-se aos pagãos, Paulo declara que somos todos rebentos de Deus (TUTU, 2012).

Evidentemente, o dito de Jesus Cristo: “[...] Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vai ao Pai a não ser por mim” (Jo 14, 6), não precisa ser interpretado como se estivesse se referindo apenas ao **Logos Encarnado**, pois também houve o **Logos Preexistente**, como atesta o Evangelho de João: “No princípio era o Verbo e o Verbo era Deus [...]” (Jo 1,1). Isto implica dizer que o *Logos* anterior ao encarnado servia para conduzir as pessoas ao conhecimento de Deus, uma atitude reveladora que antecede o Cristianismo — e à Cristandade. Não é obvio que Deus — em

diversas épocas e de diferentes modos — tenha falado com os pais do passado por intermédio dos profetas (Hb 1,1)?

Deus se alegra por ver que sua criatura: a pessoa humana — “[...] que possui um corpo, uma alma e um espírito [...]” (STEIN, 1996, p. 379)²¹ — avança na ciência, na arte, na filosofia, na teologia, a psicologia, no direito, *etc.*, apreendendo com habilidade cada vez maior a verdade, a beleza e a bondade que emanam de Deus. No estudo da existência do Estado, nós devemos partilhar a alegria divina, celebrando que tenham existido pessoas como Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Franz Brentano, Edmund Husserl, Edith Stein e outros, que — no tocante à questão fundamental do sentido do ser — nos conduziu ao ser que é o autor e a imagem primitiva de todo ser finito, que se deu à humanidade como o ser em *pessoa* (*prósopon*); e mais do que isto: como o ser em Três pessoas — Pai, Filho e Espírito Santo — a Trindade.²² No dizer de Edith Stein:

[...] Se o Criador é imagem primitiva da criação, não se deve encontrar na criação uma imagem, ainda que distante, da unidade trinitária do ser primeiro? Partindo daí, não seria possível chegar à compreensão mais profunda do ser finito? (STEIN, 1996, p. 371).²³

Edith Stein, em **Ser Finito e Ser Eterno**: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser (*Endliches und Ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, escrito em 1936)²⁴, desde o princípio, dedica-se a duas noções fundamentais em Aristóteles (Grécia, 384 a.C. — Grécia, 322 a.C.) e São Tomás de Aquino (Itália, 1225 — Itália, 1274): *o ser em potência e o ser em ato*. Na introdução à primeira parte, situa-se Edith Stein na tradição de Santo Agostinho (Tagaste, 354 — Hipona, 430) e, por acaso, cartesiana — sem que seja cartesiano seu pensamento: a presença do *eu*;

²¹ “[...] que posee un cuerpo, un alma y un espíritu [...]” (STEIN, 1996, p. 379).

²² Pergunta-se, então: Que é o ser? Para Edith Stein, o ser não pode ser definido, pois é algo que se pressupõe em toda definição, pois é algo que se contém em cada palavra e em cada sentido de uma palavra; capta-se com todo o que é captado, e está contido no captar mesmo. Pode-se indicar unicamente diferenças do ser e do ente (STEIN, 2007).

²³ [...] Si el Creador es la imagen primitiva de la creación, ¿no se debe encontrar en la creación una imagen, aunque lejana, de la unidad trinitaria del ser primero? Y de allí, ¿no sería posible llegar a la comprensión más profunda del ser finito? (STEIN, 1996, p. 371).

²⁴ Na primeira parte de **Ser Finito e Ser Eterno**: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser *ser finito* revela-se como o desdobramento de um juízo; o ser essencial (*esse essentialiae*) é um desdobramento intemporal que independe da oposição da potência e do ato; o ser existencial (*esse existentialiae*) é um desdobramento pelo qual uma forma essencial passa da potência ao ato no espaço e no tempo. Na segunda parte, esta autora trata do *Ser Eterno*, dos vestígios e das imagens da Trindade no mundo. Finalmente, Edith Stein reflete sobre o sentido e fundamento do ser individual — ligando-o à forma dos seres e não à sua matéria como faz a escola tomista — e da personalidade do homem e do anjo, vindo a concluir a presente obra com uma perspectiva sobre o corpo místico de Jesus Cristo (STEIN, 1996).

mas não de um eu abstrato, senão de um eu *vivente*, o que a aproxima do pensamento agostiniano. Os principais temas que Edith Stein analisa na presente obra se iniciam com uma descrição detalhadíssima do *eu vivente*. No que diz respeito à questão do sentido do ser, Edith Stein se aproxima, em partes, de Platão (Grécia, 428/427 a.C. — Grécia, 348/347 a.C.), quando nos conduz ao reino das essências, reminiscências das formas platônicas, ainda que não empregue nem os termos platônicos ideia e forma.

Por esta via, Edith Stein quando nos remete sucessivamente ao ser, à essência, à matéria, à forma, diz que Deus é sua Unidade e Trindade; seu tema é o *da essência enquanto mistério*, pois próxima a Santo Agostinho pode compreender que estas essências dependem do arquétipo do **Logos Divino**, posto que em Deus estão os arquétipos de todas as coisas. Deus — *o ser em si*, eterno — é incomunicável. Deus — presente inteiramente vivente, sem começo e nem fim, sem lacunas nem obscuridades — é *o ser em pessoa*. Deus é plenitude absoluta. Para Edith Stein, a humanidade pode aproximar-se da divindade, mas só em parte e, antes de tudo, mediante a experiência mística. Edith Stein, frequentemente, apoia-se nos Salmos e em São João Evangelista (STEIN, 1996).

No cárcere (Toledo — 1578), escreveu São João da Cruz sobre o Evangelho *In Principio Erat Verbum* — acerca da Santíssima Trindade:

No principio morava
o Verbo, e em Deus vivia,
nele sua felicidade
infinita possuía.
O mesmo verbo Deus era,
e o princípio se dizia.
Ele morava no princípio,
e princípio não havia.
Ele era o mesmo princípio;
por isso dele carecia.
O Verbo se chama Filho,
pois do princípio nascia.
Ele sempre o concebeu,
e sempre o conceberia.
Dá-lhe sempre sua substância
e sempre a conservaria.
E assim, a glória do Filho
é a que no Pai havia;
e toda a glória do Pai
no seu Filho a possuía.
Como amado no amante
um no outro residia,
e esse amor que os une,
no mesmo coincidia

com o de um e com o de outro
em igualdade e valia.
Três pessoas e um amado
entre todos três havia;
e um amor em todas elas
e um só amante as fazia,
e o amante é o amado
em que cada qual vivia;
que o ser que os três possuem,
cada qual o possuía,
e cada qual deles ama
à que este ser recebia.
Este ser é cada uma,
e este só as unia
num inefável abraço
que se dizer não podia.
Pelo qual era infinito
o amor que os unia,
porque o mesmo amor três têm,
e sua essência se dizia:
que o amor quanto mais uno, tanto mais amor fazia.

(JOÃO DA CRUZ, *Poesias*, 9)

Evidentemente, todo o caminho que desenvolvem as **Poesias** de São João da Cruz é um dom que conduz à divindade, já que a humanidade é *a porta pela qual o Verbo de Deus entrou na criação* (STEIN, 1996).

No livro do Êxodo está escrito que Moisés disse a Deus:

[...] “Quando eu for aos israelitas e disser: ‘O Deus de vossos pais me enviou até vós’; e me perguntarem: ‘Qual é o seu nome?’, que direi?” Disse Deus a Moisés: “Eu sou aquele que é.” Disse mais: “Assim dirás aos israelitas: ‘EU SOU me enviou até vós’.” Disse Deus ainda a Moisés: “Assim dirás aos israelitas: ‘Iahweh, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó me enviou até vós. É o meu nome para sempre, e é assim que me invocarão de geração em geração (Ex 3, 13-15).”

No monte Horeb, o nome que Deus dá a si mesmo é: *Ah’jäh, aschér äh’jah*, que Edith Stein traduz por “Eu sou o que sou”. Edith Stein diz, então: “[...] Parece-me muito significativo que não encontremos aqui a expressão precedente do seguinte modo: ‘Eu sou o *ser*’ ou ‘Eu sou o *ente*’, senão ‘Eu sou o que sou’ [...]” (STEIN, 1996, p. 359).²⁵ Por vias agostinianas, a expressão precedente pode ser interpretada do seguinte modo: aquele cujo nome é “Eu sou” é o *ser em pessoa*. Logo, o *ente primeiro* é uma pessoa. Só uma pessoa pode *criar*: chamar à existência em virtude de sua própria vontade. Na existência do Estado, a ação da *causa primeira* não pode ser

²⁵ “[...] Me parece muy significativo que no encontremos aquí la expresión precedente de la manera siguiente: ‘Yo soy *el ser*’ o ‘Yo soy *el ente*’, sino ‘Yo soy el que soy’ [...]” (STEIN, 1996, p. 359).

concebida mais do que como *atividade livre*, posto que todo ato que não é ato livre é causado e, por conseguinte, não é assimilável à ação primeira. Sendo assim, a *ordem racional* e a *finalidade* do mundo rementem igualmente a uma pessoa enquanto autor. Para Edith Stein, uma ordem racional não pode ser introduzida na obra mais do que por uma essência racional; só uma essência que conhece e quer pode pôr fins e ordenar os meios a esses fins. Mas, a razão e a liberdade são as características essenciais da pessoa (STEIN, 1996).

Podemos dizer, então, que o nome graças a qual cada pessoa humana se designa a si mesma enquanto tal é “eu”. Na concepção de Edith Stein, só pode chamar-se “eu” um ente que em seu ser é interior, às vezes, a seu ser propriamente dito e a seu ser diferente, distinto de todo outro ente. Para esta autora, cada “eu” é algo único e possui uma coisa que não compartilha com nenhum outro ente — um algo *incomunicável*. Todavia, isto não quer dizer que é *único* em sua espécie: que o *que* é não o compartilha com ninguém mais. Evidentemente, o nome “eu” tem um sentido geral que se realiza sempre que é aplicado justamente. Podemos deixar sem solução aqui a questão de saber se ao lado deste “eu” lhe corresponde um *modo de ser* particular a cada pessoa humana. De todo modo, no nome “eu” não se encontra essa característica. Na existência humana, a *incomunicável* forma parte de cada “eu” enquanto tal, e constitui uma *particularidade do ser*. Logo, em cada “eu” seu ser, que chamamos *vida*, brota-lhe de instante em instante e se realiza em um ente *fechado sobre si mesmo*. Por ser assim, cada “eu” é, ao seu modo próprio, um *para-si*: não existe para outro ente e não existe para ele outro ente (STEIN, 1996).

Na concepção de Edith Stein, cada pessoa humana é *um eu*. Pela primeira vez na acontecência humana, cada uma começa a chamar-se *eu*, o que implica que o *ser do eu* tem um começo. Para Edith Stein, é possível que a pessoa humana pronuncie a *palavra* “eu” antes de poder compreender seu sentido. Mas, é possível que seu significado se revele — no modo mais simples da *vida consciente*, sem que o *conceito* “eu” possa ser formado — antes do começo do emprego da palavra. Pequenas divergências entre a vida espiritual e sua expressão natural na palavra se fundam na particularidade da língua; esta é um meio de expressão humana condicionada pelo corpo e necessita de uma aprendizagem. Não suprime a importância essencial da expressão linguística, e assim o emprego prévio da palavra *eu* é o signo da vida consciente do *eu*. Evidentemente, a vida do *eu* é seu ser. Mas,

não se identifica com o ser do homem e o princípio da vida consciente do eu não equivale ao princípio da existência humana (STEIN, 1996).

No que diz respeito ao ser característico do *eu*, Edith Stein lhe reconhece, com relação aos conteúdos que o realizaram, um duplo privilégio existencial: a vida do *eu* está presente (atual) a cada instante, enquanto que os conteúdos não alcançam o nível do presente mais do que por um instante; ademais, o eu constitui o *suporte* dos conteúdos da experiência; recebe dele seu ser vivente e chegam nele e por ele à unidade. Apesar destes privilégios, seu ser está na indigência. Por si mesmo não é nada: está vazio, quando não está cheio de conteúdos (STEIN, 1996).

Nas palavras de Edith Stein:

Recebe estes conteúdos de dois mundos situados mais além do seu próprio domínio: o mundo *exterior* e mundo *interior*. E sua vida mesma vem das trevas e volta às trevas. Há nele vazios irrealizáveis e é conservado de um instante a outro. Uma distância infinita o separa do ser divino; sem dúvida, lhe é mais semelhante que qualquer outra coisa que forme parte do campo de nossa experiência: precisamente porque é um eu, um pessoal. Partindo dele, chegaremos, ainda que sempre de maneira alegórica, a uma concepção do ser divino se fazemos abstração de todo o que é não-ser [...] (STEIN, 1996, p. 361).²⁶

Não existe em Deus — como na pessoa humana — uma oposição entre a vida do eu e o ser. Seu “eu sou” é um presente eternamente vivente, sem começo e sem fim, sem lacunas e sem obscuridade. De acordo com Edith Stein, este eu vivente possui em si e por si toda a plenitude; não recebe nada de outra parte: ao contrário, é a fonte de onde todas as demais coisas recebem o que possui; condiciona toda coisa e ele mesmo é incondicionado. Para esta autora, ali não existem conteúdos mutantes, nenhuma emergência, nenhuma desapareição, nenhum passo da possibilidade à realidade nem de um grau superior de realidade: a plenitude inteira está inteiramente presente, isto é, ela é todo ente. Por esta via, o “*Eu sou*” significa: eu vivo, eu sei, eu quero, eu amo. Não obstante, tudo isto não constitui um sucessão ou uma justaposição de *atos* temporais. Trata-se de algo que é absolutamente um desde toda

²⁶ Recibe estos contenidos de dos mundos situados más allá de su propio dominio: el mundo *exterior* y el mundo *interior*. Y su vida misma viene de las tinieblas y vuelve a las tinieblas. Hay en él vacíos irrealizables y es conservado de un instante a otro. Una distancia infinita lo separa del ser divino; sin embargo, le es más semejante que cualquier otra cosa que forme parte del campo de nuestra experiencia: precisamente porque es un yo, una persona. Partiendo de él, llegaremos, aunque siempre de manera alegórica, a una concepción del ser divino si hacemos abstracción de todo lo que es no-ser [...] (STEIN, 1996, p. 361).

a eternidade na unidade do *ato* divino *único* no qual coincidem totalmente todos os significados diferentes da palavra *ato*: ser real, presente vivo, ser acabado, movimento espiritual, ato livre (STEIN, 1996).

Nos escritos de Edith Stein, o eu divino não está vazio, senão que ele contém, abraça e dirige toda plenitude. Todavia, sua perfeita unidade se expressa melhor em uma língua na qual “eu sou” se reduz a uma palavra única: é um pouco o que se produz no *sum* latino. Evidentemente, é no eu, no que o ente é a vida, de onde melhor podemos captar esta verdade: o *eu* e a *vida* ou o *ser* não são coisas diferentes; ao contrário, são um e inseparáveis: *a plenitude está formada pessoalmente*. Por oposição à *plenitude*, a *forma* possui o sentido da forma vazia, não de forma essencial (esta última é já uma *plenitude informada*). Mas, na fonte de todo ser, tampouco, isto é uma oposição. O infinito, o universal se contém e se delimita a si mesmo, enquanto no finito a forma é a delimitação de um conteúdo e outro. Neste caso, o *eu* significa *simultaneamente forma e plenitude*, o ser que se possui e se domina totalmente. Partindo da plenitude do eu, podemos compreender melhor a coincidência constatada aqui do *quid e do ser* (STEIN, 1996).

Do ponto de vista de Edith Stein, cada *quid* está definido em Deus: ele abraça a *todo ente*, e tudo o que é finito tem n’Ele sua primeira origem. Não obstante, sua plenitude é também a *plenitude do ser em todos os sentidos da palavra*. Posto que, inseparavelmente, pertence ao *quid é ser essencial e é ser real* porque o eu vivente é suprema realidade e estes dois seres não fazem mais que um n’Ele; com efeito, o eu divino é uma essência real e viva. Concomitantemente, é um ser *inteligível*, posto que se capta a si mesmo espiritualmente ou é transparente a si mesmo. Por excelência, é o ser real, porque n’Ele não há nenhuma possibilidade não realizada (STEIN, 1996).

Para Edith Stein, a oposição entre o ser real e o ser possível está pré-formada n’Ele: com efeito, Deus é o autor do conjunto do mundo submetido ao devir e ao passar. É Ele que tem ordenado o passo do ser possível ao real. Deparamo-nos aqui com o grande mistério da criação: Deus chama à existência um ser diferente de seu ser propriamente dito. Na multiplicidade do ente, encontra-se separado tudo o que em Deus não faz mais que um. Edith Stein questiona, então: “[...] o ser de Deus é sua essência, ou, em outros termos, em Deus a essência e o ser se implicam, necessariamente, um ao outro ou, melhor, significam uma só e a mesma coisa? [...]”

(STEIN, 1996, p. 362).²⁷ Do ponto de vista desta autora, enquanto consideramos a essência — ou melhor, o *quid*, se queremos conservar a distinção estabelecida precedentemente entre o *quid* e a essência (*ser quídico*) — e o ser tal como se nos apresenta em tudo o que é finito subsistirá sempre uma diferença de significado entre a essência e o ser. Pode-nos parecer que o *ser real* pertença, necessariamente, à essência de Deus do mesmo modo que pertença às essencialidades limitadas seu ser de acordo com a essência, o que não significa uma redução da essência ao ser ou inversamente (STEIN, 1996).

Nos escritos de Edith Stein, tal redução revela-se impossível. Edith Stein vê a solução no fato de que em Deus — enquanto “Eu sou” — a essência e o ser são inseparáveis. Para a autora, como a distinção entre a forma e a plenitude, assim a distinção entre o *quid* e o ser, posto que a distinção do *quid* em gêneros e espécies separadas do ente e do ser em diferentes modos de ser, não se encontram mais que no mundo criado (enquanto totalidade de todo ente finito). Por esta via, Deus se situa não somente por cima das categorias, senão também por cima dos transcendentais. Demo-nos conta, então, de que quando Edith Stein expôs cada uma das determinações transcendentais — em **Ser Finito e Ser Eterno**: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser — o ser permaneceu como um resíduo irreduzível. Por último, resta-nos dizer que cada determinação transcendental tem em Deus outro significado diferente do ente finito: todas estas determinações são traçadas no “Eu sou” de uma maneira indivisível (STEIN, 1996).

No Evangelho de São João está escrito:

[...] de Caifás conduziram Jesus ao pretório. Era de manhã. Eles não entraram no pretório para não se contaminarem e poderem comer a Páscoa. Pilatos, então, saiu (para fora) ao encontro deles e disse: “Que acusação trazeis contra este homem?” Responderam-lhe: “Se não fosse malfeitor, não o entregaríamos a ti”. Disse-lhes Pilatos: “Tomai-os vós mesmos, e julgai-o conforme vossa Lei”. Disseram-lhe os judeus: “Não nos é permitido condenar ninguém à morte, a fim de se cumprir a palavra de Jesus, com a qual indicara de que morte deveria morrer.

Então Pilatos entrou novamente no pretório, chamou Jesus e lhe disse: “Tu és o rei dos judeus?” Jesus lhe respondeu: “Falas assim por ti mesmo ou outros te disseram isso de mim?” Respondeu Pilatos: “Sou, por acaso, judeu? Teu povo e os chefes dos sacerdotes entregaram-te a mim. Que fizeste?”

Jesus respondeu: “Meu reino não é deste mundo. Se meu reino fosse deste mundo, meus súditos teriam combatido para que eu não fosse entregue aos judeus. Mas meu reino não é daqui”.

²⁷ “[...] ¿el ser de Dios es su esencia, o, en otros términos, en Dios la esencia y el ser se implican necesariamente uno al otro o, mejor, significan una sola y la misma cosa? [...]” (STEIN, 1996, p. 362).

Pilatos lhe disse: “Então, tu és rei?” Respondeu Jesus: “Tu o dizes: eu sou rei. Para isso nasci e para isto vim ao mundo: para dar testemunho da verdade. Quem é da verdade escuta a minha voz”. Disse-lhe Pilatos: “O que é verdade?” E tendo dito isso, saiu de novo e foi ao encontro dos judeus e lhes disse: “Não encontro nele nenhum motivo de condenação. É costume entre vós que eu vos solte um preso, na Páscoa. Quereis que eu vos solte o rei dos judeus?” Então eles gritaram de novo, clamando: “Esse não, mas Barrabás!” Barrabás era um bandido (Jo 18, 28-40).

Por esta via, São Justino (Cisjordânia, 100 — Roma, 165) — o primeiro filósofo da tradição católica, considerado o *embaixador do Logos Divino* — escreve: “[...] *Cristo* é o primogênito de Deus e que é o Logos, do qual participa todo gênero humano” (JUSTINO, **Apologia Prima**, 46).

Em vista do exposto, chegamos à noção cristã de *verdade*: uma auto manifestação de alguém — Jesus Cristo — *que se revela a verdade como pessoa*. Dito de outro modo: o Logos encarnado. Na concepção de Edith Stein, podemos falar de *verdade* quando um espírito cognoscente conhece um ente.²⁸ Se o ente é Absoluto e Infinito, no qual ser, conhecer e conhecimento são a mesma coisa, então Ser e Verdade são também um só coisa. Por isso, o logos pode afirmar: Sou eu a verdade. Se o ente é temporal e finito e é considerado como conhecido pelo Espírito divino, então a Verdade é Verdade eterna, a qual precede no tempo ao ser da coisa (Stein, 2007) — eis, pois, um caso concreto: a acontecência de Edith Stein, na qual o ser pessoa humana concretizou-se plenamente numa opção originária: vida consagrada à busca da verdade. Nas palavras do Papa João Paulo II:

[...] O amor de Cristo foi o fogo que ardeu a vida de Teresa Benedita da Cruz. Antes ainda de se dar conta, ela foi completamente arrebatada por ele. No início, o seu ideal foi a liberdade. Durante muito tempo, Edith Stein viveu a experiência da busca. A sua mente não se cansou de investigar e o seu coração de esperar. Percorreu o árduo caminho da filosofia com ardor apaixonado e no fim foi premiada: conquistou a verdade; antes, foi por ela conquistada. De fato, descobriu que a verdade tinha um nome: Jesus Cristo, e a partir daquele momento o Verbo encarnado foi tudo para ela. Olhando como Carmelita para este período da sua vida, escreveu a uma Beneditina: “Quem procura a verdade, consciente ou inconscientemente, procura a Deus”. Embora a sua mãe a tenha educado na religião hebraica, aos 14 anos de idade Edith Stein, “consciente e propositadamente desacostumou-se da oração”. Só queria contar consigo mesma, preocupada em afirmar a própria liberdade nas opções de vida. No fim do longo caminho, foi-lhe dado chegar a uma surpreendente conclusão: só quem se une ao amor de Cristo se torna verdadeiramente livre (JOÃO PAULO II, 1998, pp. 31-32).

²⁸ Por conhecimento Edith Stein compreende a captação intelectual de algo; em sentido literal *stricto*: a captação de algo que antes não se havia captado; em sentido amplo, é também a possessão originária que não tem princípio, e o achar-se numa possessão que se remonta a uma captação. Todo conhecimento é um ato da pessoa humana (STEIN, 2007).

Ser Finito e Ser Eterno: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser revela que Edith Stein teve a seguinte compreensão: o que não se encontrava no seu projeto estava inscrito no projeto de Deus; e quanto mais tais acontecimentos se apresentavam, mais viva se fazia nela esta convicção ditada pela fé de que, na perspectiva de Deus, não existe acaso, que a sua vida inteira, nos seus mínimos detalhes, desde já estava traçada pelos planos da providência divina — que é um encadeamento lógico e perfeito aos olhos de Deus que tudo vê (STEIN, 1996).

No Prefácio de **A Ciência da Cruz:** estudo sobre São João da Cruz (*Kreuzeswissenschaft: studie über Joannes da Cruce*, obra iniciada em 1942, por ocasião das festividades do IV Centenário do Nascimento de São João da Cruz, a pedido do frade provincial da “Ordem dos Irmãos Descalços da B. V. M. do Monte Carmelo — OCD”), Edith Stein — orientada por sua experiência de monja carmelita descalça — revela um “segredo”: seu desejo de entrar no coração da doutrina de São João da Cruz, objetivando mostrar sua unidade e elevá-la a um grau de clareza mais alto, com o auxílio dos resultados das pesquisas modernas sobre a filosofia da pessoa humana e com a introdução em seu vocabulário de palavras como *eu*, *liberdade*, *pessoa*, desconhecidas pelo santo doutor da Igreja (STEIN, 2004).

Na Introdução, escreve Edith Stein:

[...] Quando falamos 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. Tampouco de um sistema formal, fruto do pensamento lógico. 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. Ela brilha e transparece nas atitudes. É neste sentido que se fala em *ciência dos santos* e que falamos em *ciência da cruz*. É das características e energias vitais, latentes nas profundezas da alma, que nascem a concepção da vida e a perspectiva em que são encarados Deus e o universo; podendo dessa maneira ser caracterizadas e sintetizadas numa teoria. Assim é que a doutrina de nosso Pai São João deve ser considerada. O que pretendemos encontrar em seus escritos e em sua vida são os elementos que lhes determinam a peculiaridade e a unidade [...] (STEIN, 2004, p. 11-12).

No fim da Introdução, Edith Stein apresenta três dons de São João da Cruz: a inocência da santidade, a inocência da criança e a inocência do artista. Para tanto, a obra supracitada foi estruturada em três partes (STEIN, 2004).

Na primeira parte — intitulada “A mensagem da cruz” —, Edith Stein trata do rosário de graças com as quais Jesus Cristo atraiu progressivamente São João da Cruz para a profundidade do mistério. Edith Stein termina com uma importante

citação da “Subida do Monte Carmelo”, que trata da necessidade de entrar pela porta estreita, que resume todo conteúdo da mensagem da Cruz (STEIN, 2004).

Na segunda parte, Edith Stein faz um estudo da doutrina da Cruz. Na presente obra, as relações entre a “cruz” e a “noite” (“Noite dos Sentidos”), o espírito e a fé, que são relações de morte e ressurreição espirituais (“Noite do Espírito”), encerrando com o esplendor da ressurreição e do matrimônio espiritual da alma (“Chama viva de amor e Cântico espiritual”). Concomitantemente, ela tenta com muita sobriedade e sem sombra de pretensão, revelar as imagens sensíveis ou especiais de São João da Cruz e de Santa Teresa de Ávila, como a das moradas interiores, por exemplo, à luz de dados filosóficos modernos sobre a estrutura da alma, sua personalidade, sua liberdade (STEIN, 2004).

Por último, com o título “A escola da cruz”, esta autora escreve aproximadamente quarenta laudas com os pensamentos de São João da Cruz, juntamente com os testemunhos dos contemporâneos dele. Por conseguinte, relata a morte do Santo Doutor da Igreja, baseando-se nos documentos reunidos pelo Pe. Bruno de Jesus Maria — e aqui termina o manuscrito; pois no meio da noite, antes do amanhecer de 7 de agosto de 1942, os prisioneiros de *Westerbork*, incluindo a Edith Stein, foram levados aos trens e deportados para Auschwitz (Polônia). Finalmente, em 1950, a Gazette Holandesa publicou a lista oficial com os nomes dos judeus que foram deportados da Holanda em 7 de agosto de 1942. Não houve sobreviventes. Eis aqui o que dizia laconicamente a lista dos deportados: Número 44070: Edith Theresa Hedwing Stein, Nascida em Breslau em 12 de outubro de 1891, Morta em 9 de agosto de 1942 (STEIN, 2004).

1.1 PESSOA: UMA CRIATURA TRINITÁRIA

Na concepção de Mariano Moreno Villa, a origem etimológica da palavra *pessoa* (*prósopon*) tem sido objeto de grande número de propostas, apesar de que nenhuma delas esclareceu por completo a questão (VILLA, 2000). No caso de Roma, o culto etrusco da deusa *Perséfone* comportava ritos nos quais se usava uma máscara, *Phersu* — palavra escrita no afresco de um túmulo, no qual aparecem dois homens mascarados dançando (LACOSTE, 2004).

Na Antiguidade, os romanos adotaram o termo e deram o nome de *persona* (de *per-sonare*, soar através) à máscara habitualmente usada pelos atores e,

portanto, ao papel que desempenhavam. No século III a. C., o termo foi utilizado para designar as pessoas gramaticais. Por conseguinte, apareceu o sentido jurídico de uma pessoa sujeito de direito. No século I a. C., o mesmo homem podia ter diferentes *personae*, diferentes papéis sociais ou jurídicos. Neste contexto, a personalidade era algo mutante, não essencial. Na Grécia, a palavra *prósopon*, que significa “rostro”, origina-se no teatro. Trata-se da máscara trágica ou cômica que o ator usa e que serve para identificar a personagem. Pessoa designa, então, a identidade do sujeito que atua (LACOSTE, 2004).²⁹

Historicamente, o pensamento grego, em suas tendências espontâneas, sempre foi levado a unir Deus e o mundo, para que formasse um todo harmonioso. Nesse todo, o homem não possui nada de único e de duradouro: No momento da morte, ou a psique (alma) se une a outro corpo (Platão), ou então desapareceria (Aristóteles). Por ser assim, a liberdade não tem lugar na existência humana; e se, neste cenário, o teatro possibilita o sonho da liberdade, põe-se em cena uma revolta do homem contra a necessidade; esta revolta acaba sempre de modo trágico, e a ordem do cosmo se impõe novamente. Por sua vez, Santo Agostinho pensava que pessoa provinha de *personare*, que significa *soar através de algo*, isto é, da máscara; estas máscaras eram constituídas de tal forma que tinham uma buzina, de forma cônica, que amplificava o som das vozes dos atores. Para Boécio — o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos —, pessoa vem de *personar*, porque devido à concavidade, necessariamente o som se tornava mais intenso. Os gregos chamaram estas pessoas de *prosopa*, já que se põe sobre a face e diante dos olhos para ocultar o rosto (LACOSTE, 2004).

De Aristóteles aos Padres gregos, concebeu-se como *pessoa* a dimensão sustentadora de um ser racional. Diz-se dimensão sustentadora porque nada tem de acidental ou de adventício. Não é substância, como igualmente subsistência. É a hipóstase, ou base sustentadora do ser intelectual (LACOSTE, 2004).

Em ***De anima***, Aristóteles toma os *corpos naturais* como modelo preferencial da substância. Por isso, diz Aristóteles na presente obra que qualquer corpo natural

²⁹ Nos estudos atuais em Teologia, faz-se necessário dizer que quando Jesus Cristo — depois da ressurreição — apareceu aos apóstolos e disse-lhes: “[...] A paz esteja convosco!” Tomados de espanto e temor, imaginavam ver um espírito. Mas ele disse: “Por que estais perturbados e por que surgem tais dúvidas em vossos corações? Vede minhas mãos e meus pés: sou eu! [...]” (Lc 24, 36-39). No **Dicionário Teológico**: o Deus cristão, dizem Xavier Pikaza, O. de M. e Nereo Silanes, O. SS.T, que em Mateos-Schöckel a expressão de Jesus Cristo: “Sou eu!”, é traduzida por: “Sou eu, em pessoa”, pois aí Jesus Cristo quer designar sua própria identidade pessoal, mesmo depois da sua morte (PIKAZA e SILANES, 1988).

que tenha vida constitui uma substância e, propriamente, substância composta (de matéria e forma). No ser racional, a substância e a hipóstase pessoal, não são somente constituídas pelo elemento anímico, mas também pelo que subsiste: a pessoa é subsistência constituída pela alma como enteléquia (*entelékheia*)³⁰ do corpo; entendendo por “alma” o princípio que faz de um ser em potencial uma natureza concreta e determinada. Do ponto de vista de Aristóteles, a alma é o princípio constitutivo, segundo a qual o homem vive, percebe sensorialmente e pensa. Para este filósofo, as pessoas estão dotadas de *caráter* e praticam *ações* (ARISTÓTELES, **De anima**, Livros I — III).

Na **Poética**, revela Aristóteles que as pessoas humanas adquirem determinado modo de ser em virtude de seu caráter, e são felizes ou não conforme as suas ações — e adquirem o caráter mediante as suas ações (ARISTÓTELES, **Poética**, Capítulos I — XXVI).

Na **Metafísica**, como se retornasse à origem teatral do termo “pessoa”, Aristóteles emprega a palavra *prosopon* como “rosto”, por ser a pessoa, simultaneamente, o substrato e a representação da substância corporal e racional. De modo que, quando Boécio e os escolásticos disseram que a pessoa é o que subsiste na natureza racional (*subsistens distinctum*) — este substrato que se exterioriza como representação da própria identidade — nós os reconheceremos facilmente como situados nas pegadas deixadas por Aristóteles (ARISTÓTELES, **Metafísica**, Livros I — III).

Na Idade Antiga, um dos procedimentos correntes de narração consistia em dar papéis a personagens importantes e fazê-los dialogar. Para interpretar essa técnica, utilizava-se uma exegese dita “prosopográfica”. Nos estudos em Teologia, os primeiros teólogos cristãos — tais como São Justino — repertoriam assim diversas passagens na Escritura onde se vê Deus dialogar consigo mesmo. “[...] Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem

³⁰ *Entelequia* ou *enteléquia* (da língua grega, ἐντελέχεια, *entelékheia*, de *en*, dentro + *telos*, finalidade: *entelos*, finalidade interior + *echein*, ter). Na filosofia de Aristóteles, trata-se da realização plena e completa de uma tendência, potencialidade ou finalidade natural, concluindo um processo transformativo de todo e qualquer ser animado ou inanimado do universo. Ser **em ato** — plenamente realizado, em oposição ao ser **em potência**. Na obra intitulada **De anima**, Aristóteles fala de *enteléquia* em contraposição à teoria platônica das ideias e defende que todo ente se desenvolve a partir de uma causa final interna a ele — e não, como afirmava seu mestre Platão, por razões ideais externas. Nos escritos de Aristóteles, *entelequia* seria, então, a tensão de um organismo para se realizar de acordo com as leis próprias, passando da potência ao ato (ARISTÓTELES, **De anima**, Livros II). O termo foi também usado por Gottfried Wilhelm Leibniz para significar as substâncias simples — as mônadas criadas (LEIBNIZ, 2000).

sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra' [...]” (Gn 1, 26). “[...] Depois disse *lahweh* Deus: ‘Se o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal, que agora ele não estenda a mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre!’ [...]” (Gn 3, 22). Não obstante, em vez de interpretá-las como são interpretadas as ficções literárias, eles viram ali o meio de indicar verdadeiras distinções. Para nomear essas distinções no seio de um Deus uno, Tertuliano (ca. 160 — ca. 220 d.C.) falou de uma substância e de três pessoas. Para unir em Cristo o divino e o humano, falou de uma só pessoa, concomitantemente Deus e homem: Deu-se assim pela primeira vez à palavra pessoa (*persona*) todo o seu peso. Hipólito (Roma, 170 — Sardenha, 236) foi o primeiro a utilizar *prósopon* para falar da Trindade (LACOSTE, 2004).

Nos séculos II — V, o conceito de pessoa foi formulado pela primeira vez, estritamente, na reflexão teológica cristã, ao pensar a fé cristológica e trinitária. Desde então o conceito, no princípio foi aplicado aos três distintos — a Trindade de pessoas — que co-participam da única natureza divina, foi usado também para explicar a dupla natureza — divina e humana — que existe na união hipostática da única e indivisível pessoa de Cristo (Concílio de Nicéia, 325). Por conseguinte, o conceito de pessoa foi progressivamente aplicado também à reflexão antropológica estritamente filosófica. Não obstante, a dificuldade constatável na evolução da reflexão teológica — na tematização da pessoa — e os múltiplos equívocos que durante séculos acompanharam a teologia, no que diz respeito ao seu pensar sobre o mistério da Encarnação do Logos e à reflexão trinitária, impregnaram também com uma considerável dose de ambiguidade à reflexão filosófica acerca do homem como pessoa (VILLA, 2000).

No que diz respeito à patrística, o interesse inicial da reflexão sobre a pessoa não foi antropológico; isto é, os seus autores não pretendiam explicar filosoficamente a si mesmos, e sim o mistério trinitário, assim como também dar conta da união hipostática que a fé cristã afirma entre as duas naturezas — divina e humana — na única pessoa (divina) de Cristo. Foi Tertuliano quem verteu a palavra grega *prósopon* ao conceito latino de pessoa, próprio do direito romano, mas agora ampliando a sua extensão significativa a todo homem, e inclusive ao feto humano, pois dizia que *já é pessoa quem está a caminho de sê-lo*. Tertuliano distinguiu, igualmente, entre pessoa e substância, ao afirmar que em Deus subsistem três pessoas na única substância. Por sua vez, Orígenes introduziu na reflexão trinitária o vocábulo *hipóstasis*, ao

distinguir três *coisas* (*prágmata*) na essência comum (*ousía*) de Deus, que se diferenciam, precisamente, pelas distintas *hipóstasis* ou *hypokéimenón*. Parece-nos que esta foi a solução do quarto concílio ecumênico, realizado em Calcedônia em 451, embora já antes, no Concílio de Nicéia (325) se tenha percebido o risco de modalismo que parecia implicar o caráter aparente e não substancial da pessoa, entendida como *personagem* ou máscara (VILLA, 2000).

Na Grécia e em Roma, concebia-se como *pessoa* somente os cidadãos livres, sujeitos de plenos direitos e deveres (*sui iuris esse*), e se contrapunha — negando a condição de pessoas — tanto às mulheres, como aos escravos e às crianças, que não possuíam tais direitos. Mostra-se aqui como *homem* (varão e mulher) e *pessoa* não eram sinônimos, pois tanto as mulheres como os escravos e as crianças eram indivíduos do gênero humano — homens —, mas não eram tidos por pessoas livres e com plenos direitos, isto é, dignos por si mesmos. Precisamente, a fraternidade universal, a igualdade entre os homens e a filiação divina que o cristianismo afirma para todo homem, permitiu ampliar a todos os seres humanos, sem distinção de raça, condição social, gênero, idade, *etc.*, a sua consideração como pessoas (VILLA, 2000).

Por isto, *pessoa* faz referência direta à dignidade do homem, assim como a relação com as outras pessoas e inclusive à transcendência de todo ser humano. Em contrapartida, a reflexão filosófica grega versou sobre uma antropologia que dificilmente se livra da tentação do dualismo. Isto explica que a filosofia grega desconhecia quase por completo a tematização sobre o homem como pessoa, isto é, concebida no seu autêntico valor ontológico e ético. Para os gregos, o homem era considerado um ser objetivo individual, vinculado à noção de substância e, então, à de coisa. Os gregos podiam denominar *prósopon* tanto um homem como uma mesa, isto é, referia-se a qualquer realidade individual, desde um ser espiritual até qualquer objeto cômico. Por isso, encontramos aqui uma gravíssima carência na deficiente antropologia grega: era-lhe desconhecido o conceito de pessoa (VILLA, 2000).

Isto não significa que o conceito de pessoa *pertença* exclusivamente ao cristianismo, embora seja, talvez, o maior contributo da reflexão cristã à história do pensamento. Não obstante, se fizermos uma *epoché* da reflexão cristã sobre pessoa, dificilmente se conseguirá uma compreensão cabal dela, nem se entenderá a origem da tematização do homem como pessoa. Por outro lado, a emancipação da reflexão sobre a pessoa da tutela teológica caminhou junto com a emancipação da filosofia da teologia, mas, na realidade, tenham sido os próprios filósofos cristãos — desde Santo

Agostinho, São Tomás de Aquino, São Boaventura, etc. — os que refletiram mais sobre a pessoa, considerada também filosoficamente, e não somente partindo da revelação. Conquanto não esqueçamos de que o conceito de pessoa como *máscara* (*prósopon*) foi introduzido na linguagem filosófica pelo estoicismo popular; e assim, Lactânncio recebeu a pessoa como o representante de personagem, como ator do drama da vida (VILLA, 2000).

Por este motivo, alguns autores cristãos se tornaram renitentes em utilizar o termo *pessoa* para aplicá-lo ao mistério trinitário, por lhes parecer ambíguo — como sustentava Santo Agostinho, que preferia falar de *relações*, porque *pessoa* não é conceito que se encontre na Sagrada Escritura —, ou por estimar que era *demasiado filosófica* (VILLA, 2000).

Na concepção de Zubiri, foi necessário o esforço especulativo da patrística — de modo concreto, dos capadócijs — para despojar o termo *hipóstasis* do seu caráter de substância subjetual e cômica, a fim de aproximá-lo ao sentido de possuidor dos direitos jurídicos que os romanos outorgavam aos homens livres. Por isto, a queixa de Zubiri quando muitos autores ignoram a origem da reflexão sobre a pessoa, esquecendo também de que a introdução do conceito de pessoa na sua peculiaridade foi obra do pensamento cristão, e da revelação à qual se refere este pensamento. Isto é capital e significa duas coisas fundamentais: 1 os primeiros cristãos foram aqueles que mais e melhor desenvolveram — juntamente com o personalismo posterior — o conceito de pessoa; 2 mas isso foi possível, e é capital, porque a revelação cristã sustentou e sustenta — e era algo inaudito até o princípio de nossa era — que todos os homens — homem e mulher, crianças, deficientes, etc. — são chamados a ser filhos de Deus, isto é, filhos por adoção em virtude da graça revelada no Filho Unigênito — por natureza — do Pai (ZUBIRI, 1988).

Não se pode admitir que existam alguns homens que possuam dignidade e direitos — e sejam *sui iuris* esse — e outros homens que não os possuem. Não é admissível, à guisa de exemplos, como aconteceu durante muitos séculos, que o escravo fosse considerado homem, e não seja concomitantemente pessoa, o que significa que é radicalmente injusto que seja escravo. Por isso, o cristianismo sustentou, desde o princípio, que não existem hierarquias de dignidade no seio do humano, que não há diferenças de plenitude humana entre o homem, a mulher, o escravo, o livre, a criança, o adulto, o deficiente, o *nasciturus*: todos eles são, por igual, pessoas, seres humanos *dignos* por si e devem ser *tratados* como *fins* em si,

como pessoas humanas — em suas dimensões corpóreas, psíquicas e espirituais — ao haverem sido amadas por Deus e sendo convocadas a participar da sua própria natureza (ZUBIRI, 1988).

Historicamente, as tentativas de captar — por via de conceitos — a doutrina revelada da Santíssima Trindade deram lugar à formação de dois conceitos filosóficos fundamentais: *hipóstasis* (*ὑπόστασις* — *hypostasis*) e *persona*. Por meio destes dois conceitos, adquiriu-se algo essencial não só para a compreensão da revelação de Deus em três pessoas, senão também do ser humano e do real das coisas³¹. Na opinião de Edith Stein, **A Trindade** (*De Trinitate*), de Santo Agostinho, é o fundamento de toda a doutrina trinitária ulterior (STEIN, 1996).

Nas palavras de Santo Agostino:

Todos os comentadores católicos dos Livros divinos do Antigo e do Novo Testamento, que tive oportunidade de ler e que me precederam com seus escritos sobre a Trindade, que é Deus, expuseram sua doutrina conforme às Escrituras nestes termos: o Pai, o Filho e o Espírito Santo perfazem uma unidade divina pela inseparável igualdade de uma única e mesma substância. Não são, portanto, três deuses, mas um só Deus, embora o Pai tenha gerado o Filho, e assim, o Pai não é o que o Filho é. E o Espírito Santo não é o Pai nem o Filho, mas somente o Espírito do Pai e do Filho, igual ao Pai e ao Filho e pertencente à unidade da Trindade.

Contudo, a Trindade não nasceu da Virgem Maria, nem foi crucificada sob Pôncio Pilatos, nem ressuscitou ao terceiro dia, nem subiu aos céus; mas somente o Filho. A trindade não desceu sob a forma de pomba sobre Jesus (Mt 3, 16), nem no dia de Pentecostes depois da ascensão do Senhor, vindo do céu como um ruído semelhante ao soprar de impetuoso vendaval e, em línguas de fogo, que vieram pousar sobre cada um deles, mas somente o Espírito Santo (At 2, 2-4). A Trindade não fez ouvir do céu: Tu és meu Filho (Mc 1, 11) quando Cristo foi batizado por João e no monte quando com ele estavam três discípulos (Mt 17, 5), nem quando soou a voz que dizia: Eu glorifiquei e glorificarei novamente (Jo 12, 28); mas somente a voz do Pai foi dirigida ao Filho, se bem que o Pai e o Filho e o Espírito Santo, como são inseparáveis em si, são também inseparáveis em suas operações (AGOSTINHO, **A Trindade**, Livro I).

No Livro I de **A Trindade**, Santo Agostino assenta o fundamento da construção que pretende erguer: a fé católica no mistério trinitário, a qual assegura, de acordo com o testemunho das Escrituras Sagradas e da Tradição: “[...] que o Pai, o Filho e o Espírito Santo perfazem uma unidade divina pela inseparável igualdade de uma única e mesma substância [...]” (AGOSTINHO, **A Trindade**, Livro I). Por conseguinte,

³¹ Na opinião de Angela Ales Bello, quando dizemos “coisas”, normalmente indicamos coisas físicas, à guisa de exemplos: a mesa, a cadeira, a Constituição Federal, etc.. Não obstante, temos consciência de que não tratamos apenas do significado de coisas físicas, mas também das coisas abstratas. No estudo do Estado — como neste caso concreto — podemos fazer uso da palavra latina *república*, que usamos para dizer *coisa pública* sem nos referirmos à coisa física, mas a um conjunto de situações (ALES BELLO, 2006).

desenvolve as consequências dessas afirmações argumentando sobre a consubstancialidade do Filho e do Espírito Santo em relação ao Pai, assim como a inseparabilidade de operações e a igual imortalidade. As implicâncias do mistério do Verbo encarnado com o mistério da Trindade não contradizem o fundamento da fé católica, pois as aparentes divergências são explicadas pelas duas naturezas de Jesus Cristo (AGOSTINHO, **A Trindade**, Livro I).

Nos Livros II e III, este autor medievalista reflete sobre as missões divinas, estabelecendo antes as regras da hermenêutica, isto é: por um lado, textos escriturísticos atestam a unidade e igualdade de essência do Pai e do Filho; por outro lado, outros textos falam do Filho na forma assumida de criatura. São investigadas as aparições a Adão, a Abraão, a Lot, a Moisés e a Daniel e as manifestações mediante a nuvem e a coluna de fogo no deserto, vindo a concluir que essas visões se verificaram mediante uma criatura corpórea. Para esclarecimento da verdade sobre as referidas aparições, Santo Agostinho disserta sobre a causalidade das coisas, vindo a concluir ser a vontade de Deus a lei superior de todas as coisas e ser a essência divina invisível. Por último, diz Santo Agostino que as teofanias acontecem por meio de anjos a serviço do Criador (AGOSTINHO, **A Trindade**, Livros II e III).

No Livro IV, Santo Agostinho disserta especificamente sobre a missão do Filho, cuja única morte é remédio para a dupla morte do homem; e sobre a mediação de Jesus Cristo para a vida. Para este autor, apesar de enviados, o Filho e o Espírito Santo são iguais ao Pai. Nos livros V, VI e VII, após apresentar os conceitos filosóficos de substância e acidente, Santo Agostinho lembra que, embora sobre Deus nada se possa afirmar quanto aos acidentes — pois nele não existem, contudo, pode-se admitir nele a categoria de relação. Com essa distinção, refuta o argumento dos arianos baseados nos conceitos de ingênitos e gerado. Por consequência, o bispo de Hipona reafirma a igualdade da Trindade, a consubstancialidade do Espírito Santo com o Pai e o Filho, e conclui pela existência de um só Deus, e não de três deuses (AGOSTINHO, **A Trindade**, Livros IV - VII).

No que tange à afirmação do apóstolo Paulo: “[...] Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus [...]” (1 Cor 1, 24), dá ensejo para dissertar sobre a tese da unicidade da sabedoria na Trindade, assim como de unicidade de essência. Preocupa-o a pergunta: “O que são esses três?”

[...] nossos escritores gregos falam em “uma essência e três substâncias”. Ao passo que os latinos empregam os termos: “uma essência ou substância e

três pessoas”. Posto que em nossa língua latina, como já dissemos, os termos essência e substância não possuem significado diverso. E aprouve assim falar para se dar a compreender, pelo menos em enigma, o que se tenta expressar para responder quando nos perguntam: Que coisa são estes Três, pois que são três como no-lo assegura a fé verdadeira ao dizermos que o Pai não é o Filho, e que o Espírito Santo — Dom de Deus —, não é o Pai e nem o Filho (AGOSTINHO, **A Trindade**, Livro VII).

No Livro VIII, depois de acentuar mais uma vez a igualdade das três pessoas, por meio de um argumento de razão, estabelece este Doutor da Igreja que, para a compreensão de Deus, deve-se deixar de lado qualquer imagem corpórea, mas que se pode entender algo da natureza de Deus pela inteligência da verdade, pelo conhecimento do Sumo Bem e pelo amor à justiça. Não obstante, o caminho mais breve é a vivência do amor, no qual se percebe certo vestígio de Deus. Nos Livros IX e X, lança-se, então, à procura de uma imagem de Deus até encontrá-la na mente do homem, onde se depara com a trindade: inteligência, conhecimento e amor, com o qual ama o seu próprio conhecimento. Santo Agostino, aprofundando a pesquisa, descobre na mente uma trindade mais importante: a memória, o entendimento e a vontade (AGOSTINHO, **A Trindade**, Livros VIII - X).

No Livro XI, como que dando um passo atrás, mas justificando o seu procedimento pela necessidade de exercitar a inteligência dos seus leitores, investiga depois a existência de uma imagem de Deus no homem exterior. E encontra a primeira, na visão exterior das coisas, constituída pela visão do objeto, a imagem dele formada no olhar do vivente, e a intensão da vontade como elemento de ligação. Porém, as três realidades não são da mesma substância. Encontra a segunda imagem, cujos elementos são da mesma substância, constituída pela imagem do corpo retida na memória, pela informação obtida pelo olhar do pensamento, e pela intenção da vontade como terceiro elemento (AGOSTINHO, **A Trindade**, Livro XI).

Nos Livros XII e XIII, Santo Agostino prossegue a investigação sobre a imagem de Deus no homem. Depois de estabelecer a diferença entre sabedoria e ciência, surge a descoberta de uma imagem, ainda inferior, na ciência, embora própria do homem interior. E enfoca o assunto da ciência relacionando-o com a fé, que é comum e una em todos os crentes, e necessária para a felicidade do homem. Para Agostinho, a felicidade verdadeira tem a nota da imortalidade, a qual o homem pode almejar a alcançar pelos méritos da vida, morte e ressurreição do Verbo encarnado. Nos Livros XIV e XV, o bispo de Hipona encontra a imagem de Deus no homem segundo a mente, que se renova no conhecimento de Deus de acordo com a

imagem daquele que o criou à sua imagem. Por meio da mente, o homem percebe a sabedoria — contemplação do eterno. Não obstante, a Trindade, nesta vida, o homem a vê tão somente em espelho e em enigma, pois essa visão acontece por meio da imagem de Deus, que é o próprio homem — semelhança obscura e difícil de se discernir. De algum modo, essa descoberta permite explicar a geração do Verbo divino, isto é, mediante a geração da palavra em nossa mente. Por último, *De Trinitate* versa sobre a procedência do Espírito Santo, a qual é explicada como sendo o amor entre o Pai e o Filho (AGOSTINHO, **A Trindade**, Livros XII e XIII).

Na **Suma Teológica**, diz São Tomás de Aquino que tudo o que chamamos geralmente *persona* — os seres humanos e os anjos — é *rationalis naturae individua substantia* (seres particulares de uma natureza dotada de razão) no sentido de que contém em seu *quid* algo *imediato*, que não compartilha com nenhum outro. Para Edith Stein, aqui nos encontramos diante de três pessoas que possuem em comum todo seu *quid* e das que nenhuma é possível sem a outra. Todavia, as três pessoas não são mais que uma só: a perfeição infinita, própria de cada uma, e que não pode ser aumentada. No que diz respeito à questão da aplicação do nome *persona* a Deus, escreve São Tomás de Aquino:

[...] Pessoa significa o que há de mais perfeito de toda a natureza, isto é, o que subsiste na natureza racional. Por isso, como a Deus temos que atribuir-lhe tudo o que pertence à perfeição pelo fato de que sua essência contém em si mesma toda perfeição, é conveniente que a Deus se lhe dê o nome de pessoa. Não, porém, do mesmo modo pelo qual o aplicamos à criatura, mas de modo mais sublime; assim como os outros nomes que damos a Deus, como já dissemos anteriormente ao tratar dos nomes de Deus (S. Th., I, q. 29, a. 3.).³²

Trata-se do emprego de uma palavra por analogia. Este emprego — de acordo com São Tomás de Aquino — deve estender-se igualmente ao sentido original da palavra *persona*, com o significado dos diversos papéis em uma peça de teatro. Diz Edith Stein, então, que o homem de *persona* não convém a Deus segundo sua etimologia, senão com relação ao que deve expressar.

Dito por São Tomás de Aquino:

³² [...] Persona significa lo que en toda naturaleza es perfectísimo, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional. Por eso, como a Dios hay que atribuirle todo lo que pertenece a la perfección por el hecho de que su esencia contiene en sí misma toda perfección, es conveniente que a Dios se le dé el nombre de persona. Sin embargo, no en el mismo sentido con que se da a las criaturas, sino de un modo más sublime; así como los otros nombres que damos a Dios, como ya dijimos anteriormente al tratar sobre los nombres de Dios (S. Th., I, q. 29, a. 3.).

[...] Ainda quando o sentido original do nome *persona* não lhe corresponde a Deus, sem dúvida, seu significado lhe corresponde a Deus em sumo grau. Pois, nas comédias e tragédias se representava a personagens famosos, se impôs o nome de *persona* para indicar a alguém com dignidade. Por isso nas igrejas iniciou o costume de chamar *personas* os que tinham alguma dignidade. Pelo qual alguns definem a *persona* dizendo que é a *hipóstasis distinguida pela propriedade relativa à dignidade*. Como queira que subsista na natureza racional é da máxima dignidade, todo indivíduo de natureza racional é chamado *persona*, como já dissemos. Porém, a dignidade da natureza divina supera toda dignidade. Por isso, em grau sumo a Deus lhe corresponde o nome de *persona* (S. Th., I, q. 29, a. 3 ad 2.).³³

Na **Suma Teológica**, São Tomás de Aquino aplica também a Deus o nome de *hypostasis*, sem identificá-la com *persona*. No estudo da existência — onto-teológica — do Estado, tal distinção faz-se necessária. A determinação do conceito de *ὑπόστασις* se dá na relação com o conceito de substância. Deste modo, a interpretação de substância (*essentia*) é eliminada em proveito desta outra: *subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae* — um sujeito que enquanto é subsistente por si mesmo pertence ao gênero da substância.

Segundo o Filósofo em V *Metaphys*, substância tem duas acepções. 1) *Uma*, pela qual *substância* é tomada como a *essência de algo*, e a indica com a definição, e, assim, dizemos que a *definição expressa a substância de algo*. Esta substância os gregos a chamam *ousia* (οὐσία), e que nós podemos traduzir por *essência*. 2) *Outra* acepção é a de substância como *assunto* (*subjectus*) ou *suposto que subsiste no gênero da substância*. Esta acepção, em seu sentido geral, pode ser denominada com um nome intencional. É chamada *suposto*. Há também três nomes com os quais se expressa algo e que correspondem à triple consideração que pode fazer-se da substância, a saber: *realidade natural*, *subsistência* e *hypostasis*. Pois por existir por si mesmo e não estar no outro é chamada *subsistência*; pois dizemos que subsiste o que existe em si mesmo e não em outro. Por ser suposto de alguma natureza comum é chamada *realidade natural*. Assim, *este homem* é uma realidade natural humana. Por ser suposto dos acidentes é chamada *hypostasis* o *subsistência*. Estes três nomes são comuns a todo gênero de substâncias. O nome de *persona* só o é no gênero das substâncias racionais (S. Th., I, q. 29, a. 2.).³⁴

³³ [...] Aun cuando el sentido original del nombre *persona* no le corresponde a Dios, sin embargo, su significado sí le corresponde a Dios en grado sumo. Pues, porque en las comedias y tragedias se representaba a personajes famosos, se impuso el nombre de *persona* para indicar a alguien con dignidad. Por eso en las iglesias empezó la costumbre de llamar *personas* a los que tienen alguna dignidad. Por lo cual algunos definen la *persona* diciendo que es la *hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad*. Como quiera que subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamado *persona*, como ya dijimos. Pero la dignidad de la naturaleza divina supera toda dignidad. Por eso, en grado sumo a Dios le corresponde el nombre de *persona* (S. Th., I, q. 29, a. 3 ad 2.).

³⁴ Según el Filósofo en V *Metaphys*, sustancia tiene dos acepciones. 1) *Una*, por la que *sustancia* es tomada como la *esencia de algo*, y se la indica con la definición, y, así, decimos que la *definición expresa la sustancia de algo*. Esta sustancia los griegos la llaman *usía*, y que nosotros podemos traducir por *esencia*. 2) *Otra* acepción es la de sustancia como *sujeto o supuesto que subsiste en el género de la sustancia*. Esta acepción, en su sentido general, puede ser denominada con un nombre intencional. Es llamada *supuesto*. Hay también tres nombres con los que se expresa algo y que

No texto supracitado, o conceito de *persona* se mostra mais *stricto*. Para Edith Stein, o fato de tal conceito estar dotado de razão constitui a diferença específica. Se um se atém *strictamente* à diferenças de significação das palavras *res*, *subsistentia*, *hypostasis*, não deveria chamar *hypostasis* às pessoas divinas, posto que não são suportes de acidentes. Tornou-se corrente o uso de *hipóstasis* no sentido de *subsistentia*. Neste sentido, faz-se conveniente também às pessoas divinas. Porém, faz-se necessário levarmos em conta em que sentido se deva compreender *subsistere* — que, de acordo com São Tomás de Aquino, significa: *o que é em si mesmo e não em outro*. Se quiséssemos interpretar isto como *autonomia*, não corresponderia às pessoas divinas em sua diferença entre elas e da essência divina, posto que nenhuma delas pode estar sem as outras e sem a essência comum a todas (STEIN, 1996).

Edith Stein — em **Ser Finito e Ser Eterno**: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser — põe o termo suporte por *hypostasis*. Não obstante, a palavra suporte (*suppositum*) foi empregada em duas significações que não coincidem com o sentido aqui exigido: a coisa tem sido chamada o *suporte de uma natureza geral* e o *suporte de suas qualidades*. Nenhuma destas duas significações pode ser aplicadas às pessoas divinas: não existe nelas qualidades (distintas da essência); e a essência divina não é uma *natureza geral* que se *individualiza* nas pessoas, senão uma coisa singular e única que lhes é comum. Mas, o que é *suportado*? “[...] a essência divina, una, indivisível, e as pessoas constituem seus suportes [...]” (STEIN, 1996, p. 375)³⁵, evidentemente. Nas palavras de Edith Stein:

Em nossos esforços por compreender a Santíssima Trindade era necessário definir nitidamente esta noção. Porém aqui não convinha considerar uma matéria diferente enquanto *suporte* de uma forma de essência geral para distinguir as pessoas entre si (como no caso das coisas corporais), nem uma diferença de conteúdo nas diversas formas enquanto *suportes* de diversas qualidades (como nos espíritos puros criados): a espiritualidade, a unidade e a simplicidade da essência divina não deixaram outra coisa que um suporte

corresponden a la triple consideración que puede hacerse de la sustancia, a saber: *realidad natural*, *subsistencia* e *hipóstasis*. Pues por existir por sí mismo y no estar en otro es llamada *subsistencia*; pues decimos que subsiste lo que existe en sí mismo y no en otro. Por ser supuesto de alguna naturaleza común es llamada *realidad natural*. Así, *este hombre* es una realidad natural humana. Por ser supuesto de los accidentes es llamada *hipóstasis* o *subsistencia*. Estos tres nombres son comunes a todo género de sustancias. El nombre de persona sólo lo es en el género de las sustancias racionales (S. Th., I, q. 29, a. 2.).

³⁵ “[...] es la esencia divina, una, indivisible, y las personas constituyen sus suportes [...]” (STEIN, 1996, p. 375).

absolutamente desprovido de matéria e de conteúdo; um suporte que não é mais que suporte, enquanto forma vazia de plenitude essencial. Temos chegado a esta forma vazia do suporte por vias completamente diferentes. O *eu puro* nos tem parecido ser o suporte da plenitude da experiência, a pessoa (finita), o suporte de sua própria maneira de ser, a forma da coisa, o suporte da plenitude de seu conteúdo e o *objeto* e o *algo*, na concepção mais geral do ente enquanto tal, nos tem parecido como o suporte do quid e do ser [...]" (STEIN, 1996, p. 375).³⁶

Edith Stein chega, então, à imagem primitiva destas diferentes formas de suporte, captando-as com relação a ela e com relação umas com as outras, e depara-se com o fato de que a imagem primitiva e a cópia estão separadas uma da outra por uma distância infinita. Não obstante, a distância e a inacessibilidade da imagem primitiva não mudam em nada o fato de que o sentido da cópia está determinado pela imagem primitiva. A composição entre uma só essência e três pessoas nos conduz à supressão da forma vazia. Mas, forma e plenitude representam uma unidade indivisível (STEIN, 1996).

Por outro lado, a forma e a plenitude dependem reciprocamente uma da outra: todo ente é uma forma cheia ou uma plenitude informada. Porém, a forma particular não está ligada imutavelmente à sua própria plenitude: pode-se produzir uma mudança como a transformação parcial do conteúdo e uma mudança de essência — como limite extremo — em que o suporte permanece assumindo completamente outra essência. Em Deus não há nem mudança nem transformação, pois a forma e a plenitude são n'Ele inseparavelmente una. Não se pode pensar em nenhuma outra plenitude que se pudesse unir a esta forma, nem em nenhuma outra forma que pudesse abarcar esta plenitude (STEIN, 1996).

1.2 IMAGEM DA TRINDADE NA CRIAÇÃO

No estudo da pessoa humana: corpo-psique-espírito, diz Edith Stein — em **A Estrutura da Pessoa Humana** (*Der Aufbau der menschlichen Person*) — que o

³⁶ En nuestros esfuerzos por comprender a la Santísima Trinidad, era necesario definir netamente esta noción. Pero aquí no convenía considerar una materia diferente en quanto *soporte* de una forma de esencia general para distinguir las personas entre sí (como en el caso de las cosas corporales), ni una diferencia de contenido en las diversas formas en quanto *soportes* de diversas cualidades (como en los espíritus puros creados): la espiritualidad, la unidad y la simplicidad de la esencia divina no dejaban otra cosa que un soporte absolutamente desprovisto de materia e de contenido; un soporte que no es más que soporte, enquanto forma vacía de plenitud esencial. Hemos llegado a esta forma vacía del soporte por vias completamente diferentes. El *yo puro* nos ha parecido ser el soporte de la plenitud de la experiencia, la persona (finita), el soporte de su propia manera de ser, la forma de la cosa, el soporte de la plenitud de su contenido y el *objeto* y el *algo*, en la concepción más general del ente en quanto tal, nos ha parecido como el soporte del quid e del ser [...]" (STEIN, 1996, p. 375).

material a ser investigado é aquele que salta aos nossos olhos na experiência viva, que se mostra como algo variado. Por um lado, experimentamos o outro — via de acesso ao Outro — de modos distintos que a nós mesmos. Nas pessoas que não conhecemos, o externo é o primeiro que nos chama a atenção: se são altas ou baixas, claras ou escuras, etc.. Na visão de Edith Stein, a forma, a altura, a cor de uma pessoa humana: todas estas características são próprias de qualquer coisa material. Por sua constituição corporal, a pessoa humana é uma coisa material como qualquer outra, está submetida às mesmas leis e está inscrita no marco da natureza material. Não obstante, precisamos dirigir nossos olhares de um modo especial para percebê-la com toda claridade (STEIN, 2003).

Na experiência natural nunca vemos uma pessoa humana só como um corpo material. Quando uma pessoa humana se move, esse movimento corresponde à imagem que temos dela. Por outra parte, se uma pedra se movesse sem um impulso exterior, horrorizar-nos-íamos. No primeiro caso, haveríamos captado, de antemão, algo vivo (um ser animado); no segundo caso, algo morto (um ser inanimado), e é próprio do vivo poder *mover-se por si mesmo*. A pessoa humana é um corpo material, e é algo *vivo*. Nos escritos de Edith Stein:

Quando pomos uma flor em um livro para prensá-la, pode despertar em nós um certo pesar, pois destruimos antes do tempo uma beleza viva. Porém, se alguém quisesse fazer algo parecido com um membro humano, ou mesmo com um animal, interviríamos indignados para evitá-lo [...] (STEIN, 2003, p. 592).

Nos casos concretos supracitados, é como se víssemos a dor do maltratado e a sentíssemos formalmente nós mesmos. Pessoas humanas e animais — ainda que nem todos os animais na mesma medida — se oferecem a nós, desde o princípio, como seres não meramente vivos, senão, concomitantemente, como *seres sententes*. Todavia, que seja a psique — e com qual especial direito podemos dizer algo preciso dela no presente estudo — é algo que não podemos elucidar. Para Edith Stein, com este termo ela só quer dizer que ali onde captamos um ser deste tipo tem lugar um contato íntimo com ele: nunca o captamos meramente desde fora, senão que olhamos dentro dele e, em certo sentido, entendemo-nos com ele. Todavia, só em certo sentido, não é sentido próprio. Pois se o cão não só nos olhasse pedindo algo ou esperando algo de nós, senão que começasse a falar, não nos seríamos menos atônitos que ante uma planta *sentente* ou ante uma pedra viva. No caso da pessoa

humana, estamos desde o princípio em uma relação de mudança de pensamentos, em um comércio espiritual (STEIN, 2003).

Ser Finito e Ser Eterno: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser nos revela o ser pessoa humana à luz da Trindade: corpo (*Leib*), psique (*Seele*) e espírito (*Geist*). Por sua própria essência, enquanto a pessoa humana é espírito, sai de si mesmo com sua “vida espiritual” e entra em um mundo que se abre a ela, sem perder nada de si mesmo. Exala não só sua essência — como todo produto real — de um modo espiritual, expressando-se ela mesma em seus atos inconscientes, senão que atua pessoal e espiritualmente. Enquanto espírito, a alma humana eleva-se em sua vida espiritual acima de si mesma. Não obstante, o espírito humano está condicionado pelo que lhe é superior e inferior: está imerso em um produto material que o anima e o forma em vista de sua forma corporal (*Leibgestalt*). Para Edith Stein, a pessoa humana é levada e abarcada por isto. Sua vida espiritual se eleva de um fundo obscuro, sobe como uma chama de círio brilhante, porém nutrida por uma matéria que não brilha. Mas ela brilha sem ser absolutamente luz: o espírito humano é visível para si mesmo, porém não é de todo transparente; pode iluminar outra coisa sem atravessá-la por completo (STEIN, 1996).

Por sua própria luz interior, ele conhece sua vida presente e, em grande parte, passada; contudo, o passado comporta lacunas e o porvir não pode ser previsto com probabilidade segura, senão parcialmente: revela-se, na maioria das vezes, incerto e indeterminado, ainda que é perceptível nesta incerteza e nesta indeterminação. Sua origem e meta são absolutamente inacessíveis, sendo que a vida imediata e certa do momento presente é o cumprimento fugitivo de um instante que cai rapidamente e em breve nos escapa por completo. Toda vida consciente não abarca meu ser; assemelha-se a uma superfície iluminada por cima de uma profundidade sombria, que se manifesta por meio desta superfície. Por último, diz Edith Stein que se quisermos compreender o ser pessoa humana, faz-se necessário percorremos o caminho de adentrada nesta profundidade sombria (STEIN, 1996).

Na concretude da acontecência do ser pessoa humana, a vida interior se revela de modo consciente, o eu desperto, o olho do espírito mira até o interior e exterior. Pode assumir com inteligência tudo com que se depare; dotado de uma liberdade pessoal, pode responder de tal ou qual modo. Pode agir assim e porque o pode, o homem é um ser espiritual; é o suporte de sua vida no sentido eminente de dirigi-la pessoalmente. Indubitavelmente, não faz uso inteiramente de sua liberdade,

senão que se abandona em grande medida aos sucessos e às tendências como um ser sensível; incapaz de transformar toda a sua vida em uma ação livre. Pelo fato de não ter o seu ser por si mesmo — senão de recebê-lo, e de recebê-lo por meio de toda a duração de seu ser como um dom constantemente renovado —, o espírito puro criado está limitado só em sua liberdade. Nas criaturas, toda liberdade é uma liberdade condicionada, enquanto que o ser do espírito puro é plenamente vida pessoal e um livre compromisso de si mesmo. Na perspectiva steiniana, conhecer, amar, servir — e a alegria experimentada no conhecimento, amor, ação — é, concomitantemente, receber e aceitar, doação livre de si mesmo nesta vida dada. Existe só um campo da liberdade para a pessoa humana, que não coincide com toda a envergadura de seu ser. Diz Edith Stein, então, que a alma constitui o *centro* em um novo sentido: por um lado, a mediação entre a espiritualidade e a vida do corpo; por outro lado, a dos sentidos (STEIN, 1996).

Nos escritos de Edith Stein, a divisão tradicional: corpo-psique-espírito — reveladora da Trindade — não deve ser entendida como se a alma da pessoa humana fosse um terceiro reino entre outros dois que existem independentemente da mesma. Na alma, a espiritualidade e a vida sensível coincidem e se entrelaçam; e aqui o que separa o ser particular da alma sensível e o espírito puro e a alma espiritual. O homem não é nem animal e nem anjo, posto que é os dois em uma só pessoa. Sua vida corporal sensível distingue-se da do animal e sua espiritualidade é diferente da do anjo. Sente e experimenta o que se faz no corpo e com ele, mas esta sensação é consciente e destinada a vir a ser uma percepção compreensiva do corpo e dos processos físicos, assim como de uma percepção do que cai sob os sentidos do mundo exterior. Para esta autora, a percepção constitui já um conhecimento e uma espécie de ação do espírito. Para Edith Stein:

O conhecedor se põe na presença do conhecido, o corpo mesmo — e não só o mundo exterior — se converte em objeto, porém um *objeto* de um gênero particular: o eu se separa do corpo em certa maneira e se eleva por sua liberdade pessoal por cima de sua corporeidade e por cima de seus sentidos; em verdade, *em certa maneira*, porque permanece ligada a ela. A vida espiritual brota sempre de novo da vida dos sentidos e não descansa sobre seu próprio fundamento, porém o eu tem a possibilidade de fixar-se em um *ser superior* e de dirigir livremente desde ali o *inferior*. Pode, por exemplo, tomar como meta a exploração cognitiva de seu próprio corpo e de sua própria vida sensível. Aprende as possibilidades de servir-se do corpo e dos sentidos como instrumentos para conhecer e atuar, exercitá-los em vista de certos fins e transformá-los em instrumentos sempre mais melhorados. Tem também a possibilidade de suprimir movimentos sensíveis, de retirar-se para além da vida corporal e sensível e de sustentar-se mais na vida do espírito. A vida espiritual é o campo mais autêntico da liberdade: aqui o eu pode

realmente engendrar uma coisa partindo de si mesmo (STEIN, 1996, p. 387).³⁷

Por ação livre Edith Stein compreende uma decisão, uma realização voluntária de uma ação, uma aceitação querida de um pensamento espontâneo, uma ruptura consciente de uma sequência de pensamentos, uma petição, uma oração, um consentimento, uma promessa, uma ordem, etc.. Tudo isto constitui ações do eu, múltiplas em seu sentido e em sua estrutura interior, mas todas com uniformidade; por elas, o eu dá um conteúdo e uma direção a seu ser, vindo a engendrar sua própria vida quando compromete ele mesmo em uma direção definida e entregar-se a certo conteúdo de experiência. O eu não se converte em seu próprio criador; tampouco chega absolutamente a ser livre: a liberdade de determinar-se a si mesmo lhe é dada, assim como também a vitalidade que ele desenvolve na direção escolhida: cada ação é uma resposta a uma sugestão e à aceitação de um oferecimento (STEIN, 1996).

Para Edith Stein, os atos livres guardam como particularidade o compromisso consigo mesmo, que é o modo mais particular da vida pessoal. Toda influência querida sobre o corpo e toda ação formadora sobre o mundo exterior que se serve do corpo como instrumento, descansa sobre o fato de que a liberdade não está limitada ao campo puramente espiritual e que este não é um campo fechado em si. O fundamento sobre o qual se eleva a vida espiritual e a atividade livre e em que elas permanecem comprometidas se lhes dá como matéria; e elas aclaram, formam e utilizam este fundamento. Portanto, a vida física e sensível do homem está formada de um modo pessoal e se converte em uma parte da pessoa humana, que não cessa de ser um fundo obscuro. Sendo assim, a tarefa da espiritualidade livre consiste em iluminá-lo mais e mais, e em formá-lo de um modo mais pessoal durante toda a vida (STEIN, 1996).

³⁷ El conocedor se pone en presencia de lo conocido, el cuerpo mismo — y no sólo el mundo exterior — se convierte em *objeto*, pero un objeto de un género particular: el yo se separa del cuerpo en cierta manera y se eleva por su libertad personal por encima de su corporalidad y por cima de sus sentidos; en verdad, *en cierta manera*, porque permanece ligado a ella. La vida espiritual brota siempre de nuevo de la vida de los sentidos y no descansa sobre su propio fundamento, pero el yo tiene la posibilidad de fijarse en su *ser superior* y de dirigir libremente desde allí lo *inferior*. Puede, por ejemplo, tomar como meta la exploración cognitiva de su propio cuerpo y de su propia vida sensible. Aprende las posibilidades de servirse del cuerpo y de los sentidos como instrumentos para conocer y actuar, ejercitarlos en vista de ciertos fines y transformarlos em instrumentos siempre más perfeccionados. Tiene también la posibilidad de suprimir movimientos sensibles, de retirarse lejos de la vida corporal y sensible y de sustentarse más em la vida del espíritu. La vida espiritual es el campo más auténtico de la libertad: aquí el yo puede realmente engendrar una cosa partiendo de sí mismo (STEIN, 1996, p. 387).

Na concretude da existência humana, o fenômeno psíquico não se capta em seu último sentido. Diz Edith Stein que a alma é o espaço em meio do todo trinitário formado pelo corpo, a psique e o espírito; enquanto alma sensível, habita em todos os membros e partes do corpo, recebe dele e age sobre ele formando-o e mantendo-o; enquanto princípio espiritual, ela transcende mais além de si mesma e olha um mundo situado mais além de seu próprio eu: um mundo de coisas, de pessoas, de fatos; comunica-se com ele inteligivelmente, e recebe dele impressões; enquanto alma no sentido próprio, habita em si mesma, e nela o eu pessoal está como em sua própria casa. Nela se reúne tudo o que provém do mundo dos sentidos e do espírito, nela faz-se a explicação interior com esses elementos; toma-se posição, retira-se dele o que chegará a ser sua propriedade pessoal e o que formará parte dela mesma, o que se faz carne e osso nela (STEIN, 1996).

Nas palavras de Edith Stein:

[...] A alma, como “castelo interior”, tal como a descreve nossa santa madre Teresa, não é puntiforme como o eu puro, senão que é um “espaço” — um castelo com muitas moradas — de onde o eu pode mover-se livremente saindo ou retirando-se mais ao interior. Não é um “espaço vazio”, ainda que possa penetrar ali uma plenitude, e deva inclusive estar ali acolhida se ela quer desenvolver sua vida própria. A alma não pode viver sem receber; nutre-se dos conteúdos que assimila espiritualmente *por experiência*, igual que o corpo vive dos materiais que transforma. Porém, esta imagem nos mostra mais claramente que a do espaço que não se trata só de preencher um espaço vazio; a alma que assimila é um ente de uma essência (ουσία) particular que assume a sua maneira e assimila o que há recebido. A essência da alma com suas qualidades e suas faculdades se abre na experiência vivida e assimila o que necessita para chegar a ser o que deve ser. Esta essência com seu modo de ser dá ao corpo e a toda atividade espiritual e pessoal, seu rosto próprio, e brota dele de uma maneira inconsciente e involuntária (STEIN, 1996, pp. 388-399).³⁸

No **Castelo interior**, Teresa de Jesus (Espanha, 1515 — Espanha, 1582) nos oferta um símbolo fundamental, que instaura o mundo da pessoa humana: o “castelo interior”. Nas Primeiras Moradas, está escrito:

³⁸ [...] El alma, como “catillo interior”, tal como la describe nuestra santa madre Teresa, no es puntiforme como el *yo puro*, sino que es un “espacio” — un *castillo con muchas moradas* — donde el yo puede moverse libremente saliendo o retirándose más al interior. No es un “espacio vacío”, aunque pueda penetrar allí una plenitud, y deba incluso estar allí acogida si ella quiere desarrollar su vida propia. El alma no puede vivir sin recibir; se nutre de los contenidos que asimila espiritualmente *por experiencia*, igual que el cuerpo vive em los materiales que transforma. Pero esta imagen nos muestra más claramente que la del espacio que no se trata solo de llenar un espacio vacío: el alma que asimila es un ente de una esencia (ουσία) particular que asume a *su manera* y asimila lo que há recibido. La esencia del alma com sus cualidades y sus facultades se abre em la experiencia vivida y asimila lo que necesita para llegar a ser lo que debe ser. Esta esencia com su modo de ser da al cuerpo y a toda actividad espiritual y personal, su rostro propio, y brota de él de una manera inconsciente e involuntaria (Stein, 1996, pp. 388-399).

[...] esse castelo tem, como eu disse, muitas moradas, umas no alto, outras embaixo, outras dos lados. E, no centro, no meio de todas está a principal, onde se passam as coisas mais secretas entre Deus e a alma.

Nesta última morada, as coisas são diferentes. O nosso bom Deus quer já tirar-lhe as escamas dos olhos, bem como que veja e entenda algo da graça que lhe é concedida — embora isso se efetue de modo um tanto estranho.

Introduzida a alma nesta morada, mediante visão intelectual se lhe mostra, por certa espécie de representação da verdade, a Santíssima Trindade — Deus em três Pessoas: Primeiro lhe vem ao espírito uma inflamação que se assemelha a uma nuvem de enorme claridade. Ela vê então nitidamente a distinção das divinas Pessoas; por uma notícia admirável que lhe é infundida, entende com certeza absoluta serem as três uma substância, um poder, um saber, um só Deus.

Dessa maneira, o que acreditamos por fé é entendido ali pela alma por vista, se assim o podemos dizer, embora não seja vista dos olhos do corpo nem da alma, porque não se trata de uma visão imaginária. Na sétima morada, comunicam-se com ela e lhe falam as três Pessoas. Elas lhe dão a entender as palavras do Senhor que estão no Evangelho: que viria Ele, com o Pai e o Espírito Santo, para morar na alma que O ama e segue Seus mandamentos (TERESA DE JESUS, **Moradas**, I).

Ser Finito e Ser Eterno: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser nos revela como as explanações de Edith Stein sobre a estrutura da alma humana conectam com as moradas do castelo interior de sua mãe espiritual. Propõe-se, então, Edith Stein afrontarmos o intento puramente teórico de indagar na constituição graduada dos seres as notas específicas da pessoa humana, na qual entra a definição de alma como *centro* de todo esse edifício físico-psíquico-espiritual que chamamos “homem”. Não obstante, diz esta monja carmelitana descalça que não é possível oferecer um quadro preciso da alma — nem se quer de modo superficial e deficiente — sem chegar a dizer o que compõe sua vida íntima. Para isto, as experiências fundamentais sobre as quais temos que nos basearmos são as vivências de oração dos grandes místicos. Nesta qualidade, o “castelo interior” revela-se insuperável: seja pela riqueza da vivência interior da autora, que quando escreveu a presente obra já havia chegado ao mais alto grau de vida mística; seja por sua extraordinária capacidade de expressar em termos inteligíveis suas vivências interiores, até fazer claro e evidente o inefável, e deixá-lo marcado com o selo da mais alta veracidade; seja pela força que faz compreender sua conexão interior e apresenta o conjunto em uma acabada obra de arte (STEIN, 1996).

No seio da vida monástica, Teresa de Jesus deu-se conta de que não era possível compreender os sucessos que acontecem no interior da pessoa humana, sem antes tornar claro para si mesma em que consiste exatamente este mundo

interior. Para isso, ocorreu-lhe a feliz imagem de um castelo com muitas moradas e aposentos. Nos escritos de Edith Stein, lê-se:

[...] O *corpo* é descrito como o *muro que cerca* o castelo. Aos sentidos e potências espirituais (memória, entendimento e vontade), às vezes como vassallos, às vezes como sentinelas, ou bem simplesmente como habitantes do castelo. A alma com seu numerosos aposentos, assemelha-se ao céu, no qual “há muitas moradas”. E “que se bem o considerarmos, irmãs, não é outra coisa a alma do justo senão um paraíso onde o Senhor, — Ele o diz — costuma deleitar-se”. As moradas não há que imaginá-las em fila, uma detrás da outra, ... “senão por os olhos no centro, que é a peça onde está o rei, e considerado como um palmito, que para chegar ao que é de comer tem muitas coberturas que todo o saboroso cercam. Assim, ao redor desta peça estão muitas, e em cima, o mesmo. Porque as coisas da alma sempre se hão de considerar com plenitude e largura grandeza, pois não a levantam nada, que capaz é de muito mais que poderíamos considerar...”. Fora do mundo das muralhas que rodeiam o castelo, estende-se o mundo exterior; na instância mais interior habita Deus. Entre estes dois (que, como é óbvio, não hão de entender-se espacialmente), se acham as seis moradas que circundam a mais interior (a sétima). Porém, os moradores que andam por fora ou que permanecem junto ao muro não sabem nada do interior do castelo. Coisa esta realmente estranha; é uma situação patológica, que nós não conhecemos nossa própria casa. Porém, de fato, há muitas almas assim, “... tão enfermas e Rever, sugestão: mostradas a estar-se em coisas exteriores, que não há remédio, nem parece que possam entrar em si; de tão inveterado, o hábito de lidar com os vermes e animalejos dos arredores do castelo já que quase está feita como eles...” Assim estas almas desaprenderam a rezar. E, sem dúvida, “a porta para entrar neste castelo é a oração e consideração”. Pois para que a oração mereça tal nome, nós temos que “com quem fala e o que pede e quem é quem pede e a quem” (STEIN, 2007, pp. 1114-1115).³⁹

No céu — este cantinho de Deus — há muitas moradas. De acordo com Teresa de Jesus, este castelo da alma tem muitas moradas, sendo as Primeiras Moradas — que tratam da formosura e da dignidade da alma da pessoa humana — o

³⁹ [...] Al *cuerpo* lo describe como el *muro que cerca* el castillo. A los sentidos y potencias espirituales (memoria, entendimiento y voluntad), a veces como vasallos, a veces como centinelas, o bien simplemente como moradores del castillo. El alma, con sus numerosos aposentos, se asemeja al cielo, en el qual “hay muchas moradas”. Y “que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice El tiene sus deleites”. Las moradas lo hay que imaginarlas en fila, una detrás de otra, ...” sino poned lo ojos en el centro, que es la pieza adonde está el rey, y considerad como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas que todo lo sabroso cercan. Así, acá, en redor de esta pieza están muchas, y encima, lo mismo. Porque las cosas del alma siempre se han de considerar con plenitud y anchura grandeza, pois no le levantan nada, que capaz es de mucho más que podremos considerar...”.

Fuera del mundo de las murallas que rodean el castillo, se extiende el muro exterior; en la estancia más interior habita Dios. Entre estos dos (que, como es obvio, no han de entenderse espacialmente), se hallan las seis moradas que circundan la más interior (la séptima). Pero los moradores que andan por fuera o que se quedan junto al muro de cerca, no saben nada del interior del castillo. Cosa ésta realmente extraña; es una situación patológica, que uno no conozca su propia casa. Pero, de hecho, hay muchas almas así, “... tan enfermas y mostradas a estarse en cosas exteriores, que no ha remedio ni parece que pueden entrar dentro de sí; porque ya la costumbre la tiene tal de haber siempre tratado con las sabandijas y bestias que están en el cerco del castillo, que ya casi está hecha como ellas...”. Así estas almas han desaprendido a rezar. Y, sin embargo, “la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración”. Pues para que la oración merezca tal nombre, uno ha de advertir “con quién habla y lo que pide y quién es quien pide y a quién (STEIN, 2007, pp. 1114-1115).

conhecimento de si mesmo, que se chama a pessoa humana entrar no castelo; converter-se, iniciar o trato com Deus (oração) — conhecer-se a si mesmo e recuperar a sensibilidade espiritual (TERESA DE JESUS, **Moradas**, I). Para Edith Stein, não se pode levantar os olhos a Deus sem ser conscientes da própria pequenez. O conhecimento de Deus e o conhecimento próprio se sustentam mutuamente. Por meio do próprio conhecimento, a pessoa humana aproxima-se de Deus — o que nos revela que nunca é supérfluo, nem se quer quando já se chegou às moradas internas. Por outra parte, jamais acabamos de conhecer a nós mesmo, se não procuramos conhecer a Deus; olhando sua grandeza, acudamos a nossa pequenez; e olhando sua limpeza, veremos nossa sujeira; considerando sua humildade, veremos quão distantes estamos de ser humildes. Todavia, como nesta primeira instância a alma está muito distante de Deus, ocorre que ela ainda não chega quase nada à luz que sai do palácio de onde está o Rei. Por tantas coisas más de cobras e víboras e coisas envenenadas que encontram com a alma, ela não pode ver — e contemplar — a luz (STEIN, 2007).

Nas Primeiras Moradas, a alma está ainda tão entrelaçada nas coisas deste mundo que não pode refletir sobre si mesma, sem pensar, às vezes, nas coisas que a tem imobilizado. Por isto, a luz se obscurece para a alma — que não nota a presença de Deus, nem se quer quando fala com Ele, e rapidamente é empurrada para fora (TERESA DE JESUS, **Moradas**, I).

Nas Segundas Moradas — que tratam da grande importância da perseverança para se chegar às últimas moradas, bem como da grande guerra travada pelo demônio —, diz Teresa de Jesus que a alma já percebe certos “chamados de Deus” — que não se tratam de vozes interiores, que se façam sentir na alma mesma, senão de clamores que lhe vem desde fora e que a alma percebe como uma mensagem de Deus: como as palavras de uma homilia, ou passagens de um livro que pareceriam ditos ou escritos precisamente para ela, enfermidades e outros “casos providenciais” (TERESA DE JESUS, **Moradas**, II). Todavia, a alma vive em e com o mundo; não obstante, estes chamados penetram em seu interior e a convidam a entrar em si. Mas, questiona Edith Stein: “[...] que coisa pode mover a esse homem totalmente “exteriorizado”, a entrar pela porta da oração, quando ainda não percebe tais chamadas? [...]” (STEIN, 2007, p. 1116).

O **Castelo interior** não nos responde esta pergunta, mas percebemos que Edith Stein suspeita de que Santa Teresa de Jesus encontra óbvio para o homem

que, por sua educação religiosa, esteja já habituado a orar em certos momentos; e, por outra parte, esteja suficientemente instruído nas verdades da fé para pensar em Deus quando reza. Na segunda morada o pecado ainda cerca a pessoa humana, o que exige da mesma que lute constantemente. No que diz respeito aos atos humanos, podemos perceber a persistência de dinamismos desordenados, necessidade de ancorar-se numa opção radical e progressiva sensibilidade na escuta da palavra de Deus (oração meditativa) (STEIN, 2007).

Nas Moradas Terceiras — que tratam da pouca segurança que podemos ter enquanto vivemos neste deserto; por mais elevado que seja o estado atingindo por nós, e da conveniência de andar com temor — diz Teresa de Jesus que se encontram as almas que acolheram de coração o chamado de Deus, e se esforçam constantemente por ordenar sua própria vida conforme a vontade divina: guardam-se com cuidado de todo pecado, inclusive dos veniais; dedicam-se com regularidade à oração, às práticas de penitência, e às obras boas. Quando são provadas com duras provas, estas servem para demonstrar-lhes que, todavia, estão fortemente apegadas aos bens da terra. E se, por sua boa vontade, são frequentemente agraciadas com consolações, estas consistem em sentimentos totalmente naturais: como lágrimas de arrependimento, devoções sensíveis na oração, satisfação pelas obras boas realizadas (TERESA DE JESUS, **Moradas**, III). Na opinião de Edith Stein, o exposto até aqui indica o caminho natural e normal da alma até si mesma e até Deus. Não se quer dizer com isso que até este ponto não entre em jogo o sobrenatural. De modo contrário, qualquer impulso que mova o homem a entrar em si mesmo e o encaminhe até Deus deve ser visto como efeito da graça, ainda quando proceda de fatos e motivos naturais. Não obstante, até este ponto o que a alma conhece de Deus e das próprias relações com Ele, procedem da fé, e a fé vem do ouvido (STEIN, 2007).

Nas Moradas Terceiras, a alma ainda não experimentou nada da presença de Deus em seu interior; só quando suceder isto se poderá falar da graça extraordinária ou mística — que começa nas *quartas moradas* (TERESA DE JESUS, **Moradas**, III). Edith Stein vê nas Moradas Terceiras a prova do amor. Tal prova requer da pessoa humana o estabelecimento de um programa de vida espiritual e de oração, persistência nele, zelo apostólico, mas sobrevêm a aridez e a impotência, que se dão como estados de prova (STEIN, 2007).

Nas Moradas Quartas — que tratam da diferença que há entre contentamentos ou ternuras na oração e gostos —, diz Teresa de Jesus que em vez

dos contentamentos que procedem da nossa natureza e, evidentemente, da ajuda de Deus — sentimentos que substancialmente não se diferenciam dos que nos deparam as coisas terrenas — sobrevém “[...] os gostos que começam de Deus e são sentidos pela nossa natureza, que frui tanto deles como dos que falei, e ainda muito mais [...]” (TERESA DE JESUS, **Moradas**, IV) — *oração de quietude*, por brotar sem nenhum esforço próprio. Na quarta morada, brota a fonte interior — passagem à experiência mística; mas a sorvos intermitentemente: momentos de lucidez infusa (recolhimento da mente) e de amor místico-passivo (quietude da vontade). Teresa de Jesus diz:

[...] Estendi-me muito nesta morada por ser nela que, segundo creio, entra o maior número de almas. E, como também entra o natural juntamente com o sobrenatural, o demônio pode causar mais prejuízo. Isso porque nas moradas restantes, o Senhor não lhe dá tanto lugar. Que Ele seja para sempre louvado! Amém (TERESA DE JESUS, **Moradas**, IV).

Nas Quintas Moradas — nas quais Teresa de Jesus começa a dizer como a alma se une a Deus na oração —, diz esta autora que morre o bicho-da-seda; e do seu casulo sai uma pequena mariposa, o que ocorre como nossa alma da pessoa humana. No **Castelo interior**, está escrito:

Morra, morra esse verme, tal como o da seda quando acaba de realizar a obra para a qual foi criado! E comprovareis como vemos a Deus e nos vemos tão introduzidas em Sua grandeza como a lagartinha em seu casulo. Atentai, contudo: quando digo que vemos a Deus, refiro-me ao modo como Ele se faz sentir nesse tipo de união.

[...] quando está nesta oração — e bem morta está para o mundo —, e dela sai uma borboleta branca. Ó grandeza de Deus! Quão transformada sai a alma daqui, depois de ter estado imersa na grandeza de Deus e tão unida a Ele [...] (TERESA DE JESUS, **Moradas**, V).

Pois, aqui a alma renasce em Jesus Cristo. Manifesta-se, assim, um estado de união por conformidade de vontades, manifestada especialmente no amor ao próximo. Na união, Deus marca a alma com seu selo. “[...] Vedes aqui, irmãs, o que o nosso Deus faz para que essa alma já se tenha por Sua: dá-lhe do que tem, que foi o que o Seu Filho teve nesta vida [...]” (TERESA DE JESUS, **Moradas**, V), diz Teresa de Jesus. Na opinião de Edith Stein, existem claramente dois caminhos para a união com Deus: uma vida fadigosa com o próprio esforço, certo não sem a ajuda da graça, e o ser levado até o alto, com grande economia de trabalho pessoal, mas em cuja preparação e realização se lhe exige muitíssimo da vontade. Para as almas que Deus conduz pelo caminho das graças místicas, a oração de união é só preparação para um grau mais alto: o *noivado espiritual*, que tem lugar na *sexta morada*.

Dito por Teresa de Jesus:

Parece-me que a união não chega ao noivado espiritual. É como se passa no mundo quando duas pessoas vão se casar: procuram ver se há harmonia de temperamentos e se um e outro desejam o matrimônio. Por fim, marcam um encontro, para maior satisfação de ambos.

Assim é aqui. Pressupõe-se que o contrato já está feito, a alma, bem informada das vantagens da aliança e determinada a fazer em tudo a vontade do Esposo, de todas as maneiras que a Este aprouver. Sua Majestade — como quem bem entende se de fato as coisas se passam assim — está contente com ela e concede-lhe a graça de querer conhecê-Lo melhor. Como dizem, concede-lhe que se vejam e se encontrem. Aproxima-a de Si.

Podemos dizer que é assim, porque assim se passa, ainda que num curtíssimo espaço de tempo. Aí já não há dar e tomar, mas a visão secreta a alma tem Daquela a Quem há de tomar por Esposo. Pelos sentidos e faculdades, não entenderia em mil anos, de nenhuma maneira, o que aqui entende num átimo. Sendo tal o Esposo, basta a Sua visão para que a alma se torne mais digna do enlace, de dar-Lhe a sua mão, como dizem.

Com efeito, a alma fica tão enamorada que tudo faz para que não se rompa esse divino noivado. Mas, se se descuidar e colocar sua afeição em coisa que não seja Ele, a alma perderá tudo. E é imensa a perda, como imensas são as graças que Ele vai concedendo; é muito maior do que se pode avaliar (TERESA DE JESUS, **Moradas**, V).

Nas Sextas Moradas — nas quais Nosso Senhor ao começar a conceder maiores graças à alma, concede-lhe maiores sofrimentos —, que não constitui um lugar de repouso para a alma, seu anseio mira a união estável e duradoura, a ser concedida só na *sétima morada*. Todavia, a alma é provada com os mais intensos sofrimentos, externos e internos (TERESA DE JESUS, **Moradas**, VI). Na concepção de Edith Stein, aqui sobrevém violentos tormentos interiores, que poderiam ser comparados unicamente com as provas dos condenados e aos que só Deus pode por fim (STEIN, 2007). Teresa de Jesus diz, então:

Enfim, não há outro remédio nessa tempestade senão aguardar a misericórdia de Deus, que de repente, só com uma palavra Sua, ou por meio de uma ocasião que se apresente, tira tudo tao depressa que nem parece ter havido uma sombra naquela alma, de tal maneira fica ela cheia de sol e de muito maior consolação.

E como quem escapou de uma batalha perigosa e conseguiu a vitória, ela fica louvando a Nosso Senhor, já que foi Ele quem pelejou pelo triunfo. Com efeito, a alma reconhece com clareza que não lutou, pois todas as armas com que podia defender-se parecem a ela estar nas mãos do seu adversário. Assim, conhece verdadeiramente a sua miséria e sabe o pouquíssimo eu podemos por nós mesmos, se o Senhor nos desamparar (TERESA DE JESUS, **Moradas**, VI).

Desvela-se aqui o crisol do amor. Trata-se de um período extático e de tensão escatológica, de um novo modo de sentir os pecados, a presença de Jesus Cristo, e, por fim, o sponsal místico. Na concepção de Edith Stein, quando Nosso Senhor é servido, compadece-se de tudo o que essa alma padece e já padeceu ansiando por

Sua presença e amor. Tendo-a já tomado espiritualmente por esposa, antes de consumir o matrimônio sobrenatural, põe-se em Sua morada, que é a *sétima*: o matrimônio místico (STEIN, 2007).

Nas Sétimas Moradas, as coisas são diferentes. Deus quer já tirar as escamas dos olhos da alma, bem como que veja e entenda algo da graça que lhe é concedida. Introduzida a alma nesta morada, mediante visão intelectual se lhe mostra, por certa espécie de representação da verdade, a Santíssima Trindade — Deus em três Pessoas: primeiro lhe vem ao espírito uma inflamação que se assemelha a uma nuvem de enorme claridade. Então ela vê nitidamente a distinção das divinas Pessoas; por uma notícia admirável que lhe é infundida, entende com certeza absoluta serem as três uma substância, um poder, um saber, um só Deus. Desse modo, o que acreditamos por fé é entendido ali pela alma por vista, se assim o podemos dizer, embora não seja vista dos olhos do corpo nem da alma, por não se tratar de uma visão imaginária. Nas Sétimas Moradas, comunicam-se com ela e lhe falam as três Pessoas. Elas lhe dão a entender as palavras do Senhor que estão no Evangelho: “[...] que viria Ele, com o Pai e o Espírito Santo, para morar na alma que O ama e segue Seus mandamentos” (TERESA DE JESUS, **Moradas**, VII).

No estado final, percebemos duas graças de ingresso: uma cristológica e outra trinitária, que se desdobram em plena inserção na ação e plena configuração a Jesus Cristo crucificado — que foi a meta de todo processo — das primeiras às últimas moradas. Nas palavras de Teresa de Jesus:

[...] Embora não se trate senão de sete moradas, cada uma delas comporta muitas outras: por baixo, por cima, dos lados, com lindos jardins, fontes e coisas tão deleitosas que desejareis desfazer-vos em louvores ao grande Deus, que criou este castelo à Sua imagem e semelhança [...](TERESA DE JESUS, **Moradas**, VII).

Em vista do exposto, aspiramos a uma Teologia Política que — nas suas interfaces com as ciências humanas — potencie um estudo que abarque a pessoa humana: corpo-mente-espírito em circunstâncias concretas do Estado. Para Edith Stein, a psicologia é a ciência da mente. Nos nossos dias, se tomarmos em mãos diversos manuais de psicologia, dar-nos-emos conta de que eles são muito diferentes. Eventualmente, inclusive dentro de um mesmo livro poderemos encontrar — em seus diversos capítulos — argumentos que por *objeto* e *método* muito pouco têm em comum entre eles (STEIN, 2003).

Historicamente, a palavra “psicologia”⁴⁰ designa direções de investigações muito diferentes, procedentes de um modo paralelo desde a Idade Antiga e dos quais predominou uma vez um, outra vez outro, de acordo com o contexto histórico. Nos escritos de Edith Stein, distinguimos, então, três tipos fundamentais de psicologia: 1 **Psicologia metafísica ou racional** (doutrina da essência da alma). 2 **Psicologia empírica** (doutrina dos fatos da consciência). 3 **Caracteriologia** (antropologia prática) (STEIN, 2003).

Na concepção de Edith Stein, a psicologia metafísica vincula-se com os *enigmas da vida*: sonho, morte, etc.; pergunta-se pela *essência da alma* — que coisa é a alma.⁴¹ Por exemplo característico deste modo de conceber e de fazer psicologia Edith Stein toma a psicologia da *alta escolástica*⁴² — de São Tomás de Aquino — por

⁴⁰ Psicologia: termo que vem do grego *psyché*, que significa *alma*, e de *logos*, que significa *razão* — estudo da alma. Hoje, não se concebe mais o mundo psíquico como sinônimo de alma, e sim sobre os registros simbólicos e emocionais que vamos construindo a partir de nossas vivências no mundo material e social (BOCK, FURTADO & TEIXEIRA, 2008).

⁴¹ Historicamente, *psicologia racional*, que tem como fundador Aristóteles, o primeiro a coligir em seu livro *De anima* as opiniões que seus predecessores haviam expresso a respeito desse assunto. Esta psicologia tem por objeto a natureza, a substância e as determinações acidentais da alma, entendendo-se por alma o *princípio dos seres vivos* (ARISTÓTELES, *De anima*, I — III). O pressuposto fundamental desta psicologia está explícito nas seguintes notas: nos eventos estudados, pressupõe um princípio único e simples, uma *substância* necessária, da qual seja possível *deduzir* as determinações que esses eventos possuem constantemente ou na maioria das vezes. Neste sentido, a psicologia é uma ciência dedutiva da alma, cujos fenômenos particulares só são considerados como confirmações ocasionais dos teoremas que a constituem. Wolff, com razão, no século XVIII, dava a essa psicologia o título de *racional*, porquanto ela trata de *derivar a priori, do único conceito de alma humana, todas as coisas observadas a posteriori como de sua competência*. Mas foi mérito de Wolff acrescentar a tal psicologia uma outra, “empírica”, definida como a ciência que, por meio da experiência, estabelece os princípios capazes de esclarecer o que acontece na alma humana. Finalmente, a psicologia racional continua sendo uma corrente das filosofias que se inspiram na metafísica tradicional, mas deixou de ter eficácia sobre o desenvolvimento científico da psicologia (ABBAGNANO, 2007).

⁴² De acordo com Nicola Abbagnano, por *escolástica*, podemos compreender, em sentido próprio, a filosofia cristã da Idade Média. Nos primeiros séculos do Medievo, era chamado de *scholasticus* o professor de artes liberais e, depois, o docente de filosofia ou teologia que lecionava primeiramente na escola do convento ou da catedral, depois na Universidade. Literalmente, escolástica significa *filosofia da escola*. No Medievo, como os modos de ensino eram dois — *lectio*, que consistia no comentário de um texto, e *disputatio*, que consistia no exame de um problema por meio da discussão dos argumentos favoráveis e contrários —, na escolástica a atividade literária assumiu, predominantemente, o modo de *comentários* ou de coletânea de questões. No que diz respeito ao problema fundamental da escolástica, observamos que se trata de levar a pessoa humana a compreender *a verdade revelada*. Sendo assim, a escolástica se revela na história da humanidade como um modo peculiar do exercício da atividade racional — ou, na prática, o uso de alguma filosofia determinada, neoplatônica ou aristotélica — com vistas ao acesso à verdade religiosa, à sua demonstração ou ao seu esclarecimento nos limites em que isto é possível, apresentando um arsenal defensivo contra a incredulidade e as heresias. Isto é de suma importância para este estudo porque a escolástica não é uma filosofia autônoma, como, por exemplo, a filosofia grega: seu dado ou sua limitação é o ensinamento religioso, o dogma. Para exercer esta tarefa não confia apenas nas forças da razão, mas clama pela tradição religiosa ou filosófica, recorrendo às chamadas *auctoritates* — decisão de um concílio, uma máxima bíblica, a *sententia* de um Padre da Igreja ou mesmo de um grande filósofo pagão, árabe ou judaico. Note-se que o recuso à autoridade é a manifestação típica do caráter comum e supra-individual da investigação escolástica, em que cada pensador quer sentir-se apoiado pela responsabilidade coletiva

entender que com sua claridade nos oferece, concomitantemente, um fio condutor para nos orientar no labirinto das diversas direções. Podemos descrevê-la, então, do seguinte modo: 1 Essência da alma (forma do corpo, princípio de vida animal e espiritual). 2 Potências (hábitos). 3 Atos (ações, paixões) (STEIN, 2003).

De acordo com Edith Stein, a psique é — de acordo com sua essência — algo simples (não composto), espiritual (imaterial). Mas, de acordo com as suas funções apresenta um duplo aspecto: por um lado ela é a forma do corpo — o que lhe dá vida, o que faz de um corpo morto um corpo vivo e de onde se fundamentam todas as atividades da vida — e, por outro lado, radica-se nela toda vida sensitiva e espiritual. E assim, da única e simples essência surge uma multiplicidade de faculdades, capacidades e potências: as que servem a salvaguardar o corpo (à guisa de exemplos, o instinto de conservação), sensoriais (capacidade de apreender e de se esforçar), intelectuais (entendimento, vontade). No que diz respeito à teologia — e ciências do espírito —, faz-se necessária — em suas interfaces com a psicologia — a compreensão de que *toda faculdade é faculdade para algo*. Isto significa dizer, então, que, na perspectiva steiniana, toda faculdade está dirigida a atividades e estados da alma, a atos que se distinguem em ativos e passivos (ações, paixões). Sendo assim, as potências existem, em primeiro lugar, como capacidades não desenvolvidas, como meras possibilidades; mas podem vir a conseguir uma fácil disposição a transformar-se em atos; então, a potência há conseguido por um hábito uma disposição ou habilidade, a perfeição (STEIN, 2003).

Na visão de Edith Stein, desde o *renascimento*⁴³, validou-se em muitos círculos científicos a tendência a fazer-se tudo de modo diferente do que fez a ciência

da tradição escolástica. Historicamente, o Medievo costuma ser distinguido em três grandes períodos: a *alta escolástica*, que vai do século IX ao fim do século XII, caracterizada pela confiança na harmonia intrínseca e substancial entre fé e razão e na coincidência de seus resultados; o *florescimento da escolástica*, que vai de 1200 aos primeiros anos do século XIV, época dos grandes sistemas, em que a harmonia entre fé e razão é considerada parcial, apesar de não se considerar possível a oposição entre ambas; *dissolução da escolástica*, que vai dos primeiros decênios do século XIV até o *renascimento*, período em que o tema básico é a oposição entre fé e razão (ABBAGNANO, 2007).

⁴³ Designa-se com o termo *renascimento* o movimento literário, artístico e filosófico que começa no fim do século XIV e vai até o fim do século XVI, difundindo-se da Itália para os outros países da Europa. Do ponto de vista de Nicola Abbagnano, a palavra e o conceito de renascimento tem origem religiosa, como revelam os estudos de Hildebrand, Walser e Burdach: renascimento é o segundo nascimento, o nascimento do homem novo ou espiritual de que falam o Evangelho de São João e as Epístolas de São Paulo. Tanto o conceito quanto a palavra conservam-se por todo o Medievo, a indicarem o retorno do homem a Deus, sua restituição à vida que foi perdida com a queda de Adão. Pós o século XV, porém, essa palavra passa a ser empregada para designar a renovação moral, intelectual e política decorrente do retorno aos valores da civilização em que, supostamente, o homem teria obtido suas melhores realizações: a grego-romana. Sendo assim, o renascimento foi forçado a ressaltar as diferenças que o distinguiam do Medievo, em sua tentativa de vincular-se ao período clássico e de haurir diretamente

escolar — a *escolástica*. Encontramos, então, assim, desde o século XVI e XVII, uma psicologia que já não reflete mais sobre a essência da alma, senão que — como se há chamado desde o século XIX — quer ser *uma psicologia sem alma*; tampouco se interessa já pelas capacidades anímicas, senão só da atividade de vida, dos *dados que se pode encontrar na consciência*. Teve seu início nos escritos dos empiristas ingleses — John Locke, David Hume, etc. — e celebrou seu triunfo no século XIX em Leipzig, na Alemanha, com a criação do primeiro Laboratório de Psicologia Experimental por Wilhelm Wundt, em 1879 (STEIN, 2003).

Na história da psicologia, trata-se de um marco de suma importância, por significar o desligamento das ideias psicológicas de ideias abstratas e espiritualistas, que defendiam a existência de uma alma nos homens, a qual seria a sede da vida psíquica. Partindo daí, a psicologia se delineia fortalecendo seu vínculo com os princípios e métodos científicos. Concomitantemente, a ideia de um homem autônomo, capaz de se responsabilizar pelo seu próprio desenvolvimento e pela sua vida, também vai se fortalecendo a partir desse momento (STEIN, 2003).

Do ponto de vista de Edith Stein, a psicologia descritiva descreve, divide e classifica os dados de consciência ou “fenômenos”, tal como faz as ciências biológicas. Tais descrições se encontram em todos os psicólogos empiristas, porém só até final do século XIX foram designadas como tarefa própria da psicologia (Franz Brentano, Theodor Lipps). Por outra parte, a psicologia mais antiga da Idade Moderna aspirava a algo distinto, queria ser uma psicologia explicativa ou correspondente às ciências naturais e tratar os dados psicológicos segundo o modelo das ciências naturais exatas, isto é, por um lado reconduzi-los a elementos simples (psicologia elemental) como a química as substâncias experimentadas a elementos ou átomos;

dele a inspiração para suas atividades. Por outro lado, damo-nos conta neste estudo de que não faltam elementos de continuidade entre o Medieval e o renascimento, e muitos dos problemas preferidos por humanistas e filósofos do renascimento eram os mesmos já discutidos pela Idade Média, com as mesmas soluções. Isto revela, então, que a interpretação do renascimento sempre oscilou entre dois extremos: de um lado, a oposição radical entre ele e o Medieval; de outro, a constituição intrínseca entre os dois. Podemos dizer, então, sinteticamente, que as características fundamentais do renascimento são: a) *Humanismo*, como reconhecimento do valor do homem e crença de que a humanidade se realizou em sua forma mais perfeita na Antiguidade clássica; b) *Renovação religiosa*, por meio da tentativa de reatar os laços com uma revelação originária, na qual se teriam inspirado os próprios filósofos clássicos, como é o caso do platonismo — Nicolau de Cusa, Pico della Mirandola, M. Ficino —, ou por meio da tentativa de restabelecer o contato com as fontes originárias do cristianismo, ignorando a tradição medieval, como é o caso da *reforma protestante*; c) *Renovação das concepções políticas*, com o reconhecimento da origem humana ou natural das sociedades e dos Estados — Nicolau Maquiavel — ou com a tentativa de voltar às formas históricas originárias ou à natureza das instituições sociais — *jusnaturalismo*; d) *Naturalismo*, como novo interesse pela investigação direta da natureza, tanto na forma do aristotelismo, das manifestações de magia ou de mate-física da natureza quanto na forma das primeiras conquistas da ciência moderna (ABBAGNANO, 2007).

por outro lado, explicar o comportamento por meio da busca de *leis*, como as da física que, por um lado regula a sucessão dos fatos de consciência (psicologia associativa) e, por outro lado, sua relação frente aos processos corporais e estímulos externos (psicofisiologia, psicofísica) (STEIN, 2003).

No acontecer histórico, esta psicologia explicativa se viu em um duplo apuro: para aclarar os dados teve que aceitar de novo algo “detrás deles”, novamente falou de “alma” e “faculdades anímicas”; ou quando isso lhe resultava totalmente antipático, pois no lugar da alma o “cérebro” e no lugar de faculdades anímicas “partes ou funções do cérebro”. Não obstante, com isso, se havia ido mais além da experiência e se havia mergulhado de novo na metafísica que se havia querido renegar. Por conseguinte, diz Edith Stein que esta arte de psicologia se havia manifestado curiosamente incapaz de dizer algo sobre a vida espiritual e anímica superior. Não foi mais além de uma “explicação” das sensações e percepções sensoriais, etc., e, quando tratou de ir mais além, os resultados foram mais que discutíveis. Por meio dela não se chegou a conhecer melhor os homens; e o historiador, o historiador da literatura, etc., em breve os “dedicados às ciências humanísticas” não tiraram nenhum proveito (STEIN, 2003).

No final do século XIX, sublinhou-se cada vez com mais força a chamada por uma psicologia compreensiva ou das ciências humanísticas (Dilthey, Spranger). Para Edith Stein, este modo de conceber e de fazer psicologia considerava toda a vida anímica como uma unidade cheia de sentido, cujos nexos podem ser *revividos*, *compreendidos*, posto que obedecem às *leis racionais*. Não pretende, então, esmiuçar esta unidade vida, senão precisamente compreender em sua constituição global cheia de sentido, sua estrutura (psicologia estrutural) e desenhar os diversos tipos de tais nexos compreensíveis — o tipo de “herói”, o homem teórico, estético, etc. —, e assim, pôr em relevo os conceitos fundamentais com os quais as ciências humanas trabalham. Portanto, se em suas investigações procedem desde a atividade de vida, então a busca dos nexos pressupõe a unidade da alma. Edith Stein diz, então, que de um modo especial, acentua-se esta unidade indivisível na *psicologia individual* de Alfred Adler (STEIN, 2003).

Para Edith Stein, unto à reflexão religioso-filosófica que conduz ao primeiro tipo e à experiência interior que conduz ao segundo tipo, caminhou desde a Antiguidade a experiência da vida prática da diversidade dos caracteres humanos, sua *individual e típica peculiaridade*, e assim se mostraram bem prontos vestígios de

uma caracteriologia — o intento mais conhecido, certamente muito primitivo, é a doutrina de Galeno sobre os *quatro temperamentos*: sanguíneo, fleumático, colérico e melancólico. Não nos resta dúvida, então, de que os esforços por construir uma ciência eram esporádicos e sempre de novo caíam no esquecimento; só em nossa época começaram a tomar formas sólidas. Para Edith Stein, os estímulos chegaram de diversas partes: tal como se disse antes, a *psicologia estrutural* busca em determinados tipos de caráter a chave para compreender a vida psíquica; logo, o estudo das formas patológicas da vida psíquica e o anseio de conseguir uma cura, levou à formulação de tais tipos por parte da psiquiatria (à guisa de exemplos, a já mencionada psicologia individual); e, finalmente, os objetivos da educação conduziram ao anseio de compreender, de uma parte, a tipologia geral da criança e do adolescente e, por outro lado, os diversos subtipos (psicologia diferencial, psicologia da juventude) (STEIN, 2003).

Nos nossos dias, toda esta disciplina ainda se encontra em seus inícios: trata-se de intentos. Isto vale para a doutrina dos tipos, porém ainda mais para os intentos de uma investigação da *individualidade*, que na vida — do mesmo modo que nos tipos — é compreensível, mas não descritível em conceitos gerais. Para esta autora, os pontos mais prometedores de uma investigação sobre a tipologia e a individualidade estão nos trabalhos de Ludwig Klages, que por meio do estudo sistemático das manifestações da expressão, sobretudo da escrita, criou os inícios de uma caracteriologia (STEIN, 2003).

No que diz respeito aos métodos, observamos que a diversos enfoques correspondem diversos métodos. O procedimento da *psicologia metafísica* é racional, reflexão *filosófico-teológico*, em conexão com determinados dados da experiência e eventualmente com dogmas religiosos — a psicologia descritiva trabalha, sobretudo, tendo como base uma *reflexão* sobre a vida interior pessoal e com base na análise de quanto se há encontrado; ambas pressupõem capacidade pessoal e cuidadoso adestramento. No que tange aos métodos da *psicologia empírica*, damos-nos conta de que são múltiplos. Primeiramente, coleta de material através da *auto-observação* e a *observação do outro*; esta pode ser ocasional ou sistemática, ou eventualmente *experimental* quando os fatos são provocados em modo preordenado e em condições predeterminadas com objeto de observação. À coleta de material segue a observação, a sistematização e a *busca de constantes*, que permitam a formulação de leis. Para Edith Stein, a *psicologia compreensiva* tem que alcançar uma visão o

mais concreta possível das etapas da vida e, então, decifrar com ajuda de uma *tipificação* os nexos normativos. Tem que concorrer também um adestramento sério na interpretação dos fenômenos expressivos, e a capacidade de uma correta exposição que permita dar, mediante uma apropriada sistematização, uma imagem do caráter como um todo (STEIN, 2003).

Nos dias atuais, faz-se necessário clarificar a psicologia metafísica para saber que é propriamente isso com que o teólogo se ocupa e sobre o que constantemente — de modo voluntário ou involuntário — exerce uma influência nas relações entre teologia, psicologia e direito. Pelo mesmo motivo, a *psicologia empírica* é importante para o teólogo, do qual se espera e se exige que provoque constantemente impressões e atividades; faz-se necessário, então, conhecê-la profundamente. Pensamos que este tipo de psicologia possui um significado particular para a ação do teólogo na contemporaneidade: por meio da observação e do experimento, à guisa de exemplos, estabelece-se dados sobre o funcionamento da memória, a aprendizagem funcional, o cansaço e coisas semelhantes, que um *experto* em teologia não deveria deixar jamais escapar (STEIN, 2003).

No que diz respeito à atuação política do teólogo, ele pode se apurar, sobretudo, nos ensinamentos da psicologia metafísica e da caracteriologia: guia à compreensão da criança e à preservação de danos na psique juvenil, que a miúdo suporta danos para toda a vida. Por último, devemos ter claro, sempre: que todos os métodos psicológicos não são mais que tímidos intentos de penetrar no interior da alma — sua essência (a geral e a individual) permanece oculta para todos nós (filósofos, teólogos, psicólogos, profissionais de direito, etc.). Para Platão, nunca descobriremos os confins da alma, ainda que toda ela a recorrêssemos; tão profundo é o fundo de sua essência (PLATÃO, *paud* STEIN, 2003).

Historicamente, diz Edith Stein que se olharmos os pioneiros da nova ciência do espírito e da alma — Wilhelm Dilthey, Franz Brentano, Edmund Husserl, juntamente com suas escolas — certamente não teremos a impressão de que suas obras mais importantes sejam escritos teológicos e que os mesmos tenha entrado efetivamente pela porta da oração. Não obstante, cumpre-nos recordar que Wilhelm Dilthey estava familiarizado com os problemas da teologia protestante, como podemos ver em *Jugendgeschichte Hegels*; que Franz Brentano era sacerdote católico — e que ainda depois de sua ruptura com a Igreja até os últimos dias de sua vida se ocupou apaixonadamente dos problemas de Deus e da fé; que Edmund

Husserl — enquanto discípulo de Franz Brentano, sem ter estudado diretamente teologia e filosofia medieval —, conservava uma vinculação viva com a grande tradição da *philosophia perennis*⁴⁴; que ele, ademais, em sua luta filosófica era consciente de ter uma missão e que no círculo de pessoas próximas, tanto no plano científico como no humano, promoveu um forte movimento até à Igreja. Percebemos, então, que Edith Stein não faz uma mera justaposição destes homens, senão que uma profunda e íntima conexão capaz de nos ajudar a compreender o ser pessoa humana — em suas dimensões corpórea, psíquica e espiritual — e sua relação com a existência do Estado (STEIN, 2007).

Neste contexto, mencionamos a obra **A alma do homem**: ensaio de uma psicologia inteligível (*Die Seele des Menschen: Versuch einer verstehenden Psychologie*), de Alexandre Pfänder — o fenomenólogo de Munich —, cuja concepção de alma concorda amplamente com a de Edith Stein. Pfänder, partindo de uma descrição dos movimentos da alma, trata de compreender a vida da alma mesma, descobrindo os impulsos fundamentais que a dominam e a reconduz a um impulso originário: a tendência da alma ao autodesenvolvimento, tendência baseada na essência mesma da alma (STEIN, 2007).

Pfänder vê na alma um núcleo de vida que partindo desse germe deve desenvolver-se e vir a ter forma plena. Pertence à própria essência da alma humana o que, para seu próprio desenvolvimento, seja necessário a livre atividade da pessoa. Não nos resta dúvida, então, de que *a alma é essencialmente criatura e não criadora de si; não gera a si mesma, senão que unicamente pode desenvolver-se*. No ponto mais profundo de si mesma está ligada a seu perene princípio criativo; sendo que a partir dele pode procriar em plenitude, unicamente mantendo-se estável em contato com esse perene princípio criador. A essência da alma se apresenta a si mesma como a chave para entender sua própria vida (STEIN, 2007).

De acordo com Edith Stein, o estudo de Pfänder sobre a alma é evidentemente a conclusão de um continuado trabalho de sua vida, que culminou num sério enfrentamento das últimas perguntas. Por isto, resultam algumas coisas obscuras, precisamente nos pontos mais decisivos, tais como a relação entre alma e corpo. Pfänder fala disso como se fossem duas substâncias unidas entre si; só numa

⁴⁴ Nos escritos de Edith Stein, *philosophia perennis*, significa: o espírito do autêntico filosofar que vive em todo filósofo autêntico, isto é, em todo aquele que cultiva irresistivelmente uma necessidade interna de indagar o “logos” ou a “ratio” deste mundo (STEIN, 2007).

passagem diz expressamente que permanece incerto se o “germe do corpo” e o “germe da alma” são distintos, ou se, no fundo, constituem um germe só. No que diz respeito ao conceito de espírito, Pfänder deixa de lado, e por isto não faz tentativa alguma de indagar as relações entre alma e espírito (STEIN, 2007).

Por isto mesmo, resulta mais estranho poder chegar a uma completa compreensão da alma, de sua essência e sua vida, da alma humana enquanto tal, e enquanto individual. Deparamo-nos diante dos resíduos do velho racionalismo, que não admitia nenhum mistério, nem quer saber nada da fragmentação do ser humano e em troca crê poder desvelar por completo o mistério das relações da alma com Deus. Neste lugar, não é possível ultrapassar estes poucos apontamentos e insinuações. Far-se-ia necessário um trabalho específico, para estudar a história da psicologia com esta perspectiva: descobrir em cada estudioso e em sua época respectiva, como se correlacionam suas propostas enquanto a vida de fé e enquanto a concepção de alma (STEIN, 2007).

Para Edith Stein, quando se observa uma cegueira tão incompreensível a respeito da realidade da alma, com a que encontramos na história da psicologia naturalística do século XIX, cabe pensar que a causa dessa cegueira e da incapacidade de chegar ao profundo da alma reside simplesmente em um observação em relação a alguns prejuízos metafísicos, senão em um inconsciente medo de encontrar-se com Deus. Por outro lado, aí está o fato de que nada há penetrado tanto no fundo da alma como os homens que com ardente coração têm abarcado o mundo, e que pela forte mão de Deus têm sido liberados de todas as ataduras e introduzido dentro de si no mais íntimo de sua interioridade. Podemos dizer que ao lado de nossa Santa Teresa de Jesus encontramos aqui em primeira linha Santo Agostinho, tão profundamente afim a ela, como ela mesma se sentia. Para estes mestres do próprio conhecimento e da descrição de si mesmos, as misteriosas profundidades da alma resultam claras: não só os fenômenos, a superfície movediça da vida da alma, são para eles inegáveis fatos da experiência, senão também as potências que atuam sem mediações na vida consciente da alma, e inclusive a mesma essência da alma (STEIN, 2007).

De acordo com a descrição de Santa Teresa de Jesus, o estranho caminho que recorre a alma em seu processo de interiorização — desde o muro de cerca até o mais íntimo —, pode, quiçá, fazer-se mais compreensível mediante nossa distinção entre a alma e eu. Para Edith Stein, o eu aparece como um ponto móvel dentro do

espaço da alma; além de onde queira que toma posição, ali se ascende a luz da consciência e ilumina um certo entorno: tanto no interior da alma, como no mundo exterior objetivo até o qual o Eu está dirigido. Apesar de sua mobilidade, o Eu está sempre ligado a aquele imóvel ponto central da alma no qual se sente em sua própria casa. Até esse ponto se sentirá chamado sempre, não só é convocado a ir às mais altas graças místicas de esposais espirituais com Deus, senão que desde aqui pode tomar as decisões últimas a que é chamado o homem como pessoa livre. O centro da alma é o lugar de onde se faz ouvir a voz da consciência, e o lugar da livre decisão pessoal (STEIN, 2007).

Por este motivo, a livre decisão da pessoa humana é condição requerida para a união amorosa com Deus, esse lugar das livres opções deve ser também o lugar da livre união com Deus. Isto revela porque Santa Teresa de Jesus via a entrega à vontade de Deus como o mais essencial na união: a entrega de nossa vontade é o que Deus pede a nós todos, e todos podem realizar. Ela é a medida de nossa santidade e, às vezes, a condição para a união mística que não está em nosso poder, senão que é livre doação de Deus. Não obstante, daqui resulta também a possibilidade de viver desde o centro da alma e de realizar-se a si mesmo e a própria vida, sem ser agraciados com graças místicas. Todavia, Santa Teresa de Jesus — como algo que ultrapassa sua competência — trata de explicar o fato que ela crê e vê com plena clareza: que espírito e alma são uma só coisa, e se distinguem entre si. Por nossa parte, procuramos resolver esta questão em Edith Stein distinguindo: por um lado, a diferença de conteúdo entre espírito e matéria, considerados como diferentes categorias do ser; e por outro lado, a formal diferença do ser entre corpo, alma e espírito: a alma é o oculto, e o espírito é o livre que flui de dentro — a vida que se manifesta (STEIN, 2007).

Nos escritos de Edith Stein, vimos que há na alma humana diversos modos de ser: como forma do corpo a alma toma forma numa matéria que lhe é estranha e com isso sofre o obscurecimento e a avaliação que traz consigo a vinculação à matéria pesada — a matéria no estado de queda. Mas, a alma, às vezes, realiza-se e manifesta-se como ser pessoal-espiritual enquanto flui em vida livre e consciente e se eleva ao reino luminoso do espírito, sem que deixe de ser fonte secreta da vida. Para Edith Stein, esta fonte secreta é uma realidade espiritual, no sentido da distinção entre matéria e espírito, e quanto mais profundamente a alma se submerge no espírito e mais firmemente se instala em seu centro, tanto mais livremente pode

elevant-se sobre si mesma e liberar-se das ataduras materiais: até romper os laços que unem a alma ao corpo terreno — como acontece na morte e, em certo sentido, também no êxtases — e até a transformação da “alma vivente” no “espírito que dá a vida”, que é capaz desde si mesmo de formar um “corpo espiritual” (STEIN, 2007).

1.3 DASEIN, PESSOA E ESTADO

[...] “... pois é evidente que há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia”.⁴⁵ Será que hoje temos uma resposta para a pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra “ente”? De forma alguma. Assim sendo, trata-se de colocar novamente a *questão sobre o sentido do ser*. Será que hoje estamos em aporia por não compreendermos a expressão “ser”? De forma alguma. Assim, trata-se de despertar novamente uma compreensão para o sentido dessa questão. A elaboração concreta da questão sobre o sentido do “ser” é propósito do presente tratado. A interpretação do *tempo* como o horizonte possível toda e qualquer compreensão do ser em geral é sua meta provisória (HEIDEGGER, 2002, p. 24).

Historicamente, diz Martin Heidegger (Alemanha, 1889 — Alemanha, 1976) em **Ser e Tempo** (*Sein und Zeit*, 1927)⁴⁶, que a *metafísica* se extraviou. Por ter perdido o caminho do pensamento — originariamente — grego, ela não atingiu a questão fundamental da filosofia: a *questão do sentido do ser*. Mas a problemática é: de Platão e Aristóteles até Hegel, preocupou-se unicamente com os *entes*, isto é, com as coisas existentes; *esqueceu-se do ser*, que foi entendido como permanência, congelado em sua realidade, confundido com os entes (MENDES, 2009).

[...] a questão referida não é, na verdade, uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como *questão temática de uma real investigação*. O que ambos conquistaram manteve-se, em muitas distorções e “recauchutagens”, até à *Lógica* de Hegel. E o que outrora, num supremo esforço de pensamento, se arrancou aos fenômenos, encontra-se, de há muito, trivializado (HEIDEGGER, 2002, p. 27).

Por esta via, conclui Heidegger que não é mais possível conceber e fazer filosofia ao modo tradicional, a não ser, apenas, para repetir o que os outros já

⁴⁵ Cf. PLATÃO. O sofista, 244a. In: _____. **Diálogos**. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

⁴⁶ Do ponto de vista de Emmanuel Carneiro Leão, **Ser e Tempo**, um marco na caminhada do pensamento pela história do Ocidente, ultrapassa o projeto de uma obra de filosofia. É a questão do sentido do ser. Na concepção deste autor, não tanto o rigor sistemático como, sobretudo, o caráter provocador do questionamento fizeram da questão da obra supracitada o maior desafio para o pensar do século XX. Em ritmo revolucionário, **Ser e Tempo** põe-se à altura da **Fenomenologia do Espírito** (*Phänomenologie des Geistes*, 1806), de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), e do Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém (*Also Sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-85), de Friedrich Wilhelm Nietzsche (Alemanha, 1844 — Alemanha, 1900) (LEÃO, 2000).

disseram no desenrolar da história. Propõe-se, então, a desconstruir a metafísica; repensar e dizer o impensado desse modo tradicional de pensar (MENDES, 2009).

Ser e Tempo, objetiva “[...] colocar novamente a *questão sobre o sentido do ser* [...]” (Heidegger, 2002, p. 24), por caminhos radicalmente diferentes daqueles percorridos até então pela tradição metafísica, pois não interroga “o que é o ser”, mas “qual o seu sentido”. No que diz respeito ao surgimento da obra supracitada, posiciona-se Edith Stein: “[...] não é possível dar ideia em poucas laudas da riqueza e da força das investigações, com frequência verdadeiramente iluminadoras, que estão contidas no grande torso de Heidegger ‘Ser e tempo’ [...]” (STEIN, 2007, p. 1137).⁴⁷ Para tanto, Martin Heidegger parte do método fenomenológico, sendo que:

A Fenomenologia de Husserl é filosofia da essência; a filosofia de Heidegger é filosofia da existência. O eu filosofante, que é o ponto de partida para averiguar o sentido do ser, é em Husserl o “eu puro”, em Heidegger é a persona humana concreta. Quiçá o giro até uma filosofia da existência possa explicar-se precisamente como reação à eliminação da existência e do concretamente pessoal que vemos em Husserl (STEIN, 2002, p. 584).⁴⁸

Na estrutura formal da pergunta do sentido do ser, diz Martin Heidegger:

Todo questionamento é uma procura. Toda procura retira do procurado sua direção prévia. Questionar é procurar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é. A procura ciente pode transformar-se em “investigação” se o que se questiona for determinado de maneira libertadora. O questionamento enquanto “questionamento de alguma coisa” possui um *questionado*. Todo questionamento de... Além do questionado, pertence ao questionamento um *interrogado*. Na investigação, isto é, na questão especificamente teórica, deve-se determinar e chegar a conceber o questionado. No questionado reside, pois, o *perguntado*, enquanto o que propriamente se intenciona, aquilo em que o questionamento alcança a sua meta. Como atitude de um ente, de quem questiona, o questionamento possui em si mesmo um modo próprio de ser [...] (HEIDEGGER, 2002, pp. 30-310).

Na pergunta a ser elaborada, o *questionado* é o ser — o conceito “mais universal”, indefinível e evidente por si mesmo —, aquilo que determina o ente enquanto ente, sendo que o ente, em qualquer modo que seja considerado, já é compreendido sempre. Para Martin Heidegger, o ser do ente não “é”, ele mesmo, um

⁴⁷ “[...] no es posible dar idea em pocas página de la riqueza y de la fuerza de las investigaciones, con frecuencia verdaderamente iluminadoras, que están contenidas en el gran torso de Heidegger ‘Ser y tiempo’ [...]” (STEIN, 2007, p. 1137).

⁴⁸ La Fenomenologia de Husserl es filosofía de la esencia; la filosofía de Heidegger es filosofía de la existencia. El yo filosofante, que es el punto de partida para averiguar el sentido del ser, es en Husserl el “yo puro”, en Heidegger los es la persona humana concreta. Quizás el giro hacia una filosofía de la existencia pueda explicarse precisamente como reacción a la eliminación de la existencia y de lo concretamente personal que vemos en Husserl (STEIN, 2002, p. 584).

ente. Na compreensão do sentido do ser, o primeiro passo filosófico consiste em não determinar o ente enquanto ente derivando-o de outro ente, como se o ser tivesse o caráter de um possível ente. O ser, enquanto constitui o questionado, exige, pois, um modo particular de ser mostrado, que se distingue essencialmente do descobrimento do ente. Portanto, também o *perguntado* — o sentido do ser — reclamará conceitos próprios, que, uma vez mais, contrastam essencialmente com os conceitos em que o ente cobra sua determinação significativa. Na medida em que o ser constitui o questionado — e ser quer dizer ser do ente — o que resulta como interrogado na questão do ser é o ente mesmo. Por assim dizer, o ente será interrogado em seu ser. Para que o ente possa apreender sem falsificações os caracteres de seu ser, o ente já deve se ter feito acessível antes, tal como é em si mesmo (HEIDEGGER, 2002).

Na relação com o interrogado nela, a pergunta pelo ser exige que previamente se conquiste e assegure o modo correto de acesso ao ente. Não obstante, chamamos “ente” a muitas coisas e em diversos sentidos. Ente é tudo aquilo do que se diz algo, o que se entende, aquilo a respeito do qual agimos deste ou daquele modo; ente é também o que nós mesmos somos. O ser se encontra no fato de que algo é e em seu ser-assim, na realidade, no ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*), na consistência, na validade, no existir, no que “há”. Nos escritos de Martin Heidegger, lê-se:

[...] Em *qual* dos entes deve-se ler o sentido do ser? De que ente deve partir a saída para o ser? O ponto de partida é arbitrário ou será que um determinado ente possui primazia na elaboração da questão do ser? Qual é este ente exemplar e em que sentido possui ele a primazia? (HEIDEGGER, 2002, p. 32).

Por esta via, diz Martin Heidegger que se a pergunta pelo ser deve ser colocada explicitamente e desdobrada em toda a transparência de si mesma, uma elaboração desta pergunta exige, segundo as explicitações feitas anteriormente, a explicação do modo de dirigir a vista até o ser, de compreender e captar conceitualmente o seu sentido, a preparação da possibilidade da correta escolha do ente exemplar e a elaboração de uma genuína forma de acesso a este ente. Para Heidegger, dirigir a vista, compreender, escolher, aceder a..., são atitudes constitutivas do perguntar e, por onde também eles, modos de ser de um ente determinado, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Por conseguinte, elaborar a pergunta pelo ser significa fazer que um ente — o que pergunta — se torne transparente em seu ser. O questionamento desta pergunta,

como modo de *ser* de um ente, acha-se essencialmente determinado pelo que nela se questiona — pelo ser. Finalmente, Martin Heidegger, escapando das categorias herdadas da metafísica tradicional — *animal rationale*, *ego cogito*, espírito, sujeito transcendental, etc. — parte da análise do ser da “pessoa humana” que ele designa *Dasein*⁴⁹ (HEIDEGGER, 2002). Mas, que é o *Dasein*?⁵⁰

Podemos dizer — depois do estudo de **Ser e Tempo** — que o termo *Dasein* quer designar o *ser do homem*. Pois, com frequência, o *Dasein* é denominado por Martin Heidegger um “ente”, sem que o ente como “algo que é” possa ser enfrentado ao ser. Podemos dizer ainda que a essência do *Dasein* é a *existência*. Posicionando-se sobre o exposto, diz Edith Stein que isso não significa, senão, que se reivindica

⁴⁹ Termo fundamental para a filosofia da existência de Martin Heidegger. Traduz-se, literalmente, por *o aí do ser*, sendo comum encontrá-lo traduzido por *ser-aí*. No Brasil, o termo *pre-sença* é usado por Márcia de Sá Cavalcante em **Ser e Tempo**, quando se põe a traduzi-lo, a qual significa em Martin Heidegger a condição do *Dasein* no mundo. O *pre* remete ao movimento de aproximação, constitutivo da dinâmica do ser, por meio das localizações. Não é sinônimo de homem, nem de humanidade, embora conserve uma relação estrutural. Mas, evoca o processo de constituição ontológica do *Dasein*. Ao contrário do que indica em seu contexto original alemão, em Martin Heidegger a expressão *Dasein* toma novo sentido. É o termo que indica o modo de ser do homem. Todo homem é *Dasein*, mesmo que de maneira inautêntica. Por ser um termo central na analítica existencial do *Dasein* de Martin Heidegger, sua compreensão faz-se imprescindível. Este estudo aponta-o como termo intraduzível; não obstante, no caso específico das citações diretas, optamos por manter a tradução escolhida por seus devidos autores. Para melhor compreensão do termo supracitado, sugerimos consultar a obra INWOOD, M. J.. **Dicionário de Heidegger**. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2002, p. 29-30.

⁵⁰ Nos escritos de Edmund Husserl e Edith Stein, os termos utilizados para descrever o ser humano são *Dasein* ou *Mensch*. Na concepção de Angela Ales Bello, em língua alemã, *Mensch* significa homem e mulher — o ser humano — e *Dasein*, *estar-aí*. Podemos encontrar ainda nos escritos destes dois autores o termo *persona*, que podemos traduzi-lo por *pessoa* — o ser humano tomado na complexidade dos seus aspectos. Martin Heidegger não utiliza os termos *ser humano* e *pessoa*, mas apenas o termo *Dasein*, por querer evidenciar o aspecto da existência. No termo *Da-sein*, *sein* pode ser traduzido por *ser*. então, Martin Heidegger utiliza apenas o termo *Dasein* e não o termo *Mensch*, por ele não acreditar na dimensão tripartida — ou trinitária — do ser humano colocada por Edmund Husserl e Edith Stein. Na tradição medieval, Martin Heidegger encontra *a questão sobre o sentido do ser* — pois sabemos que este filósofo contemporâneo era especialista em história da filosofia medieval —, que ele levanta em **Ser e Tempo**. Não obstante, diz Martin Heidegger que a indagação não pode se dar a partir do ser, pois o ser não se apresenta como tal, mas a partir das coisas que existem verdadeiramente — os entes; chegando assim ao *Dasein* — aquele ente específico que questiona o seu próprio ser. Na concepção de Martin Heidegger, o *Dasein* se manifesta a nós mesmos: eis aí o termo *manifestação*, que é próprio da fenomenologia. Para este autor, a fenomenologia é o estudo do fenômeno, no caso específico ao *Dasein* — o ente que consegue dar-se conta de si mesmo e interpretar-se a si mesmo. Na opinião de Angela Ales Bello, estas afirmações poderiam concordar com o esquema da antropologia filosófica de Edmund Husserl, mas, de acordo com este, a auto interpretação é uma descrição essencial do sujeito, do eu, enquanto que Martin Heidegger fala de *auto interpretar-se*, *hermeneu-in*, que em grego significa auto interpretação — de onde deriva a palavra *hermenêutica*, que é a interpretação que o *Dasein* dá a si mesmo. Na perspectiva heideggeriana, a partir da interpretação que o *Dasein* dá a si mesmo existem algumas características que são essenciais, o que também colocava Edmund Husserl: o *Dasein* é um ser-no-mundo; é um ser-com-os-outros; é intersubjetividade, *mitsein*, um ser-com. Martin Heidegger coloca entre as características do *Dasein* que se trata de um ser-para-a-morte, e disto deriva a angústia — que não é uma reação psíquica e nem física. Percebemos, então, que o esquema antropológico de Edmund Husserl de corpo-psyque-espírito não existe para Martin Heidegger, o qual critica Edmund Husserl dizendo que sua posição incorre num antropologismo (ALES BELLO, 2004).

para o homem algo que, do ponto de vista da *philosophia perennis*, está reservado só a Deus: a coincidência de essência e ser. Mas não coloca o homem simplesmente no lugar de Deus; por *Dasein* não se compreende o ser simplesmente, senão um especial modo de ser frente ao que estão outros modos de ser: o ser do que há e o ser algo que está à mão, também outra coisa mais, à que ocasionalmente se alude de modo fugaz, porém que não se expõe com mais detalhe. Não obstante, o homem em si é concebido como um pequeno Deus na medida em que o ser do homem se reivindica como um ser destacado em relação a qualquer outro e como o único ser do que cabe esperar a aclaração acerca do sentido do ser. Martin Heidegger só fala de Deus ocasionalmente, em observações marginais e de modo excludente: o ser divino como algo que poderia ter algum tipo de importância para aclarar o sentido do ser é deixado completamente de lado — o *Dasein*, abandonado por Deus, esclarece por si mesmo *o que é o ser*.

No que diz respeito à escolha da expressão *Dasein* para o homem, diz Edith Stein que Martin Heidegger a fundamenta positivamente, dizendo que pertence ao seu ser “ser-aí”, que significa estar aberto para si mesmo e em um mundo no qual sempre está orientado com referência a um “ali”; negativamente é que a definição essencial do homem tradicional e fixada dogmaticamente como composto por duas substâncias: a anímica e a corporal, que sempre é sugerida pelo substantivo “homem” devia ser excluída de antemão. Martin Heidegger não nega que o homem tenha um corpo, só que ele não trata disso. Todavia, o modo que este autor aborda a alma apenas admite outro significado: que é uma palavra por detrás da qual não há um sentido claro, o que não se deve interpretar mal, pensando que estamos aqui diante de uma concepção materialista. Pelo contrário, manifesta-se com clareza a concessão de prioridade ao “espírito” — mesmo diante do ocultamento desta palavra. Mas, que subsiste do homem quando se prescinde de corpo e alma?

No dizer de Edith Stein:

Que cabe escrever ainda todo um grosso livro sobre ele, é quiçá a melhor prova da separação entre essência e existência no homem. Que Heidegger depois de tudo não se livra dessa separação, por mais que a negue, o que mostra o fato de que ele fala constantemente do “ser do ser-aí”, o qual não teria sentido se com “ser-aí” não se fizesse também de algo que pertence “essencialmente” ao “ser-aí”. E quando no “ser-no-mundo” que é apresentado como pertencente ao “ser-aí” o “quem” é separado não só do “mundo”, senão também do “ser-em”, se está expressando com isso que o termo “ser-aí” se utiliza para coisas distintas que se copertencem interiormente, cada uma das quais não pode ser sem a outra, porém não é o mesmo que ela. Assim, podemos dizer: “ser-aí” designa Heidegger ora o homem (significa então

frequentemente “quem” o “si mesmo”), ora o ser do homem (nesses casos passa a primeiro plano na maior parte das ocasiões a expressão “ser do ser-aí”). Este ser em seu ser diferencia de outros modos de ser e é denominado “existência”. Se pensarmos na estrutura formal do ente que há resultado de nossas investigações — “algo que é” —, a “algo” corresponde o “quem” ou o “si mesmo”, o “quid” há sido expulsado com alma e corpo, o “ser” se faz valer na existência. Às vezes, a análise se ocupa do si mesmo, porém preferencialmente está dedicado ao ser (STEIN, 2007, pp. 1159-1160).⁵¹

Na concepção de Edith Stein, o ser do *Dasein* caracteriza-se por *ser jogado no mundo*, expressando que o ser humano encontra a si mesmo no existir, sem saber como chegou até ele, que não é desde si mesmo nem por si mesmo, e que de seu próprio ser não lhe cabe esperar tampouco aclaração alguma acerca de onde vem — o que não elimina a pergunta acerca “de onde”. Por mais violentamente que se queira silenciar a força, ou proibi-la como carente de sentido, essa pergunta se eleva irremissivelmente uma outra vez desde a acreditada peculiaridade do ser do homem e exige um ser que fundamente nele mesmo o ser do homem sem outro fundamento ulterior e que, por sua parte, este fundamento, em si mesmo — *um Ser que jogue o jogado*. O ser jogado se desvela assim como *criaturalidade*. Martin Heidegger com sua concepção de eu humano elaborada com uma precisão e fôlego filosófico inimitáveis teve em mãos a chave da doutrina do ser — ao jogar fora os espectros subjetivistas, relativistas e idealizantes da era espiritual de seus dias —, que poderia reconduzir-nos ao centro de um mundo verdadeiro, cosmológico e fundado por Deus (STEIN, 2007).

Martin Heidegger determina o ser do eu do fato de que este compreende ao ser. Por ali, o caminho está livre, sem cuidar da questão “crítica”, a saber, de como o eu inteligente pode transcender-se; a intelecção do ser (*Seinsverständnis*) pertencente ao ser humano mesmo pode ser esgotada, e assim é possível captar, não só o ser próprio, mas também o ser do mundo assim como o ser divino — que

⁵¹ Que cabe escribir aún todo un grueso libro sobre él, es quizá la mejor prueba de la separación de esencia y existir en el hombre. Que Heidegger después de todo no se libra de esa separación, por más que la niegue, lo muestra el hecho de que habla constatemente del “ser del ser ahí”, lo qual no tendría sentido si con “ser ahí” no se hiciese también de algo que pertenece “esencialmente” ao ser ahí. Y cuando en el “ser en el mundo” que es presentado como perteneciente al ser ahí el “quién” es separado no sólo del “mundo”, sino también del “ser en”, se está expresando con ello que el término “ser ahí” se utiliza para cosas distintas que se copertenenen interiormente, cada una de las cuales no puede ser sin la otra, pero no es lo mismo que ella. Así, podemos decir: “ser ahí” designa Heidegger ora el hombre (significa entonces frecuentemente “quién” o “sí mismo”), ora el ser del hombre (en esos casos pasa a primer plano en la mayor parte de las ocasiones la expresión “ser del ser ahí”). Este ser en su ser diferencia de otros modos de ser es denominado “existencia”. Si pensamos en la estructura formal del ente que ha resultado de nuestras investigaciones — “algo que es” —, al “algo” corresponde el “quién” o el “si mismo”, el “quid” ha sido expulsado con alma y cuerpo, el “ser” se hace valer en la existencia. A ratos el análisis se ocupa del sí mismo, pero preferentemente está dedicado al ser (STEIN, 2007, pp. 1159-1160).

fundamenta todo ser criado; mas, em lugar de ser assim, o eu é rechaçado em si mesmo. Martin Heidegger explica e toma seu ponto de partida na análise do *Dasein*, dizendo que não seria possível expor a questão do ser mais que a um ente que possui a intelecção do ser. Sendo que o *Dasein* (a existência) possui o inteligível não só para o seu próprio ser, senão também para coisas diferentes, fez-se necessário começar pela análise do *Dasein* (STEIN, 2007).

Posto que o homem não compreende só seu próprio ser, senão também o das coisas diferentes, a compreensão do sentido do ser não depende unicamente de seu próprio ser. Por certo, o homem deve tratar primeiro de compreender seu próprio ser e se lhe recomenda a partir de seu próprio ser, pois assim a intelecção do ser se descobre em sua raiz e se pode refutar, desde o princípio, as críticas que se apresentam. Porém, existe ainda a possibilidade de, a partir do ser das coisas ou do ser primeiro. Procedendo deste modo não se obteria explicação suficiente para o ser humano, senão só indicação a seguir. Por outro lado, o ser humano nos dá simplesmente indicações concernentes a outro ser e nos faz necessário perguntar a este último diretamente, se queremos compreendê-lo. Por certo, não responderá como responderia um homem. Uma coisa não possui intelecção do ser e não pode falar de seu próprio ser. Não obstante, *é e tem um sentido que se expressa em uma aparência exterior e por ela — e esta autorevelação pertence ao sentido do ser das coisas*, diz Edith Stein (STEIN, 2007).

Nos textos de Edith Stein — e de Edmund Husserl —, os termos utilizados para descrever o ser humano são *Dasein* ou *Mensch*. Na língua alemã, *Mensch* significa ser humano; *Dasein* significa “ser-aí”. Edith Stein vale-se também do termo latino *persona*, cuja tradução é *pessoa*: o ser humano tomado na complexidade de seus aspectos. Por outra parte, Martin Heidegger não utiliza os termos ser humano ou pessoa, apenas o termo *Dasein*, por querer evidenciar o aspecto da existência. No termo *Da-sein*, *sein* significa *ser*. Heidegger utiliza, então, apenas o termo *Dasein* — e não apenas o termo *Mensch*, por ele não acreditar na tripartição do ser humano, colocada por Husserl e Edith Stein. Na opinião de Angela Ales Bello, a oposição de Heidegger não é materialista, pois as dimensões que, do ponto de vista da fenomenologia, seriam consideradas como espirituais, sem realizar as análises de tipo fenomenológico, devido à recusa de passar por meio da redução transcendental (ALES BELLO, 2004).

Martin Heidegger retoma o tema do *Sein* — do ser — a partir da tradição medieval — uma vez que era especialista em História da Filosofia Medieval — e começa a examinar o ser em **Ser e Tempo**. Na presente obra, a indagação não pode se dar a partir do *Sein*, porque o ser não se apresenta como tal, mas a partir das coisas que existem verdadeiramente, os *entes*. Por esta via, chega-se ao *Dasein*, aquele ente privilegiado que interroga a si mesmo. O *Dasein* se manifesta a nós mesmos: eis aí o termo manifestação, que é próprio da fenomenologia. Heidegger entende que a fenomenologia é o estudo do fenômeno, que para ele corresponde ao *Dasein* — o ente que consegue dar-se conta de si mesmo e interpretar-se a si mesmo (HEIDEGGER, 2009).

Na opinião de Angela Ales Bello, estas afirmações poderiam concordar com o esquema da antropologia filosófica de Edmund Husserl, mas, de acordo com este, a auto-interpretação é uma descrição essencial do sujeito, do eu, enquanto que Heidegger fala de auto-interpretar-se, *hermeneu-in*, que em língua grega significa auto-interpretação. Daqui deriva a palavra hermenêutica, que é a interpretação que o *Dasein* dá de si mesmo. A partir da interpretação que o *Dasein* dá de si mesmo, Heidegger afirma que existem algumas características que são essenciais, como Husserl também colocava: o *Dasein* é um ser-no-mundo; é um ser-com-os-outros; é intersubjetividade, *mit-sein*, um ser-com (ALES BELLO, 2004).

Evidentemente, entre as características do *Dasein*, Heidegger coloca que se trata de um ser-para-a-morte e disto deriva a angústia ontológica, a qual não é uma reação psíquica nem física. Não existe para Heidegger, então, o esquema antropológico husserliano de corpo-mente-espírito, o qual critica Husserl dizendo que sua posição incorre num antropologismo. **Ser e Tempo** revela, então, que a angústia ontológica como ser-para-a-morte e ser-no-mundo são existenciais: modalidades sob as quais a existência se apresenta. Tal concepção tem algo em comum com a fenomenologia, pois estas modalidades se manifestam — revelam-se —, mas a angústia é uma estrutura existencial, diferente do medo — que possui um objeto específico —, o qual, ao invés, é uma reação psicológica. De acordo com Heidegger, *Dasein* possui muitas possibilidades, sendo que a morte é a última delas, a qual elimina todas as outras. Portanto, quem se dá conta disso, aceita a morte. Resulta disto uma posição intelectual bastante peculiar: quem aceita o ser-para-a-morte, teria uma existência autêntica, uma posição de autenticidade, contrária ao senso comum (HEIDEGGER, 2009).

No que diz respeito à questão da autenticidade em **Ser e Tempo**, posiciona-se Edith Stein dizendo que Heidegger não conseguiu ir ao fundo a sua filosofia e, deste modo, “dá voltas” em torno do Dasein sem apreendê-lo e — quando falava da existência autêntica, contrapondo-se à vida da gente comum — ressalta uma posição de soberba intelectual. Pelo contrário, do ponto de vista de Edith Stein, é preciso dar-nos conta do mundo em que vivemos, da cultura, das coisas positivas que este mundo pode nos comunicar e não nos distanciarmos demais também das tradições, eventualmente criticá-las, mas apreender conscientemente o que de bom elas nos transmitem (HEIDEGGER, 2009). Evidentemente, Martin Heidegger e Edith Stein pensam de modo diferente. Na opinião de Angela Ales Bello, algumas das diferenças possivelmente dependem da diversa modalidade e que a mentalidade masculina e a feminina lidam com o aspecto intelectual: o masculino, de modo geral, tende a u certo isolamento intelectual, enquanto que o feminino revela-se mais aberto e disponível na relação com os outros (ALES BELLO, 2004).

Nos escritos de Edith Stein, cada pessoa humana é contemporaneamente masculino e feminino, ainda que haja a prevalência de um aspecto ou de outro, sendo que essa diferença se manifesta no nível psíquico, corporal e espiritual. Por isso podemos falar da pessoa humana em sua singularidade, como formada por corpo, psique e espírito, mas é preciso também dar-nos conta de que os seres humanos — tomados em sua concreteza existencial — são sempre homens e mulheres. No que diz respeito à sexualidade, Edith Stein aborda o tema homem-mulher, inclusive por ter uma certa aproximação com o movimento feminista da época: afirma que nós não podemos considerar a pessoa humana tomada só na sua estrutura neutra, mas a pessoa humana enquanto masculino e feminino, e nisto distanciava-se do feminismo. Edith Stein acreditava na pertinência da reivindicação do papel público da mulher, argumentando que homens e mulheres são diferentes, mas possuem uma dignidade pareada (STEIN, 1999).

Historicamente, Edith Stein é uma das primeiras teóricas da diferença: da diferença sexual, psíquica e espiritual. Do ponto de vista psicológico, o masculino está ligado a uma unidade de direção, enquanto o feminino tem essa abertura com seus aspectos positivos e negativos. No âmbito do Estado, cada pessoa humana deve ser examinada pelas suas características pessoais: o indivíduo singularmente considerado, isto é, a pessoa — em suas dimensões corpórea, psíquica e espiritual — tem suas características individuais, ainda que haja uma estrutura em comum com

todos. Todavia, cada um vive de modo absolutamente pessoal as suas experiências (STEIN, 2005).

Por esta via, a questão fundamental do sentido do ser — recolocada por Edith Stein em **Ser Finito e Ser Eterno**: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser — lançou-nos no seguinte horizonte de compreensão: a finitude do *Dasein* — ser jogado no mundo —, que Martin Heidegger traz em **Ser e Tempo**, reside na eternidade de quem o jogou: Deus, indubitavelmente. No segundo capítulo, partido do fenômeno da *entropatia*, debruçamo-nos, então, sobre o encontro com o outro — como via de acesso ao Outro: um *mysterium tremendum* —, e como isto se desdobra na vida associada: massa, sociedade, comunidade.

2 COMUNIDADE: MORADA DO SER PESSOA HUMANA

EU SOU FELIZ É NA COMUNIDADE!

Ref.: Eu sou feliz é na comunidade!/Na comunidade eu sou feliz!

1 A comunidade do Nordeste/Luta pela libertação/Pra formar uma corrente/Pra quebrar a opressão.

2 O trabalhador unido,/As coisas vão melhorar,/Lutando pela Reforma Agrária,/Para na terra plantar.

3 Tanta terra em poucas mãos,/Por isso não dá certo não!/Nós também queremos terra/Pra plantar milho e feijão.

4 Tantos pobres sem terra,/Sem ter casa pra morar/Lutar pelos seus direitos/Para a vida melhorar!

5 A terra dá com fartura/Porque é a nossa mãe/Dá batata, dá inhame,/Fruta, legume e feijão.

6 A nossa comunidade/Se reúne todo dia,/E a nossa comunidade/Se transforma em alegria!

7 Nós cantamos um bendito/Depois um pelo sinal,/Uma lê o Evangelho/E todos vamos comentar.

8 Os pobres fizeram um plano/Isto eles querem ganhar!/Lutar pelos seus direitos/ Para vida melhorar! (ARQUIDIOCESE DE FEIRA DE SANTANA, 2009, p. 104).

No capítulo I — intitulado **Ser Pessoa Humana: corpo-psyque-espírito** —, optamos por escavar os escritos de Edith Stein na procura de uma teologia primeira, que dê conta do ser pessoa humana em circunstâncias — concretas — do Estado nos dias atuais. **Ser Finito e Ser Eterno**: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser ofertou-nos, então, a seguinte manifestação, que norteou o primeiro passo do presente estudo: “[...] a investigação do sentido do ser nos conduziu ao primeiro ser: o *ser em pessoa*, e também em três pessoas [...]” (STEIN, 1996, p. 376)⁵². Tal procura — de uma teologia primeira — conduziu-nos ao *ser primeiro*, que se revelou o *fundamento* do ser pessoa humana — criada, à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26-27). Na Teologia Sistemático-Pastoral, questionamo-nos: sendo a pessoa humana “[...] um ser que possui um corpo, uma alma e um espírito [...]”⁵³ (STEIN, 1996, p. 379), qual organização poderá abarcá-la em sua totalidade?

Nos escritos de Edith Stein, a comunidade (*Gemeinschaft*) é a organização que abarca a pessoa humana em suas dimensões corpórea, psíquica e espiritual

⁵² “[...] la investigación del sentido del ser nos há llevado hasta el primer ser: el *ser en persona*, y también en tres personas [...]” (STEIN, 1996, p. 376).

⁵³ “[...] un ser que posee un cuerpo, un almay un espíritu [...]” (STEIN, 1996, p. 379).

(Stein, 1999; 2003); o que se revela também nos escritos de Husserl (HUSSERL, 2003). Na comunidade, cada membro considera a sua liberdade, assim como também quer a liberdade do outro — via de acesso ao Outro: um *mysterium tremendum* — e, a partir daí, verificam qual é o projeto comunitário que desejam assumir; sendo que tal projeto pode ser útil para a comunidade, mas reclama ser útil também para cada pessoa humana que a constitui. Na comunidade a pessoa humana é considerada singularmente; e cada uma deve encontrar no seio da comunidade a sua realização pessoal, já que sozinho o ser humano não consegue se realizar plenamente. Por este motivo, diz Angela Ales Bello que — na perspectiva steiniana — *indivíduo* não é um termo recomendável, pois nos remete à pessoa humana isolada; sendo que a comunidade não se constitui apenas com a proximidade de vários indivíduos. “[...] Leibniz afirma que cada ser humano é uma *mônoda*, ou seja, um elemento individual. Porém, Husserl demonstra que o ser é uma *mônoda aberta* e a entropatia são as janelas [...]” (ALES BELLO, 2006, p. 55).

De acordo com Juan Carlos Pablo Ballesteros, Aristóteles utiliza um termo do grego de sua época com fins de denominar o que mantém unido um grupo de pessoas, seja uma relação comercial entre vendedor e comprador como aos cidadãos que deliberam para realizar ações comuns: *koinonía*. Este termo se relaciona com o verbo *koinonein*, que significa comunicar ou ter algo em comum. Daí, *koiné*, o que se tem em comum; e *koinós*, o comum ou público. De modo que uma *koinonía* faz referência ao que algumas pessoas têm em comum. Evidentemente, se se trata de uma *koinonía* de cidadãos, exclui-se que eles não tenham nada em comum (BALLESTEROS, 2011).

No estudo da existência do Estado, este termo — *koinonía* — em alguns casos poderá ser traduzido por “comunidade” e em outros por “sociedade”, desde que ambos os casos sejam mantidos os elementos de intencionalidade e de algum acordo comum. Na época de Aristóteles, não havia a distinção entre comunidade e sociedade. Por este motivo, o termo *koinonía* é utilizado em sentido fraco e em sentido forte. No primeiro caso — em sentido fraco —, quando se refere a qualquer associação, tais como a dos marinheiros de um barco ou aos soldados de um exército, que podem ter profundas discrepâncias entre si, mas que estão de acordo em agir em comum para a convivência de cada um, já que os homens se associam sempre com vistas a algo que lhes convém. No segundo caso — em sentido forte —, quando se refere a uma comunidade unida por um ideal de vida comum, na qual os

cidadãos estão de acordo no fundamental. Por esta via, a expressão mais acabada da *koinonía* em sentido forte é a *pólis*⁵⁴ (BALLESTEROS, 2011).

Na opinião de Juan Carlos Pablo Ballesteros, Aristóteles é um realista que não faz muitas ilusões nas boas intenções de qualquer multidão, na qual possa haver inveja e discórdia. Não crê que a agressão possa ser criadora de um sentimento de comunidade. Para Aristóteles, a guerra e a agressão são condutas — quando não se realizam como consequência de um mandato legítimo da comunidade — próprias do homem insociável (BALLESTEROS, 2011).

Nos seus escritos de Aristóteles, percebemos que este filósofo louvava os homens que se destacam por sua virtude — os homens bons —, não apresentando uma opinião muito boa sobre a maioria dos seres humanos. Na opinião de Aristóteles, o vulgo identifica o prazer como o bem maior por não dominar suas paixões e levam em consequência uma vida de bestiais. Tampouco, a maior parte parece querer o horar por ele mesmo porque se complacem em ser horados pelos poderosos pelas esperanças de favores que abrigam, já que são condiciosos de riquezas, honras e prazeres corporais (ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, Livro I).

Não encontramos em Aristóteles uma visão positiva sobre a maioria dos homens. Entende que fora da ordem da lei haverá tensões e conflitos entre os homens. Por este motivo sustenta Aristóteles que o primeiro fundador de cidades foi causa de um grande bem, porque quando o homem chega à perfeição, é o melhor dos animais, mas apartado da lei e da justiça é o pior de todos. Para Aristóteles, entre os homens há amizade porque há comunidade, sendo que fora dela os inimigos não querem compartilhar nem sequer um caminho. Podemos dizer, então, que em Aristóteles há uma relação entre *koinonía* — seja em sentido fraco, seja em sentido forte — e amizade (ARISTÓTELES, **A Política**, Livros I — VIII).

Aristóteles possui um conceito bastante amplo sobre a amizade (*phíla*), já que o termo é aplicado tanto a quem estabelece um contato de compra e venda como a quem dá sua vida para salvar a vida de um amigo. Para Aristóteles, em toda relação humana que implica ter algo em comum há algum grau de amizade, como há também

⁵⁴ *Pólis* se constituía como uma unidade política e territorial, sobretudo por meio do vínculo que seus cidadãos mantinham com ela por lealdade, identidade cultural e origem. Do ponto de vista de Abbagnano, era na *pólis* que se revelava a vivência da democracia, que se caracterizava pela igualdade dos cidadãos perante a lei e pela participação destes na decisão política (ABBAGNANO, 2003). Para um estudo mais aprofundado dessa forma de organização política, recomendamos a seguinte obra: ARISTÓTELES. **A Constituição dos Atenenses**. Trad. Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2003.

algum grau de justiça. Igual a esta a amizade sempre tem um sentido de alteridade, pois toda amizade implica certa *koinonía*, seja esta entre parentes ou simples companheiros de viagem. Por conseguinte, distingue diversas espécies de amizade, três concretamente, claramente diferenciados de acordo com seus objetos: a utilidade, o prazer e o bem (ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, Livro VIII).

Do ponto de vista de Aristóteles, os dois primeiros são instáveis e se interrompem com facilidade. Referem-se, por exemplo, aos marinheiros que trabalham juntos num barco ou àqueles que estabelecem uma aliança para defenderem-se de um ataque. Evidentemente, os motivos de quem estabelece estas relações são autointeressados já que cada uma das partes considera que a cooperação significa um benefício para si mesmo. Pode ocorrer o mesmo na amizade entre os cidadãos. Trata-se aqui de uma amizade política que só tem por objeto a convivência. Tratar-se-ia da amizade em uma *koinonía* em sentido fraco, na qual os cidadãos cooperam em instituições econômicas e legais não porque tenham um ideal em comum ou porque se estimem uns aos outros, senão porque estas formas de cooperação são de seu próprio interesse (BALLESTEROS, 2011).

Nos escritos de Aristóteles, o termo *philia* tem um significado mais forte quando não tem por objeto o prazer ou a utilidade, senão o sumo bem. Nesta linha, a amizade implica querer para o outro o que um considera bem — inclusive se o bem do outro implica nosso sacrifício, isto é bom para nós. Dito por Aristóteles:

Do homem bom também é verdade dizer que pratica muitos atos no interesse de seus amigos e de sua pátria, e, se necessário, dá a vida por eles. Com efeito, um tal homem de bom grado renuncia à riqueza, às honras e em geral aos bens que são objetos de competição, ganhando para si a nobreza visto que prefere um breve período de intenso prazer a uma longa temporada de plácido contentamento, dozes meses de vida nobre a longos anos de existência prosaica, e uma só ação grande e nobre a muitas ações triviais. Ora, os que morrem por outrem certamente alcançam esse resultado; é ele, pois, um grande prêmio que escolhem para si mesmos. Os homens bons também se desfazem de suas riquezas para que os seus amigos possam ganhar mais, pois, enquanto o amigo de um homem adquire riqueza, ele próprio alcança nobreza: é a ela, portanto, que cabe o maior bem. O mesmo se pode dizer das honras e cargos públicos: tudo isso ele sacrificará ao seu amigo, porque tais atos são nobres e louváveis nele (ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, Livro IX).

Nos nossos dias — amanhecidos sobre uma concepção “contratualista” de Estado, que substitui os vínculos de solidariedade por vínculos de competitividade —, tais amizades se revelam no horizonte da raridade, uma vez que as pessoas

humanas que se põem no mundo deste modo são poucas. Nas palavras de Aristóteles: “[...] os homens não podem conhecer-se mutuamente enquanto não houverem ‘provado sal juntos’ [...]” (ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, Livro VIII). Tampouco podem aceitar um ao outro como amigo — irmão, em sentido teológico — enquanto cada um não parecer estimável ao outro e este não depositar confiança nele. Neste último sentido, uma *koinonía* de amigos supõe uma capacidade de comunicar (*koinonein*), já que graças à linguagem (*logos*) é possível deliberar em comunhão sobre o bem que os une (BALLESTEROS, 2011).

Na existência do Estado, esta deliberação em comum reclama um diálogo respeitoso, racional e não emotivo. Por esta via, a comunidade política, os cidadãos reunidos em assembleia examinam os argumentos a favor ou contra ao que se delineia naquele exato momento, para tomar uma decisão mais razoável para o bem de todos. Evidentemente, o melhor nestes casos é se chegar a um consenso, mas quando a solução não é evidente para todos, faz-se necessário tomar a decisão por maioria de votos. Na obra intitulada **A Política**, encontramos cinco tipos de *koinonía*: a de homem e mulher, a de amo e escravo, a casa ou família (*oikos*), a aldeia (*kóme*) e a *pólis* ou *koinonía politiké*, que é a principal e a que compreende todas as demais. Na opinião de Juan Carlos Pablo Ballesteros:

Quando Aristóteles utiliza o termo *pólis* para se referir à forma comunitária mais importante não lhe dá um sentido urbanístico, senão um sentido político, assim confunde muito traduzi-lo pelo que correntemente entendemos por “cidade”. Interpretar *pólis* como “cidade Estado” é ainda mais inapropriado. O Estado é uma criação da modernidade (desde Maquiavel e Hobbes em diante), porém, além disto, é claro que para Aristóteles a *pólis* não é o Estado como autoridade suprema da sociedade, o órgão que tem o poder (BALLESTEROS, 2011, pp. 42-43).⁵⁵

Evidentemente, a *pólis* não é uma multidão qualquer. Por *pólis*, compreendemos, então, nos escritos de Aristóteles uma comunidade política de homens livres unidos pelo interesse comum. Pensado deste modo, a finalidade da *pólis* é possibilitar a excelência de seus cidadãos, principalmente em sua condição moral por meio da virtude. Na existência do Estado, isto constitui a principal

⁵⁵ Cuando Aristóteles utiliza el término *pólis* para referirse a la forma comunitaria más importante no le da un sentido urbanístico, sino un sentido político, por lo que confunde mucho traducirlo por lo que corrientemente entendemos por “ciudad”. Interpretar *pólis* como “ciudad Estado” es aún más inapropiado. El Estado es una creación de la modernidad (desde Maquiavelo y Hobbes en adelante), pero más allá de esto, es claro que para Aristóteles la *pólis* no es el Estado como autoridad suprema de la sociedad, el órgano que tiene el poder (BALLESTEROS, 2011, pp. 42-43).

preocupação dos legisladores, porque a comunidade política, por excelência, não é uma simples aliança (*symmakhía*) para defender-se de algum inimigo ou para facilitar o intercâmbio de bens ou a ajuda mútua (BALLESTEROS, 2011).

Nos escritos de Aristóteles, a *pólis* pode ser entendida como o conjunto dos cidadãos suficiente para viver com autarquia. Por *pólis* tomamos, então, os cidadãos unidos por um regime político, no aspecto material que comumente nos nossos dias chamamos cidade. Tal como disse Tucídides antes Aristoteles, na alucinação de Nicias para dar valor aos atenienses, são os homens os que constituem uma cidade, e não umas muralhas ou umas vazias de homens (TUCÍDIDES, **Historia de la guerra del Peloponeso**, VII). No que diz respeito á existência do Estado, a *pólis* se revela como a comunidade dos cidadãos unidos pela amizade. Por isto esclarece Aristóteles:

[...] isso se verifica se viverem em comum e compartilharem suas discussões e pensamentos, pois isso é o que o convívio parece significar no caso do homem, e não, como para o gado, o pastar juntos no mesmo lugar (ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, Livro IX).

Decerto, as instituições políticas da *pólis* — o conselho (*Boulé*), a assembleia (*Ekklesía*), o tribunal supremo (*Heliea*), etc. — implicavam uma relação de colaboração recíproca entre os cidadãos, mas tudo isto, necessariamente, deve fazer-se em algum lugar, originando-se assim duas questões que estão diretamente relacionadas: a do território e a do povo (BALLESTEROS, 2011).

Na estrutura onto-teológica do Estado, cada *pólis* tem um lugar próprio, no qual os cidadãos podem habitar em comum. Seu território não deve ser nem grande nem pequeno. Na opinião de Aristóteles, se for demasiado grande pode ocorrer que os cidadãos não sintam que pertencem a uma mesma comunidade. Aristóteles faz referência ao enorme tamanho da Babilônia que, de acordo com o que se dizia na sua época, ao terceiro dia de ser tomada por seus inimigos uma parte de seus habitantes não havia advertido. Na existência do Estado, convém que o território esteja bem situado, tanto no que diz respeito ao mar como a terra. Na medida do possível, deve ser abarcável ou fácil de recorrer, de modo que se possa facilmente socorrer o lugar que esteja ameaçado por um ataque e estar convenientemente situado para transportar a ela as culturas e tudo o que possa pedir. Tampouco deve ser muito pequeno, pois deve ser suficiente para cobrir as necessidades de seus habitantes (ARISTÓTELES, **A Política**, Livro II).

De acordo com Aristóteles, algo similar acontece com o povo. Uma *pólis* não pode ter poucos cidadãos, pois não alcançariam a realização de todas as atividades próprias da mesma; nem demasiados. Aristóteles considera apropriado um número de cidadãos suficiente que possa viver bem em uma comunidade política. Se a população fosse muito numerosa os cidadãos não poderiam conhecer-se uns aos outros, algo que Aristóteles considera necessário. Por isso os legisladores devem preocupar-se de controlar a natalidade. Precisamente, uma das críticas que faz às leis de Platão é que não se preocupa de regular o número de cidadãos e deixa sem controle os nascimentos (ARISTÓTELES, **A Política**, Apêndice I).

Para a existência do Estado, isto é perigoso, pois poderá levá-lo à miséria. Aristóteles critica a concepção platônica de *pólis* como unidade porque entende que a *pólis* é, por natureza, uma multiplicidade; pois, está constituída por uma pluralidade de homens de distintas classes, porque de indivíduos semelhantes não resulta uma cidade. Se bem que em uma *pólis* deve haver um acordo fundamental entre os cidadãos, isto não exclui, do ponto de vista de Aristóteles, a individualidade pessoal, sendo que uma comunidade política carente absolutamente de desacordos não parece razoável (ARISTÓTELES, **A Política**, Apêndice I).

Por viver em um mesmo lugar uma multidão — e disto obtenha benefícios diversos — não significa que constitua uma *pólis*, uma *koinonía politiké*, em sentido pleno: é claro, pois, que a *pólis* não é uma comunidade de lugar e cujo fim seja evitar a injustiça mútua e facilitar o intercâmbio. Todas estas coisas dar-se-ão, necessariamente, se existe uma cidade (*pólis*) que é uma comunidade de casas e de famílias com o fim de viver bem, de conseguir uma vida perfeita e suficiente. Indubitavelmente, esta não poderá realizar-se sem que os cidadãos habitem um mesmo lugar e contraiam entre si matrimônios. Por esta via, surgiram nas cidades as alianças de família, as fratrias, os sacrifícios públicos e as diversões da vida comum; e estas coisas são produto da amizade (*philía*), já que a escolha (*proáiresis*) da vida em comum supõe a amizade (*philía*). O fim da cidade é, pois, o viver bem, e essas coisas são meios para este fim. Nesta linha, a cidade é a comunidade de famílias e aldeias em uma vida perfeita e suficiente — a vida associada feliz. Nossa conclusão, à luz dos escritos de Aristóteles, é a seguinte: o fim da comunidade política são as boas ações e não a convivência (ARISTÓTELES, **A Política**, Livro III).

Nos dias de hoje, este sentido forte do qual Aristóteles considera uma *pólis* faz referência à necessidade da amizade (*philía*). Indubitavelmente, neste caso parece

que não se trata de nenhum dos tipos de amizade visto até então. Na *pólis* que descreve há uma escolha (*proaíresis*) de um modo de vida, na qual todos os cidadãos estão de acordo. Na concepção de Aristóteles, esta amizade (*philía*) que mantém unida a *pólis* é a concórdia (*homonoia*) que parece algo semelhante à amizade (*philía*) e a ela os legisladores dedicam seu esforço para expulsar da *pólis* a discórdia, que é a inimizade (ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, Livro VIII).

Aristóteles dedica a este conceito — concórdia (*homonoia*) — o capítulo 7 do Livro VII de **Ética Eudemia** e o capítulo 6 do Livro IX de **Ética a Nicômaco**. No primeiro, resume que a concórdia (*homonoia*) se dá quando existe a mesma escolha (*proaíresis*) deliberada no que diz respeito a governantes e governados, no sentido de que cada um se escolha a si mesmo, senão escolhendo os dois concomitantemente. Para Aristóteles, a concórdia (*homonoia*) é a amizade cívica (ARISTÓTELES, **Ética Eudemia**, Livro VII). No segundo precisa muito mais de seu alcance: a unanimidade ou concórdia (*homonoia*) parece também um sentimento amistoso, e por isso não é uma mera igualdade de opinião (*doxa*). Com efeito, esta pode dar-se inclusive entre pessoas desconhecidas. Tampouco se disse dos que pensam o mesmo sobre qualquer coisa que são unânimes, por exemplo, dos que pensam o mesmo sobre os fenômenos celestes. Para Aristóteles, diz-se de uma cidade que há nela concórdia (*homonoia*) quando os cidadãos pensam do mesmo modo sobre os que lhes convém, elegem as mesmas coisas e fazem juntos o que em comum acordaram (ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, Livro IX).

No Livro I de **Ética a Nicômaco**, Aristóteles escreve: “[...] toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem [...]” (ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, Livro I). Na comunidade, a ação humana se voltada para o bem comum, que abarca como fim último a felicidade (*eudaimonia*) da pessoa humana: corpo-psique-espírito — na *pólis*.

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, é inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem (ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, Livro I).

Por comunidade, Edith Stein concebe uma união de pessoas consideradas singularmente, de modo que o contexto relacional possibilita sua felicidade, sendo

que a singularidade e a comunidade são dois momentos co-relatos. Nos escritos de Edith Stein, a comunidade só — e somente apenas — se constitui quando cada membro a aceita como lugar de seu movimento individual e, assim, forma-se uma nova personalidade: a *comunidade*. Na opinião de Angela Ales Bello, “[...] os seres humanos deveriam viver em comunidade, pois isto corresponde a um grande apelo ético [...]” (ALES BELLO, 2006, p. 74). Por ser assim:

Uma família, por exemplo, poderia ou deveria ser uma comunidade. Mas nem sempre o é, entretanto se realiza como comunidade quando o vínculo entre os membros da comunidade é positivo, começando pelos sentimentos. No caso da família, o sentimento fundamental é o amor e sua reciprocidade, pois existe um desejo solidário de realização, mas se isso não acontecer, não há comunidade familiar. Na família há benefícios também no nível corporal, pois o corpo inteiro do ser humano faz parte daquela família, juntamente com o espírito. Quando se diz que acreditamos em um vínculo de sangue, significa, no caso da família, que estamos ligados por um elo corporal. Porém o vínculo de sangue não faz com que a família seja uma comunidade, é preciso que haja uma disponibilidade psíquica e espiritual (ALES BELLO, 2006, p. 74).

Nos dias atuais, a comunidade familiar é, antes de qualquer coisa, um processo; não acontece espontaneamente, e este é um problema frequente nas famílias contemporâneas — de fundamental importância para o Estado. Podemos dizer, a bem da verdade, que a espontaneidade está no primeiro momento — em que há grande potencialização de todos os elementos —, pois quando as pessoas se encontram acontece uma atração, um sentido de não repulsão. Tal encontro de atração — que existe em níveis tipicamente mais profundos — é elaborado no nível do sentimento de atração, que se passado para um grau mais alto faz jorrar o amor no seio da comunidade; e este possibilita o “colocar em comum” — “em torno da mesa da partilha” — e celebrar a vida em comunidade (STEIN, 2005).

Nos escritos de Edith Stein, a pessoa humana: corpo-mente-espírito possui uma meta e um fim. Nas palavras de Aristóteles: “[...] verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz [...]” (Aristóteles, **Ética a Nicômaco**, Livro I, 4). Evidentemente, o fim último da pessoa humana é tornar-se boa e alcançar o grau mais elevado do bem humano: a *felicidade* — o que só é possível na comunidade. Por este motivo, ecoamos este canto, que para nós se revelou fundamental: “Eu sou feliz é na comunidade! [...]” (ARQUIDIOCESE DE FEIRA DE SANTANA, 2009, p. 104).

2.1 EU, TU — O OUTRO — NÓS: ENTROPATIA (*EINFÜHLUNG*)

Historicamente, diz Angela Ales Bello que entre os fins do século XIX e as primeiras décadas do século XX — sob o clima pós-positivista que ia se espalhando na Europa — configuraram-se as ciências do espírito — nos dias atuais, ciências humanas. Para esta autora, tais ciências objetivam subtrair a investigação em torno da pessoa humana do âmbito da filosofia, por ser considerado insuficiente para a compreensão do mundo social. No que diz respeito à fenomenologia — de Edmund Husserl —, esta já estava inserida no debate pró e contra tal empreendimento, reafirmando por uma parte a autonomia daquelas ciências a respeito do modelo representado pelo estudo físico-matemático — e nesta operação concordava com alguns filósofos, quais W. Dilthey, M. Weber, G. Simmel, e, de modo geral, com os expoentes do neokantismo — e, por outra parte, reivindicando a prioridade da pesquisa filosófica, de modo especial, aquela de impostação fenomenológica, no que diz respeito à abordagem da pessoa humana em sua individualidade e dimensão comunitária (ALES BELLO, 2000).

Nos estudos em fenomenologia, Edmund Husserl descobriu — entre as vivências presentes no fluxo de consciência — uma modalidade peculiar de abordagem do outro, uma vivência específica, que denominara *Einfühlung*: empatia ou entropatia; “[...] e sua peculiaridade é a de sentirmos imediatamente que estamos em contato com outro ser humano, de modo tal que podemos falar ‘nós’” (ALES BELLO, 2000, p. 63). No que diz respeito ao Estado, um juiz, promotor de justiça, advogado ou o júri que mira o rosto do réu em julgamento — que se manifesta assentado numa dada cadeira —, de imediato, consegue distingui-lo de tal cadeira, dos autos do processo ou de qualquer *ente simplesmente dado* (HEIDEGGER, 2009); sem, sequer, raciocinar, graças a um ato *sui generis* — entropatia — que é anterior, que quer dizer que sinto a existência de outra pessoa humana como eu — vivente —, por força do art. 5º da Constituição da República Federativa do Brasil, igual a mim perante a lei (CF, 1988); o que significa dizer livre e igual em dignidade e direitos, como reza o art. 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH, 1948), uma apreensão de semelhança imediata — e não de identidade, pois percebemos que somos duas pessoas humanas, e que o outro não é idêntico, mas semelhante a mim. No dizer de Angela Ales Bello:

A palavra alemão utilizada por Husserl (*Einfühlung*) é composta por três partes, o núcleo *fühl* significa “sentir”. Há na língua grega uma palavra que

poderia corresponder a *fühl* (e a *feeling*, derivada da língua latina): *pathos*, que significa “sofrer” e “estar perto”. A palavra *empatia* é uma tentativa de tradução desse sentir em termos linguísticos espontâneos do ser humano, para sentir o outro. Uma outra tradução poderia ser *entropatia*. O termo empatia é frequentemente utilizado, principalmente na Psicologia, como “sentir o outro” no sentido de simpatia, mas não é assim. Eu posso encontrar uma pessoa, e ter um reconhecimento súbito de que é um ser humano, imediatamente o vejo como indivíduo e identificado como alguém semelhante a mim. Assim, enquanto eu o vejo, tenho, ao mesmo tempo, percepção e entropatia, ou seja, percepção e apreensão de que é um ser humano. Porém, o que me acontece no nível psíquico? Existe uma reação de atração ou repulsão, a simpatia ou a antipatia. É verdade que sempre ativamos a antipatia ou a simpatia, porém, o primeiro movimento não é nem de antipatia e nem de simpatia, mas de captar que se trata de um ser humano. A entropatia é um ato específico, não pode ser confundido com a reação psíquica da simpatia. Usamos entropatia para dizer que, imediatamente, captamos que estamos diante de seres vivos como nós (ALES BELLO, 2006, pp. 64-65).

Pés no chão teológico, podemos dizer que o elemento vivo é de fundamental importância para este estudo, pois dentro dele existe uma vida, que não se revela só enquanto percepção. Trata-se de uma percepção acompanhada da consciência — luz interior que acompanha as vivências, diz Edith Stein —, o que significa dizer, então, que estamos diante de *algo que jorra vida*, e mais: *que jorra vida como eu*. Por que temos que dizer *como eu*? Porque podemos estar diante de um cão que também jorra vida, mas que não jorra vida como eu; o que não significa dizer que não podemos estabelecer uma relação entropática como o mesmo. De fato, ele vive em nível psíquico — uma dimensão presente também na pessoa humana. Se o cão late, captamos a dor, a fome, a sede, *etc.* do mesmo. Na opinião de Angela Ales Bello, este captar é entropatia (*Einfühlung*), pois também possuímos a dimensão psíquica, mais do que isso, fazemos um grande esforço com os animais domésticos, falando e tentando interpretá-los. Também fazemos o mesmo esforço com uma criança pequena, que ainda não pode falar; tentamos captar o que a mesma possa estar sentindo (ALES BELLO, 2006).

Nas palavras de Angela Ales Bello:

Analisar a diferença entre o ser humano e o animal é muito importante, pois em relação ao ser humano, captamos imediatamente que ele vive, tem vida corpórea, psíquica e espiritual. Isso ocorre imediatamente e ao mesmo tempo que percebemos tratar-se de alguém igual, portanto: “assim como eu”. No caso do mundo animal, percebemos que ele está vivendo o corpóreo e o psíquico, mas não é possível estabelecer uma relação espiritual, pois não se manifesta o “é como eu”. Existe uma entropatia como o mundo animal, porém, limitada. Como uma criança pequenina nós não podemos nos relacionar em nível espiritual, porém, esse nível do espírito amadurecerá

como o seu desenvolvimento, já o percebemos potencialmente (ALES BELLO, 2006, p. 66).

Não é por acaso que Edith Stein, no momento de escolher o tema de sua tese de Doutorado em Filosofia — intitulada **Sobre o Problema da Empatia** (*Zum Problem der Einfühlung*), defendida, sob orientação de Edmund Husserl, em 1916 e publicada em 1917 — se orientasse para tratar do tema da entropatia — para a descrição fenomenológica do modo pelo qual os sujeitos humanos se reconhecem mutuamente como tais, isto é, precisamente sujeitos e não objetos, como as coisas do mundo físico, ou os produtos manufaturados, assim como diferentes dos animais (STEIN, 2002).

Na sua tese, Edith Stein analisa — à luz de uma metodologia estritamente fenomenológica — o fenômeno da existência de sujeitos alheios à própria pessoa humana e o ato fundante que nos possibilita a percepção de uma existência pessoal distinta à própria. Eis, pois, o que diz Edmund Husserl:

Em sua tese sobre “O problema da empatia em seu desenvolvimento histórico e desde uma perspectiva fenomenológica”, a senhorita E. Stein expõe em primeiro lugar (primeira parte), em forma mui erudita, a história do problema da empatia desde os estudos pioneiros de Herder até a atualidade. Porém o trabalho se encontra principalmente nos ensaios sistemáticos (partes segunda a quinta) acerca de uma fenomenologia da empatia e das aplicações da mesma ao esclarecimento das ideias: corpo, alma, indivíduo, personalidade espiritual, comunidade social e formação comunitária. Nas duas partes últimas se investiga a importância da empatia nas esferas éticas e estéticas e em ordem finalmente a uma análise fenomenológica da empatia estética.

Prescindindo dos estudos históricos e críticos, a autora se rege (enquanto às ideias diretrizes e básicas de suas teorias) por minhas lições pronunciadas em Gotinga e pelas sugestões pessoais que lhe fiz. Porém o excelente estilo com que ela refunde estas sugestões e a profundidade científica, assim como a agudeza de talento demonstrada em tudo isso, merecem o máximo reconhecimento. Por este motivo, proponho que se admita à autora o exame oral.

Friburgo, 29 de Julho de 1916.

E. Husserl (STEIN, 2002, pp. 1657-1658).⁵⁶

⁵⁶ En su tesis sobre “El problema de la empatía en su desarrollo histórico y desde una perspectiva fenomenológica”, la señorita E. Stein expone en primer lugar (primera parte), en forma muy erudita, la historia del problema de la empatía desde los estudios pioneros de Herder hasta la actualidad. Pero el trabajo se centra principalmente en los ensayos sistemáticos (partes segunda a quinta) acerca de una fenomenología de la empatía y de las aplicaciones de la misma al esclarecimiento de las ideas: cuerpo, alma, individuo, personalidad intelectual, comunidad social y estructura comunitaria. En las dos partes últimas se investiga la importancia de la empatía en las esferas ética y estética y en orden finalmente a un análisis fenomenológico de la empatía estética. Prescindiendo de los estudios históricos y críticos, la autora se rige (en cuanto a las ideas directrices y básicas de sus teorias) por mis lecciones pronunciadas en Gotinga y por las sugerencias personales que le hice. Pero el excelente estilo con que ella refunde estas sugerencias y la profundidad científica, así como la agudeza de ingenio demostrada

Podemos dizer, então, que, fenomenologicamente, a análise da entropatia proposta por Edith Stein quer responder a pergunta: “[...] Que é o vivenciar alheio segundo o seu dar-se? Que aspecto apresenta a experiência do vivenciar alheio? [...]” (STEIN, 2005, p. 99).⁵⁷ Trata-se de uma espécie de atos experienciais *sui generis* que a autora analisa, servindo-se, por vezes de exemplos extraídos da nossa vida cotidiana. Para ilustrar a essência do ato empático, Edith Stein toma o seguinte exemplo:

[...] Um amigo vem até mim e me conta que perdeu o seu irmão, e eu noto a sua dor. Que é este notar? Sobre o que se baseia o de onde concluo a dor, sobre isso não quero tratar aqui. Quiçá está sua cara pálida e assustada, sua voz afônica e comprimida, quiçá também da expressão à sua dor com palavras. Tudo isso são, evidentemente, temas de investigação, porém isso não me importa aqui. O que quero saber é isto: o que o notar mesmo é, não por qual caminho chego a ele (STEIN, 2005, p. 82).⁵⁸

Na existência do Estado, podemos captar no encontro com outro — aqui entendido como via de acesso ao Outro — o sentimento vivenciado por ele; no caso concreto: a dor. Isto não quer dizer, contudo, que podemos sentir a mesma dor do outro, mas que temos uma experiência vivencial, um *Erlebnis* da dor; estamos cientes de não vivermos tal sentimento em primeira pessoa, por isso, para mim — e para nós — ele não é “originário”, mas é originário o fato se sentirmos que tal pessoa humana está vivenciando uma dor. No que diz respeito à questão da originalidade ou não desse tipo de vivência é preciso esforçar-se para entender o que está acontecendo. Faz-se possível distinguir, então, o ato originário de nós tomarmos consciência de que o outro sente dor a partir da dor experimentada pelo outro que se torna para nós um conteúdo do nosso ato de sentir, sem tê-lo vivido originariamente (STEIN, 2005).

Não se trata de sentirmos dor juntos, o que também pode acontecer, mas faz-se necessário isolar um momento ou um ato, que é um modo de sentir, sem identificar-se e, concomitantemente, faz-se preciso distinguir a simpatia. Tal ato, identificado quase por via negativa por meio de uma série de distinções de outros atos, é a experiência da entropatia propriamente dita (ALES BELLO, 2000).

en todo ello, merecen el máximo reconocimiento. Por este motivo, propongo que se admita a la autora al examen oral. Friburgo, 29 de julio de 1916. E. Husserl (STEIN, 2002, pp. 1657-1658).

⁵⁷ “[...] ¿Qué es el vivenciar ajeno con arreglo a su darse? ¿Qué aspecto presenta la experiencia del vivenciar ajeno? [...]” (STEIN, 2005, p. 99).

⁵⁸ “[...] Un amigo viene hacia mí y me cuenta que ha perdido a su hermano, y yo noto su dolor. ¿Qué es este notar? Sobre lo que se basa, el de dónde concluyo el dolor, sobre eso no quiero tratar aquí. Quizá está su cara pálida y asustada, su voz afónica y comprimida, quizá también da expresión a su dolor con palabras. Todos éstos son, por supuesto, temas de investigación, pero eso no me importa aquí. Lo que quiero saber es esto, lo que el notar mismo es, no por qué camino llego a él (STEIN, 2005, p. 82).

Edith Stein, ao detectar a entropatia, toma postura sobre algumas interpretações do fenômeno relacionadas com os nomes de T. Lipps ou de M. Scheler, dizendo que não se trata nem de associação, nem de analogia por inferência, tampouco de imitação, e o resultado não é nem a unipatia, nem a simpatia reflexa, como eles propuseram, mas estamos na presença de um ato autônomo que está na base de todos os atos referidos e implica uma clara distinção entre os sujeitos; desse modo, compreendemos porque os próprios sujeitos mantêm a própria individualidade, ligada também profundamente à sua corporeidade, embora podendo se reconhecer e comunicar mutuamente (STEIN, 2005).

Do ponto de vista de Edith Stein, a percepção externa sozinha nos oferece unicamente o corpo físico enquanto que a pessoa humana como psicofísica, constitui-se mediante atos de entropatia. Todavia, o movimento de compreensão e de reconhecimento não tem uma direção unívoca — partindo de mim em direção ao outro, mas recíproco. Pois, do ponto de vista steiniano, a constituição da pessoa humana fora de mim é a condição da constituição da pessoa humana em si mesma, porque quando capto o corpo do outro como meu semelhante, capto também a mim mesmo como semelhante a ele; desse modo, em nível psíquico, situo-me no seu ponto de vista para olhar a minha vida psíquica, adquirindo a imagem que o outro tem de mim. Por esta via:

[...] Temos encontrado nos distintos autores — vg., em Lipps — a concepção de que este eu não é um “eu individual”, senão que só chega a sê-lo em contraste com o “tu” e o “ele”. Que quer dizer esta individualidade? Antes de tudo, só que ele é “ele mesmo” e nenhum outro. Esta “mesmidade” está vivenciada e é fundamento de tudo aquilo que é “meu”. Naturalmente, produz-se alívio frente a outro só quando o outro está dado. Por ora, este outro não se distingue qualitativamente dele — posto que ambos são carentes de qualidade — senão só pelo fato de que ele é “outro”. E esta alteridade se manifesta no modo de dar-se; ele se mostra como um outro em relação a mim enquanto que se dá a mim de outra maneira que “eu”: por isso é um “tu”; porém vivencia a si mesmo tal como eu me vivencio, e por isso é um “tu” — um “outro eu”. Desta maneira, o eu não experimenta uma individualização enquanto que outro lhe está em frente, senão que sua individualidade ou, para dizer melhor (porque ainda devemos reservar a designação “individualidade” para algo distinto), sua mesmidade se ressalta diante da alteridade do outro (STEIN, 2005, p. 118).⁵⁹

⁵⁹ [...] Hemos encontrado en los distintos autores — vg., en Lipps — la concepción de que este yo no es un “yo individual”, sino que sólo llega a serlo en contraste con el “tu” y el “él”. ¿Que quiere decir esta individualidad? 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. Por lo pronto, este otro no se distingue cualitativamente de él — puesto que ambos son carentes de cualidad — sino sólo por el hecho de que él es “otro”. Y esta alteridad se manifiesta en el modo de darse; él 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

Edith Stein distingue, então, o papel do sujeito que pensa e reflete, o qual pode ser definido como “eu puro”, de onde parte a reflexão sobre os atos e sobre a constituição dos seres humanos, pelo encontro concreto desses seres, no qual não se privilegia um ponto de partida subjetivo. De modo contrário, analisando a questão geneticamente, capta-se claramente a relação-distinção recíproca entre os indivíduos, razão pela qual na gênese concreta do sujeito o ponto de partida poderia ser até mesmo a alteridade. No entanto, isso não significa que o outro determine, de um ponto de vista social, o meu conceito de eu, pois, ao contrário, desperta em mim a comparação com aquilo que se apresenta a mim na percepção interior, permitindo-me adquirir cada vez mais a consciência de mim mesmo por meio de uma referência contínua que pode ter também uma função de corrigir eventuais enganos. Edith Stein diz que o papel importante da entropatia se manifesta na compreensão entre as pessoas em nível espiritual (STEIN, 2005).

Tal nível, já conectado com o anterior, manifesta-se em toda a sua amplitude no âmbito da vontade: o ato volitivo não tem diante de si apenas uma correlação objetiva — o objeto desejado — mas tal ato, enquanto desprende de si mesmo a ação, confere uma realidade ao objeto desejado, tornando-se criativo (STEIN, 2005).

Evidentemente, o universo inteiro da nossa cultura, bem como tudo aquilo que a mão do homem construiu, todos os utensílios, todas as obras do artesanato, da técnica e da arte são correlação do espírito que se tornou realidade. Para Edith Stein, é desse modo que se deve abordar a questão das ciências do espírito. Fundam-se não em uma explicação causal, mas na compreensão pós-vivencial. De fato, é somente no nível espiritual que se configura a *pessoa*, tanto no que se refere à pessoa humana como também à comunidade (*Gemeinschaft*), que pode ser considerada análoga a uma personalidade individual (STEIN, 2005).

2.2 A VIDA ASSOCIADA

No fenômeno da vida associada, a vivência da entropatia (*Einfühlung*) nos conduz, imediatamente, à percepção de que estamos junto a outros seres humanos — vivos — como nós; esta é a dimensão constitutiva da *pessoa* — termo utilizado,

eso es el “tú” un “otro yo”. 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, 2005, p. 118).

do ponto de vista filosófico, por Edmundo Husserl e Edith Stein com o intuito de acentuar o reconhecimento da dimensão espiritual constitutiva. Nós nascemos em um contexto interpessoal, mas existem muitos modos de organização de associações humanas, que são de fundamental importância para a compreensão do papel de cada pessoa humana em seu contexto associativo. Não obstante, como a pessoa humana é constituída em suas dimensões corpóreas, psíquicas e espirituais, as associações humanas tendem a dar maior ou menor importância a cada uma dessas dimensões (ALES BELLO, 2006).

Não nos resta, senão, outro caminho no horizonte deste estudo: retornarmos às coisas mesmas, como diria Husserl. Para tanto, cumpre-nos, aqui-agora, retomarmos o problema originário deste capítulo: sendo a pessoa humana “[...] um ser que possui um corpo, uma alma e um espírito [...]”⁶⁰ (STEIN, 1996, p. 379), qual organização poderá abarcá-la em sua totalidade?

Por vias fenomenológicas, a exposição de Edith Stein sobre as estruturas da vida associada foi desenvolvida em um longo apêndice do ensaio **Contribuições à Fundamentação Filosófica da Psicologia e das Ciências do Espírito** (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 1922) — intitulado **Indivíduo e Comunidade** (*Individuum und Gemeinschaft*) — e completada por um amplo estudo sobre o Estado: **Um Estudo sobre o Estado** (*Eine Untersuchung über den Staat*, 1925). Na opinião de Alasdair MacIntyre, “[...] Stein preferiu introduzir sua explicação acerca da comunidade com uma análise acerca da psicologia do indivíduo, presidida por inquietudes que se acham explícitas só no segundo ensaio [...]” (MACINTYRE, 2008, p. 189).⁶¹

Neste percurso, Edith Stein analisa de novo alguns conceitos fundamentais, recorrentes no âmbito da sociologia — pensemos em Ferdinand Tönnies, autor do livro **Comunidade e Sociedade** (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887) —, presentes em toda sua produção textual, e ainda a reflexão filosófica sobre a política, sendo que já foram discutidos em um ambiente idealista: o conceito de comunidade e o de sociedade. Neste assunto o critério que orienta o estudo consiste em um exame global do fenômeno associativo, que ele capta na pluralidade dos seus aspectos, mas também nas suas conexões profundas (ALES BELLO, 2000).

⁶⁰ “[...] un ser que posee un cuerpo, un alma y un espíritu [...]” (STEIN, 1996, p. 379).

⁶¹ “[...] Stein preferió introducir su explicación acerca de la comunidad con un análisis acerca de la psicología del individuo, presidida por inquietudes que se hacen explícitas sólo en el segundo ensayo (MACINTYRE, 2008, p. 189).

Nos escritos de Edith Stein, o fato associativo está substancialmente ligado a uma visão personalista que, uma vez descoberta em nível individual, é, por conseguinte, redescoberta nos laços intersubjetivos ou interpessoais. Para Angela Ales Bello, uma segunda característica que emerge da análise diz respeito à capacidade de levar em consideração e, portanto, de justificar, a dimensão da entidade fatural em todos os seus momentos positivos e negativos e, concomitantemente, as indicações éticas de um dever ser que nunca é abstrato, mas se apresenta como uma possibilidade, uma orientação ideal. Sem dúvida, o tipo de análise perante o qual nos encontramos, está conectado, por uma parte, com as investigações de Max Scheler e, por outra, com as de Edmund Husserl. Tais pensadores, de fato, não só são frequentemente citados por Edith Stein, mas a problemática de fundo e a impostação da sua pesquisa nos remetem aos estudos desses pensadores. O elemento novo e pessoal se manifesta na atenção particular dirigida para a totalidade que, no entanto, não deve ser entendida num sentido idealista. Com efeito, apesar de o fenômeno associativo, como veremos, ser fundamentalmente ligado ao espírito, tal espírito não é interpretado em sentido objetivo-metafísico (ALES BELLO, 2000).

Na perspectiva steiniana, a pessoa é encarada como totalidade e organicidade, tornando-se emblemática para compreender a “personalidade” das organizações de nível superior, nas quais a pessoa não perde a própria individualidade, mas pode afirmá-la e ampliá-la. Por conseguinte, o que é investigado é substancialmente a relação indivíduo-associação humana, a respeito da qual foi falado e escrito, e o que emerge, por meio de uma análise minuciosa e não condicionada a nenhum pressuposto, é precisamente a posição paradigmática do indivíduo. Daí, a pessoa humana, embora não vivendo de modo isolado, representa um microcosmos, mas um microcosmos aberto, e nesta abertura encontramos ainda um dos traços fundamentais desta investigação: o fato de não absolutizar nem a particularidade nem o todo, sabendo dosar a presença e a importância do indivíduo em um contexto mais amplo (ALES BELLO, 2000).

2.2.1 MASSA

Na vida associada, a massa constitui uma unidade social de índole própria — reveladora do *meramente psíquico* frente ao mundo espiritual. Do ponto de vista de

Angela Ales Bello, “[...] examinando uma associação humana, que se detém nesse nível corpóreo-psíquico, percebemos que nela somos arrastados por impulsos psíquicos coletivos [...]” (ALES BELLO, 2006, p. 71). De acordo com Max Scheler, a massa está constituída pelo denominado contágio sem compreensão e pela imitação involuntária (SCHELER, 2000). No interior da massa domina uma atitude completamente diferente — se é que aqui podemos dizer *atitude* — da que existe na comunidade e na sociedade (STEIN, 2005).

Na massa, diz esta autora, os indivíduos que estão juntos não adotam uma atitude uns frente aos outros, não se consideram mutuamente como objetos — o qual é característico da sociedade —, nem se entregam reciprocamente como sujeitos que vivem comunitariamente. Tais indivíduos possuem uma vida psíquica que acontece só uniformemente com a dos demais que estão vinculados com eles em uma unidade por contato espacial — pois a massa é um conjunto de indivíduos que se comportam uniformemente. Falta-lhe uma unidade interior da que vivera a totalidade. Por isso, no fundo, não se pode falar de uma “psyque de massa”.⁶² Pois não há qualidade de massas — o que significa dizer: não há qualidades que sejam características de uma determinada massa e que a diferenciem de outras massas ou dos elementos que compõem a massa mesma (STEIN, 2005). Massa:

[...] não tem um caráter próprio e uma massa não pode distinguir-se de uma outra; a massa é um conjunto de indivíduos em que todos se comportam do mesmo modo, sem uma unidade interna e uma vida em comum. Por isso, é preciso prestar atenção quando queremos definir uma massa; tal termo, de fato, como observa E. Stein, é usado frequentemente na linguagem política de maneira imprópria. Por exemplo, quando se fala em vontade das massas, afirma-se algo de não suficientemente refletido, pelo fato de que a vontade é alheia à massa, pois tal vontade é caracterizada por uma forma de reagir coletivo fundado na excitabilidade da psique individual (ALES BELLO, 2000, p. 169).

No século XX, o Estado nazista revelou este fenômeno — de modo trágico. No interior da massa, um indivíduo se encontra sob a influência dos estados vitais do outro — vivendo um projeto alheio —, o que revela que a massa não possui uma vida espiritual, mas sim uma vida meramente psíquica. Por isso, entre os indivíduos que compõem uma massa se desenvolve uma espécie de contágio, que pode predominar

⁶² Naturalmente, por massa não entende Edith Stein em **Psicologia e ciências do espírito**: contribuições para uma fundamentação filosófica o mesmo que, nos dias atuais, um político fala de vontade ou de agitação das massas. Os grandes estratos de população, que neste caso se designa como massas, possuem em alto grau a unidade interna cuja essência é característica da massa entendida no sentido steiniano.

também na sua dimensão espiritual e subjugá-la. Por este motivo, a massa carece de um guia — o que fez Adolf Hitler — e, por vezes, pode também ser arrastada por uma ideologia, sendo que o guia é exterior a ela e a ideia não nasce do seu interior; falta, então, a motivação e uma tomada de posição consciente. Por sua vez, a ideologia é uma ideia que pode ser apresentada como boa, útil, mas, na verdade, faz com que certa organização siga os interesses de quem a propõe. Neste caso, diz Edith Stein que está se formando a massa, que significa: *peessoas juntas sem um modo especificamente próprio*. Sua forma é dada por quem consegue se ocupar dela e utilizá-la de acordo com um projeto (STEIN, 2005). Para Angela Ales Bello, o projeto não é psíquico, mas intelectual. Por ser assim, pode ser bom ou mau, mas de partida já é viciado quanto à questão da moral (ALES BELLO, 2006).

De acordo com Alasdair MacIntyre:

[...] Stein já havia compreendido que os alemães se haviam convertido em “multidão” em sua vida pública, uma massa de indivíduos esperando por alguém que dirigisse e organizasse suas relações políticas. Compreendia que poderia ter sido Walter Rathenau, um verdadeiro *Volksmann*, o que poderia ter chegado a ser — como de fato foi — alguém que até agora só era uma sombra esperando entre bastidores sua oportunidade demagógica (MACINTYRE, 2008, p. 206).⁶³

Para Angela Ales Bello: “[...] alguém que utiliza a massa para um fim moral, faz algo negativo, pois não respeita a liberdade do ser humano” (ALES BELLO, 2006, p. 72). Por ser assim, não existiria um para o outro e não poderia adotar nenhuma atitude uns com respeito aos outros — vindo a bloquear a via de acesso ao Outro. De acordo com Edith Stein, no modo de massa existiria ainda aqui, em certo sentido, uma realidade psíquica que vem de cima: o acontecer causal, dentro de um indivíduo, dependeria da conexão causal dos demais indivíduos. Tratar-se-ia de conexões separadas; não se produziria um único mecanismo. Por conseguinte, as fontes da vida que estiveram à disposição desta estrutura social seriam muito reduzidas em comparação com as que fluem de uma comunidade de pessoas espirituais. Nada poderia afluir do mundo dos objetos; ademais, faltarão o manancial que cada pessoa tem em sua alma, e do que ela, principalmente em virtude de suas atitudes positivas, pode nutrir também às demais (STEIN, 2005).

⁶³ [...] Stein ya había comprendido que los alemanes se habían convertido en “multitud” en su vida pública, una masa de individuos esperando a alguien que dirigiera y organizara sus relaciones políticas. Comprendía que podría haber sido Walter Rathenau, un verdadero *Volksmann*, o que podría haber llegado a ser — como de hecho lo fue — alguien que hasta ahora sólo era una sombra esperando entre bastidores su oportunidad demagógica (MACINTYRE, 2008, p. 206).

Nas palavras de Edith Stein:

[...] Não foi causal o que pudemos estudá-la observando um indivíduo psíquico em completo isolamento. Semelhante isolamento desliga unicamente das conexões nas quais um indivíduo *pode* por princípio entrar, porém nas que não *há de* entreverar-se necessariamente, porque do contrário, quebrar-se-ia a essência da realidade psíquica. Enquanto que, quando se fala de uma coisa, há que considerar conjuntamente a conexão causal que rege toda natureza material, si queremos sondar o que é essa coisa mesma, vemos que para o indivíduo psíquico, por princípio, existe sempre tão só a possibilidade de entrar em uma única conexão causal psíquica mais ampla, e existe ademais a possibilidade de liberar-se novamente de tal conexão. Se se trata de uma *pessoa*, vemos que ela pode liberar-se em qualquer momento de tal conexão por meio de um ato livre, e que pode fechar-se contra as influências psíquicas externas. Enquanto não se faz uso dessa liberdade, vemos que a inserção ou a exclusão se verifica unicamente por meio da “causalidade” do encontro. E o segundo caso, isto é, além de onde a inserção e a exclusão não são uma função espiritual, não se trata propriamente de uma inserção em uma série maior de acontecimentos, senão de um chegar a depender de outras séries de acontecimentos (STEIN, 2005, p. 452).⁶⁴

Nos escritos de Edith Stein, está clara a relação do fundamento entre a massa e o indivíduo. No comportamento da massa, a uniformidade — que confere a esta o caráter de uma “objetualidade coletiva” — fundamenta-se na “estimulabilidade” da psique individual pela via psíquica alheia e em sua relação com um comportamento igual. Tudo isto trata de sujeitos espirituais, só que entre eles não tem lugar nenhum intercâmbio espiritual. Não obstante, pode suceder também que não exista em absoluto nenhuma vida espiritual; que os indivíduos sejam puramente psíquicos; que, por princípio, não saiam de si, senão que permaneçam inteiramente fechados em si mesmos. Por ser assim, cada indivíduo leva a sua própria vida — sob a égide de um projeto alheio — e, ainda que se encontre influenciado pelos demais, o fenômeno da vida associada fecha a possibilidade de uma vida comum, que possa brotar da energia vital como única fonte. Por consequência, não existe nenhum caráter que

⁶⁴ [...] No fue causal el que pudiéramos estudiarla observando a un individuo psíquico en completo aislamiento. Semejante aislamiento desliga unicamente de las conexiones en las que un individuo *puede* por principio entrar, pero en las que no *ha de* entreverarse necesariamente, porque de lo contrario se quebrantaría la esencia de la realidad psíquica. Mientras que, cuando se habla de una cosa, hay que considerar conjuntamente la conexión causal que rige toda la naturaleza material, se queremos sondear que és esa cosa misma, vemos que para el individuo psíquico, por principio, existe siempre tan sólo la posibilidad de entrar en una conexión causal psíquica más amplia, y existe además la posibilidad de liberarse nuevamente de tal conexión. Si se trata de una *persona*, vemos que ella puede liberarse en cualquier momento de tal conexión por medio de un acto libre, y que puede cerrarse contra las influencias psíquicas externas. En cuanto no se hace uso de esa libertad, vemos que la inserción o la exclusión se verifica únicamente por medio de la “causalidad” del encuentro. Y en el segundo caso, es decir, allá donde la inserción y la exclusión no son una función espiritual, no se trata propriamente de una inserción en una serie mayor de acontecimientos, sino de un llegar a depender de otras series de acontecimientos (STEIN, 2005, p. 452).

puдера atribuir-se à massa de indivíduos psíquicos, em vez de fazê-lo às pessoas particulares (STEIN, 2005).

Edith Stein — em **Psicologia e ciências do espírito**: contribuições para uma fundamentação filosófica — faz uma consistente análise deste fenômeno, dizendo que há uma espécie de contágio psíquico, que corresponde, em seu funcionamento, ao contágio de doenças do corpo (STEIN, 1999). Por exemplo:

[...] Se acontecesse um grande barulho numa sala, a reação coletiva instintiva seria todos saírem. Nesse caso, poderíamos ser arrastados pelo pânico. Porém, como é comum nessas situações, alguémalaria: 'não entrem em pânico, é preciso se controlar para podermos sair'. A pessoa estaria lidando com um controle que é de natureza espiritual, racional. Nós nos organizaríamos para ver por onde sair mais rapidamente, antes que todos se jogassem no mesmo ponto e ninguém conseguisse sair [...] (STEIN, 2005, p. 71).

No dia 2 de agosto de 1942, algo vizinho do exemplo supracitado aconteceu na Holanda — que não podemos nos furtar de tê-lo presente neste estudo. Dois oficiais da SS chegaram ao Carmelo de Ecth e ordenaram a Edith Stein que fosse ao locutório e, por conseguinte, deixasse o mosteiro, juntamente com eles, dentro de cinco minutos. Indignados, os holandeses de Ecth reuniram-se diante da porta da casa religiosa; e quando Edith Stein deixou o mosteiro, uma pessoa ouviu-a dizer a sua irmã Rosa Stein: “[...] vem, vamos ao holocausto por nosso povo” (HERBSTRITH, 1998, p. 36). Logo em seguida, Edith Stein e Rosa Stein foram levadas ao campo de concentração de *Westerbork*, ao norte da Holanda. Fiel a si mesma, sua força, sua atitude serena e calma contrastavam claramente com o medo dos outros prisioneiros. Por sua vez, Edith Stein ajudava as crianças e as mulheres e fazia tudo para todos (HERBSTRITH, 1998).

Por ter testemunhado o presente fato, disse o Sr. Marcan que os gritos, os choros, o estado de superexcitação nervosa das pessoas recém-chegadas mostravam-se indescritíveis. Edith Stein — com seu comportamento pacífico e sua atitude calma — passava entre as mulheres como um anjo consolador, pacificando umas, cuidando de outras (HERBSTRITH, 1998).

Na existência do Estado, não podemos nos furtar de refletirmos sobre o modo pelo qual se insere em nosso contexto o que se considera como *contágio de massas*. Primeiro, é surpreendente que os processos dos quais se trata nele,

predominantemente, não pertençam ao âmbito que consideramos em sentido *stricto* como o terreno do contágio pela experiência (STEIN, 2005).

Por contágio não se estende em Edith Stein só os estados psíquicos inferiores e os movimentos impulsivos, senão que se desenvolvem na esfera espiritual. Se, nos dias atuais, geralmente designamos o bolchevismo como uma doença psíquica contagiosa, o que se quer dar a entender com isso é que as ideias do bolchevismo se transmitem de um indivíduo a outro como um agente patógeno, e se impõem a este último *por sugestão*. Para Edith Stein, a concepção dominante acerca da sugestão é a de que se trata, primordialmente, da implantação de representações que têm a peculiaridade de possuir uma viva intuitividade sensorial e de gerar um intenso impulso até a atividade. Por *implantação* se entende em tudo isso que a representação se aceita sem fundamentação lógica alguma. Todavia, diz-se com isto muito pouco, e esta implantação é precisamente a que nos interessa mais que tudo no problema da sugestão (STEIN, 2005).

Do ponto de vista Edith Stein, entre os numerosos significados desta expressão, faz-se necessário considerarmos o sentido original do termo representação: o sentido de que o sujeito tem *diante* de si algo, sendo que este algo se encontre fisicamente presente diante de um ou seja apresentado diante dele — como se pressupõe em um segundo conceito da representação — ou também o que esse fazer presente seja algo intuitivo ou algo vazio, ou o que, finalmente, trate-se de uma representação puramente mental ou conceitual, veremos que em qualquer desses casos trata-se do sujeito e do objeto que se deparam *tête-à-tête*: *algo está diante do espírito*. Por este motivo, a aceitação de uma representação é também um ato espiritual (STEIN, 2005).

Não obstante, com esta aceitação não se pensa senão em que um indivíduo toma do mundo do outro indivíduo algo para levá-lo a seu. Funda-se a possibilidade de fazer isto no fato de que o que é representado possui um significado universalmente compreensível e acessível, e de que os indivíduos se acham em entendimento mútuo. Evidentemente que a aceitação mesma não é, senão, um ato de relação recíproca, o que significa, às vezes, um ato de vida comunitária. Todavia, em tal aceitação não está compreendido nada do contágio no sentido determinado anteriormente. Nas palavras de Edith Stein: “[...] para que o falar do ‘contágio’ conserve uma razão de ser neste contexto, é preciso encontrar todavia outro

significado para a expressão ‘representação’ ou para a expressão ‘aceitação’ ou para ambas as expressões” (STEIN, 2005, p. 454).⁶⁵

Por essa via, podemos dizer que no caso da sugestão, a representação é aceita sem fundamento lógico (FRIEDMANN, 1901, *apud* STEIN, 2005). Se isto se acentua especialmente, então se pressupõe que normalmente a aceitação de uma representação implica uma fundamentação lógica. Pois bem, nem tudo e qualquer coisa pode encontra-se no contexto de uma fundamentação lógica, senão que são objetualidades inteiramente determinadas as que podem estar em tais conexões, a saber, as que definimos como *factos* ou *estados de coisas*. Uma árvore ou uma casa ou um triângulo não podem nem estar fundamentados nem fundamentar algo. Mas, que uma árvore ou uma casa exista ou que um triângulo seja quadrilátero, isto pode fundamentar-se ou pode fazer que se deduzam daí conclusões (STEIN, 2005).

Partindo deste pressuposto, a sugestão tratar-se-ia, primordialmente, de que a um indivíduo se façam presentes estados de coisas que não sejam diretamente acessíveis a ele; este fazer-se presente tem um significado especial. Não significa unicamente: estar diante de algo, senão: fazer-se como um ser independente e autônomo diante do espírito. E a isto corresponde por parte do sujeito a convicção. Sempre se tem admitido que com a sugestão, suscitam-se convicções, e nos o confirma às vezes a observação a que chegamos anteriormente: tão só um estado de coisas pode ser, à sua vez, o objeto de uma convicção. Podemos dizer, então: sugerir algo a alguém significa suscitar nele a convicção da existência de um determinado estado de coisas (STEIN, 2005).

Pode-se dizer, então, que há uma convicção bem fundada quando esta se baseia na intuição imediata do correspondente estado de coisas ou na intelecção da conexão fundamental da qual se segue logicamente sua existência, diz Edith Stein. Se considerarmos o acervo de convicções que dispõe um indivíduo particular, veremos que estas se baseiam só em pequena parte em uma intuição própria ou em uma intelecção própria. Mas, se quiséssemos destacar como carente de fundamento tudo aquilo que não se baseia em tal fundamento, cairia por terra toda a nossa experiência e nossa ciência. Pois, o que nós mesmos experimentamos e sondamos se baseia no que outros já experimentaram e sondaram. Segundo esta autora, se no

⁶⁵ “[...] para que el hablar del ‘contagio’ conserve una razón de ser en este contexto, es preciso hallar todavía otro significado para la expresión ‘representación’ o para la expresión ‘aceptación’ o para ambas expresiones” (STEIN, 2005, p. 454).

intercâmbio intersubjetivo de experiências e de saber aceitamos convicções, então essa aceitação implica a convicção de que outros tenham visto ou intuído a realidade correspondente de que essa aceitação tem fundamentos objetivos, só que agora tais fundamentos não são acessíveis precisamente para nós: fundamos nossas convicções em uma intuição de experiência alheias, e tal coisa é também uma fundamentação racional (STEIN, 2005).

No presente estudo, não podemos deixar de mencionar outro fator a mais que se inclui na aceitação de convicções alheias, enquanto esta deva considerar-se como fundamentada racionalmente: a fé na credibilidade das pessoas alheias. Tudo isso não se trata de motivações explícitas: não se deduz da credibilidade dos demais e da realidade de que isto tenha conhecido certos estados de coisas ou que um possa apropriar-se das correspondentes convicções; e que tal convicção não nasça também dos outros em um processo articulado, porém os motivos de encontram implícitos na aceitação e são explicitáveis. Para Edith Stein:

[...] junto às motivações fundamentadas racionalmente (as adquiridas por um mesmo e as recebidas) se acham as motivações fundamentais *insuficientemente* e as *não fundamentadas*. Por exemplo, uma motivação está fundamentada insuficientemente, quando se tem por certa a existência de um estado de coisas, enquanto que semelhante estado se tenha feito unicamente provável pelas conexões de fundamentação das que o temos deduzido. Se acha também insuficientemente fundamentada uma convicção científica que antecipa “instintivamente” (como geralmente se diz) um resultado e que motiva por si mesmo a investigação das razões que puderam apoiá-lo. Não está fundamentada uma convicção quando não se baseia nem na própria intuição ou inteligência nem na alheia [...] (STEIN, 2005, p. 456).⁶⁶

Na opinião de Edith Stein, não se deve confundir a falta de fundamento de uma convicção com a sua carência de motivos. Se estamos convencidos de que um sucesso desejado será realizado, ainda que não exista nenhuma razão que fale a favor disso, o desejo pode ser o pai do pensamento: acreditamo-lo porque assim o desejamos — e parece-nos que Edith Stein aqui compartilha da seguinte ideia de Sigmund Freud: só o desejo põe em ação o aparelho psíquico. Em tais casos se fala

⁶⁶ [...] junto a las motivaciones fundamentadas racionalmente (las adquiridas por uno mismo y las recibidas) se hallan las motivaciones fundamentadas *insuficientemente* y las *no fundamentadas*. Por ejemplo, una motivación está fundamentada insuficientemente, cuando se tiene por cierta la existencia de un estado de cosas, mientras que semejante estado se há hecho únicamente probable por las conexiones de fundamentación de las que lo hemos deducido. Se halla también insuficientemente fundamentada una convicción científica que anticipa “instintivamente” (como suele decirse) un resultado y que motiva por sí mismo la investigación de las razones que pudieran apoyarlo. No está fundamentada una convicción, cuando no se basa ni en la propia intuición o intelección ni en la ajena [...] (STEIN, 2005, p. 456).

de autosugestão. Parece, então, que o infundado da convicção há de entrar a formar parte da realidade da sugestão (STEIN, 2005).

Não nos resta dúvida, então, de que há convicções que surgem por habituar-se a uma ideia (FRIEDMANN, 1901 *apud* STEIN, 2005); e ainda que seja seguramente equivocado o pensar que qualquer convicção tenha surgido desse modo não se pode negar que algo parecido suceda. Para Edith Stein, quando um submerge em um pensamento e se familiariza verdadeiramente com ele, então este adota imprevistamente caráter de realidade. Por exemplo, represento-me que eu tenho cometido uma maldade e ao repetir-se incessantemente esta representação vai crescendo em mim, paulatinamente, a convicção de que eu tenho me comportado efetivamente assim. Na verdade, nem se quer neste caso se pode falar de uma total ausência de motivos. Podemos ver nos escritos steinianos que a representação que retorna — mais exatamente a repetida representação do correspondente estado de coisas — tem aquele colorido que é próprio de todo vivenciar passado. Por último, a representação originaria se situa como uma realidade passada; e este caráter de realidade se transfere erroneamente ao representado, que originalmente não havia sido situado como real ou não havia sido como existente. E, com isso, dar-se o motivo para uma convicção (STEIN, 2005).

Por conseguinte, Edith Stein não nos recomenda pensarmos que uma convicção possa surgir de certo modo por via mecânica quando a correspondente representação se apropria da energia psíquica. Para Edith Stein, assim como uma fantasia não pode converter-se simplesmente em percepção — pelo fato de que o objeto fantasiado se encontra especialmente intuitivo em virtude de uma concentração da energia psíquica —, do mesmo modo a representação de um estado de coisas não pode converter-se em convicção mediante a intensificação de sua viveza. Logo, a posição de uma convicção é sempre um algo novo e nasce também neste caso de um motivo. Sem dúvida, no fundo da teoria errônea que acaba de esboçar-se se acha a correta visão de que aqui se acha também em jogo um fator causal. A convicção — como adoção de uma atitude — exige certa quantidade de energia para ser vivenciada e por meio da intensificação da energia pode ser intensificada ela mesma. Não se converte com isso em uma convicção mais forte, porém se em uma convicção mais fortemente sentida. Razoavelmente, a força da convicção vai crescendo só com o fato de estar bem fundada enquanto que sua viveza pode acrescentar-se independentemente disso (STEIN, 2005).

Não obstante, é possível que a viveza se tome erroneamente por força e que contribua por sua parte com o fortalecimento da convicção. Suponhamos que nós, em virtude de um caráter de recordação transferido erroneamente deste modo adquirimos a convicção de que somos atores de um delito. Por influência do estado de excitação no qual nos encontramos, a convicção pode chegar a ser muito viva, e essa viveza pode tomar-se neste caso, por dizer assim, como critério da retidão da convicção e pode seguir consolidando-a mais (STEIN, 2005).

Edith Stein diz, então, que a convicção — cujo condicionamento causal considerávamos até um momento — é um estado interno e é desligável até certo grau da objetividade, a respeito da qual o sujeito adota uma atitude por meio da convicção mesma. Isto significa dizer, então, que não há nenhuma convicção que não seja *convicção de algo*. Não obstante, assim como existe um estado de ânimo alegre e uma disposição natural para explodir em qualquer ocasião em uma manifestação de viva alegria, assim também existe certa disposição para a convicção. Podemos conhecer pessoas, ativas em seu ideal, as quais, como quem diz, estão carregadas de convicções e aceitam qualquer realidade que lhe ofereça, na qual se ache inerente uma convicção. Também neste caso há que se seguir estabelecendo uma separação entre a posição da convicção e a captação da realidade efetiva a que ela se refere. Contudo, nessa realidade efetiva não necessita haver nada mais que possa considerar-se como motivo da convicção; não há que descobrir em absoluto nenhum motivo, mas se, em mudança, uma fonte da que essa convicção brote, a saber, a necessidade de preencher-se de uma convicção. Esse estado de ânimo e disposição é uma faceta daquela realidade à qual se designa com o nome de sugestibilidade: esta dispõe não só para a autossugestão, senão que para a sugestão procedente de uma pessoa alheia (STEIN, 2005).

Por esse motivo, diz Edith Stein:

Não se pode falar de genuíno contágio no caso em que, em virtude de tal sugestibilidade, se aceite com convicção um determinado estado de coisas que se ofereça a nós. Em efeito, não é preciso em absoluto que a convicção seja aqui “aceita” — eu não me convengo de um estado de coisas porque a outra pessoa está convencida dele — senão que essa convicção pode nascer em mim de maneira totalmente independente. Não obstante, temos tocado aqui o ponto em que pode ser tido em consideração o contágio (em breve voltaremos a isto). No momento, temos de acentuar que pode dar-se a realidade da sugestão, sem que o contágio desempenhe papel algum. Em um indivíduo pode ser suscitada por outros a convicção infundada acerca de um estado de coisas (ou — no caso da autossugestão — sem intenção alheia de suscitá-la nele), ao apresentar ante ele esse estado de coisas, sem que seja

transferida a convicção por parte dos demais indivíduos. Existe ademais a possibilidade de que, ademais da disposição interna, a convicção dos demais, ao ser apreendida, desempenhe conjuntamente o papel de motivo para o nascimento da própria convicção. Então a convicção pode designar-se como *recebida*, porém não se pode falar, todavia, de contágio (STEIN, 2005, p. 459).⁶⁷

Nos escritos de Edith Stein, demo-nos conta de que existe um genuíno ser contagiado por convicções. Para esta filósofa/teóloga contemporânea, a convicção — entendida como estado interno e prescindindo da objetividade — pode ser vislumbrada e pode propagar-se mediante esse vislumbre de um indivíduo a outro. Podemos dizer, então, que em tais casos, não desempenha absolutamente nenhum papel a credibilidade nem tampouco a capacidade julgadora do indivíduo de quem eu aceito a convicção. Sensivelmente, o tom seguro da convicção é que atua em mim. No encontro com o outro, pertence à realidade do contágio que um indivíduo não saiba nada de tal contágio, senão que considera a convicção aceita como uma convicção original e genuína: com efeito, a outra pessoa e sua constituição psíquica não é objeto algum para quem se submete ao contágio. Para o processo do contágio não se requer aqui — como sucede em outros casos — nenhuma função espiritual. Sem dúvida, o contágio juntamente com as atitudes adotadas diante de um objeto pressupõe uma vida espiritual. Nenhuma apreensão de um objeto, nenhuma representação neste sentido amplo é possível sem a realização de um ato próprio — ainda que seja uma reprodução posterior e as ideias não podem ser adquiridas por contágio (STEIN, 2005).

Por conseguinte, deparamo-nos aqui com dois processos que se constroem um sobre o outro: o aceitar um estado de coisas procedentes do mundo de ideias de outra pessoa e um ser possuído que deve ser considerado como um processo de contágio. Na realidade da sugestão, diz Edith Stein que esse processo de contágio

⁶⁷ [...] No se puede hablar de genuino contagio en el caso en que, en virtud de tal sugestibilidad, se acepte con convicción un determinado estado de cosas que se nos ofrezca. En efecto, no es preciso en absoluto que la convicción sea aquí “aceptada” — yo no me convengo de un estado de cosas, porque la otra persona esté convencida de él — sino que esa convicción puede nacer en mí de manera totalmente independiente. No obstante, hemos rozado aquí el punto en el que puede ser tenido en consideración el contagio (pronto volveremos sobre ello). De momento hemos de acentuar que puede darse la realidad de la sugestión, sin que el contagio desempeñe papel alguno. En un individuo puede ser suscitada por otros la convicción infundada acerca de un estado de cosas (o — en el caso de la autosugestión — sin intención ajena de suscitarla en él), al presentar ante él ese estado de cosas, sin que sea transferida la convicción por parte de los demás individuos. Existe además la posibilidad de que, además de la disposición interna, la convicción de los demás, al ser aprehendida, desempeñe conjuntamente el papel de motivo para al nacimiento de la propia convicción. Entonces la convicción puede designarse, sí, como *recebida*, pero no se puede hablar todavía de contagio (STEIN, 2005, p. 459).

pode substituir o fator que nós temos conseguido como o reagir com uma convicção própria em virtude da sugestabilidade; essa sugestabilidade e a sugestabilidade entendida no sentido de excitabilidade diante de estados psíquicos alheios — e em consonância o próprio reagir e o ser contagiado — podem encontrar-se intercaladas. Promiscuamente, quando se utilizam as expressões de sugestão de massas e de contágio de massas se expressa que na difusão de ideias em uma massa — expressado corretamente: na difusão de convicções — se considera o fator de contágio como o fator decisivo (STEIN, 2005).

Não nos resta dúvida, então, de que a sugestabilidade, entendida em outro sentido, é de fundamental importância dentro da massa. Edith Stein, refletindo sobre a noção de massa de Simmel, deduz dela diversas constatações que são importantes para o esclarecimento da questão que estamos estudando:

[...] 1) A estimulabilidade (= a sugestionabilidade entendida em seu significado segundo), na coexistência de muitos indivíduos dentro de uma massa, conduz a inumeráveis processos de contágio. 2) A utilização da energia a causa dessas múltiplas excitações determina uma eliminação das atividades superiores de espírito (reflexão, meditação, etc.). 3) Mediante essa eliminação do entendimento crítico e da mobilidade espiritual livre geral surge um estado que dispõe para a convicção (= a sugestionabilidade entendida no primeiro sentido), porque os motivos contrários que puderam conduzir até o caminho de uma convicção reflexiva não entram em absoluto no campo de visão do indivíduo. E essa disposição para a convicção, juntamente com a estimulabilidade pode chegar a ser constitutiva para a massa: pode conduzir, na esfera espiritual, àquela uniformidade do comportamento sem que exista um estado interior de comunidade. E tal uniformidade, no âmbito dos estados de formas de comportamento “não-espirituais” do indivíduo psíquico se alcança por meio do contágio e da imitação (STEIN, 2005, p. 461).⁶⁸

Na vida associada, uma massa de indivíduos espirituais necessita de uma direção por meio da qual se lhe aportem diretrizes — e necessita de um líder que não pertença ele mesmo à massa nem que se veja paralisado em sua produtividade espiritual por sua pertença à massa. Para Edith Stein, entre o indivíduo dirigente e a

⁶⁸ [...] 1) La estimulabilidad (= la sugestionabilidad entendida en su significado segundo), en la coexistencia de muchos individuos dentro de una masa, conduce a innumerables procesos de contagio. 2) La utilización de la energía a causa de esas múltiples excitaciones determina una eliminación de las actividades superiores del espíritu (reflexión, meditación, etc.). 3) Mediante esa eliminación del entedimiento crítico y de la movilidad espiritual libre en geral, surge un estado que dispone para la convicción (= la sugestionabilidad entendida en el primero sentido), porque los motivos contrarios que pudieran conducir hacia el camino de una convicción reflexiva, no entran en absoluto en el campo de visión del individuo. Y esta disposición para la convicción, juntamente com la estimulabilidad, puede llegar a ser constitutiva para la massa: puede conducir, en la esfera espiritual, a aquella uniformidad del comportamiento sin que exista un estado interior de comunidad. Y tal uniformidad, en el ámbito de los estados y formas de comportamiento “no-espirituales” de um individuo psíquico, se alcanza por medio del contagio y de la imitación (STEIN, 2005, p. 461).

massa tem que haver sempre um entendimento recíproco — um vínculo de comunhão. No caso de uma massa que esteja dirigida por uma liderança uniforme e consciente de um fim, pode comportar-se de tal modo que, desde o exterior, podemos confundi-la com uma comunidade (STEIN, 2005).

Por outro lado, se falta-lhe genuíno líder, e se só de vez em quando um indivíduo chega a desligar-se tanto da massa, que ele possa ir à cabeça dela e possa logo submergir-se na massa e deixar seu posto a outro, então o comportamento da massa será um comportamento a saltos e de caráter inconsciente; e desaparecerá inclusive externamente a aparência de que estiveram diante de uma genuína personalidade supraindividual. Por enquanto, chegamos a conhecer a sugestão unicamente como ato infundado de despertar a convicção acerca da existência de um estado de coisas. Não obstante, diz Edith Stein que seria uma visão muito unilateral da sugestão se quiséssemos nos deter à ideia de que umas convicções vão se estendendo ao redor (STEIN, 2005).

Para Edith Stein, assim como as convicções teóricas e as atitudes intelectuais podem ser implantadas sem nenhuma fundamentação lógica, do mesmo modo podem suscitar-se atitudes emocionais, entusiasmos, irritação, etc., e as convicções que dela se desprendem em cada momento sem que haja nenhuma fundamentação axiológica. Também elas são reações de resposta que se referem a uma objetualidade. Ao estado de coisas até o que se dirige a convicção teórica, correspondem os estados de coisas relativas ao valor e ao dever ser, por cuja existência se fundamentam as atitudes emocionais e igualmente as convicções axiológicas e práticas. No caso da atitude intencional — que é um fazer espiritual — faz-se necessário desligar de novo um estado puramente interior, para o qual há uma disposição natural ou de estado de ânimo, e que pode propagar-se por via de contágio (STEIN, 2005).

Por último, diz Edith Stein que tão só neste âmbito são compreensíveis os fenômenos procedentes da realidade efetiva da sugestão, que foram sempre objeto primordial do interesse. Diz ainda esta autora que Friedmann — em seu tratado sobre as ideias delirantes na vida dos povos — tratou de demonstrar incessantemente que a representação é, em si e por si, um poder espiritual autônomo da máxima importância. Na opinião de Edith Stein, enquanto não se tenha ideias claras sobre o que há que entender por representação, tal afirmação seguirá sendo bastante enigmática (STEIN, 2005).

Por outra parte, se inserimos na representação um complexo conotado pelo valor e deduzimos dali o que temos constatado acerca da peculiaridade dos valores, então compreenderemos o que significa a energia de sedução das ideias. Os valores tem um duplo significado para o comportamento prático do indivíduo que os vivenciam, pois mostram a direção a seu fazer e eventualmente o preenche com a energia requerida. Podemos dizer, então, à luz dos escritos steinianos, que o complexo conotado pelo valor equivale a um complexo conotado pelo dever ser e impulsiona o indivíduo a uma ação encaminhada à realização do valor. Por sua vez, quando uma massa de indivíduos se lhe mostra um complexo conotado pelo dever ser seguramente será possível o que a massa, guiada — toda ela — pela mesma ideia, deixe-se arrastar até uma ação uniforme que, por seu aspecto exterior e pelo resultado prático, pareça-se com um proceder comunitário, sem que exista a atitude comunitária interna — sem que a massa deixa de ser massa (STEIN, 2005).

2.2.2 SOCIEDADE

Nos escritos de Edith Stein, demo-nos conta de que ao contrário da massa se configura uma possibilidade de união pessoal e espiritual específica: a sociedade (*Gesellschaft*), sendo que os indivíduos que a formam são ligados por uma finalidade comum. No seio da vida associada, a sociedade tem uma vida, isto é, princípio/fim — nascimento/morte —, possui uma estrutura e seus membros desempenham um papel no interior da mesma: são operários, membros de um partido político, *etc.* Para Edith Stein: “[...] é característico dela que os indivíduos se reúnam na mesma para a realização de um fim [...]” (STEIN, 2005, p. 463)⁶⁹. De fato, as sociedades têm sua origem em atos arbitrários de pessoas particulares, por quem tais sociedades são fundadas (STEIN, 2005).

Por meio do fator da fundação começa existência da sociedade. No que diz respeito ao número de seus membros, percebemos que não se limita aos de seus sócios fundadores. Pois, podem ingressar novos sócios, sócios antigos podem sair dela, sendo que isto não faz com que a sociedade deixe de existir, quando por algum tempo não conta com nenhum dos seus membros. A sociedade chega a um fim natural quando se alcança a meta para a qual foi fundada; não obstante, faz-se necessário um novo ato arbitrário para dissolvê-la; entre o começo e o fim se acha a

⁶⁹ “[...] Es característico de ella el que los individuos se reúnan en la misma para la consecución de un fin [...]” (STEIN, 2005, p. 463).

vida da sociedade — o seu desenvolvimento — os quais devem distinguir-se plenamente da vida e do desenvolvimento dos indivíduos que pertencem a ela, ainda que exista uma conexão entre ambos os fatores (STEIN, 2005).

Por esta razão,

[...] A “vida” e o “desenvolvimento” não devem ser entendidos aqui no sentido original: a vida da sociedade, isto é, a atividade dirigida até a meta que há de ser alcançada, que pode ser uma atividade dividida em uma série de atividades parciais de diversa índole, distribuídas entre os distintos membros ou entre determinados grupos de membros. O desenvolvimento da sociedade está caracterizado pelas etapas de aproximação à meta e por uma etapa na qual se consegue a configuração requerida para a realização da meta e que está determinada pela dita realização, como são o aumento de membros e a divisão dos mesmos em grupos para a realização de determinadas funções. As funções se estabelecem com miras às necessidades requeridas para alcançar a meta. E com esta finalidade se realiza a cooperação entre as diversas funções ou entre os indivíduos que devem desempenhá-las. Essas pessoas devem possuir certas capacidades, a fim de poderem adaptar-se a um determinado posto da sociedade. O mesmo que o começo e o final, cada passo que se dá no desenvolvimento da sociedade se deve a um ato arbitrário. A sociedade não nasce como um organismo, senão que lembra uma máquina, que “se inventa” e “se constrói” para um determinado fim e que se vai ajustando mediante a progressiva melhora lograda modificando suas partes ou inserindo partes novas (STEIN, 2005, p. 464).⁷⁰

Do ponto de vista de Edith Stein, a vida da sociedade consiste na atividade exigida a seus membros, com fim de alcançar os fins da mesma. Precisamente, ressalta esta autora contemporânea em seus escritos que não é essencial que tais indivíduos determinados efetuem o correspondente trabalho e, por princípio, cada um deles pode ser substituído por outros a qualquer momento. Por outra parte, a vida como membro da sociedade não coincide com a vida total dos diversos indivíduos, senão que constitui unicamente uma pequena porção da mesma. Por conseguinte, à medida que os indivíduos se inserem na estrutura de uma sociedade — ou realizam

⁷⁰ La “vida” y el “desarrollo” no deben entenderse aquí en el sentido original: la vida de la sociedad, es decir, la actividad dirigida hacia la meta que ha de alcanzarse, que puede ser una actividad dividida en una serie de actividades parciales de diversa índole, distribuidas entre los distintos miembros o entre determinados grupos de miembros. El desarrollo de la sociedad está caracterizado por las etapas de aproximación a la meta y por una etapa en la que se logra la configuración requerida para la consecución de la meta y que está determinada por la dicha consecución, como son el aumento de miembros y la división de los mismos en grupos para la realización de determinadas funciones. Las funciones se establecen con miras a las necesidades requeridas para alcanzar la meta. Y con esta finalidad se realiza la cooperación entre las diversas funciones o entre los individuos que deben desempeñarlas. Estas personas deben poseer ciertas capacidades, a fin de poder adaptarse a un determinado puesto en la estructura de la sociedad. Lo mismo que el comienzo y el final, cada paso que se da en el desarrollo de la sociedad se debe a un acto arbitrario. La sociedad no nace como un organismo, sino que recuerda a una máquina, que “se inventa” y “se construye” para un determinado fin y que se va ajustando a él mediante la progresiva mejora lograda modificando sus partes o insertando partes nuevas (STEIN, 2005, p. 464).

as funções que lhes correspondem — convertem-se, por sua vez, em representantes de determinados grupos. Estes tipos — em contraste com os tipos anteriormente examinados — têm sua raiz na estrutura da sociedade e não na estrutura da personalidade individual (STEIN, 2005).

Indubitavelmente, pressupõe-se determinada estrutura pessoal para poder integrar-se em semelhante modo social. Por sua vez, outra diferença consiste em que os agrupamentos sociais que mencionamos antes, um tipo uniforme caracterizava o âmbito das mesmas, enquanto que em uma sociedade pode ter fundamentos uma pluralidade de tipos ou de formas pessoais. Trata-se de saber, agora, se além destes modos existe ainda um tipo uniforme que deve encontrar-se encarnado em qualquer membro de uma determinada sociedade ou de uma sociedade de índole determinada — o que, nos escritos steinianos, encontra-se relacionado com a questão de saber que relações existem entre o caráter da sociedade e o caráter das pessoas que pertence a ela (STEIN, 2005).

Na concepção de Edith Stein, a estrutura da sociedade está determinada por sua finalidade comum, e não pela índole dos indivíduos. Pois bem, o fato mesmo de fixar uma finalidade é o ato de uma pessoa ou de uma pluralidade de pessoas e esse ato brota da índole pessoal. Para Edith Stein, a esta origem deve a sociedade um determinado caráter que se manifesta em sua relação com o mundo circundante e em sua vida anterior. Pois, a sociedade que se acha a serviço da sua própria finalidade se comporta como um sujeito individual, que com uma cooperação unitária de suas diversas capacidades psíquicas atua frente a seu mundo circundante, o qual umas vezes fomenta tais atividades e outras vezes as obstaculiza, pelo qual dito em torno haverá de ser correspondentemente utilizado ou combatido (STEIN, 2005).

No que diz respeito à natureza da sociedade, o caráter da mesma será nobre ou rasteiro, e segundo seja sua compatibilidade com o entorno existente será um caráter passivo ou combativo (STEIN, 2005).

Precisamente, diz Edith Stein em seus escritos que estas circunstâncias determinam também até que ponto a vida da sociedade intervém na vida de seus membros, e até que ponto esta vida exige uma subordinação das demais atividades vitais à atividade final comum. Por sua vez, determina qual terá de ser o comportamento de uns membros com outros, à guisa de exemplos, que grau de coesão terão de ter frente ao entorno comum e de que modo terão de segregar-se dele. Tudo isto exige uma determinada condição dos indivíduos — ou tem nela sua

origem — de tal modo que ao caráter da sociedade lhe corresponde em cada caso um tipo de indivíduos que pertence a ela. Podemos dizer, finalmente, que à sociedade lhe corresponde um tipo geral de pessoas e cada tipo especial de sociedade lhe corresponde uma formação especial deste tipo (STEIN, 2005).

Nas reflexões introdutórias — que tratavam de distinguir entre si a comunidade e a sociedade — Edith Stein afirma que não pode existir uma sociedade pura que não seja também até certo grau uma comunidade. Para Edith Stein, é *próprio da atitude social que cada indivíduo considera o outro como objeto* — o que concorda com o caráter mecânico da sociedade e com a índole puramente racional de sua origem e de seu aperfeiçoamento. Na sociedade, cada indivíduo considerar-se-ia a si mesmo e consideraria o outro como um instrumento para realização da meta a cujo serviço se acha a sociedade por inteiro, sendo que cada um situar-se-ia planificadamente naquele posto ou deixar-se-ia que lhe situassem nele — isto é, assumiria aquela função social —, no qual poderia contribuir do melhor modo possível com a realização dos fins da sociedade. Pois bem, para sondar-se a si mesmo e sondar os demais, afim de observar qual é a capacitação pessoal para tal ou qual função social, pressupõe-se uma vida espontânea e uma convivência. Faz-se necessário, de início, que se considere o outro como sujeito, a fim de poder converter a subjetividade do mesmo em objetividade (STEIN, 2005).

Para se fundar uma sociedade, diz Edith Stein que, espontaneamente, os indivíduos — que se uniram para a realização de uma meta — devem-se reunir como companheiros, com um mesmo modo de sentir, e que contemple em comum o fim desejado. No chão da vida associada, o plano de fundar uma sociedade pode brotar da mente de um só indivíduo. Perante o seu olhar, encontra-se a meta com um fim apetível que pudera alcançar-se mediante a criação de uma sociedade. Tal indivíduo projeta o plano total de organização que lhe parece ser o mais adequado para a realização dos fins. A sociedade que ele quer fundar pode estar diferenciada já em todas as formas funcionais concebíveis: pode ser uma máquina calculada e construída em seus mais delicados detalhes; e, então, ele procederia a pô-la em marcha, buscando os indivíduos que pudessem servir para preencher as formas vazias. Isto pode acontecer de diversos modos: o fundador pode dar a conhecer o seu plano e atrair para si companheiros que compartilhem dos seus mesmos sentimentos. Todavia, o anúncio se baseia na espontânea antecipação da possibilidade de

existência de quaisquer companheiros — não conhecidos pessoalmente — que compartilhem de seu modo de sentir (STEIN, 2005).

Na elaboração de seu plano, o fundador não sente como um indivíduo isolado, senão como membro de uma agrupação social que há de converter-se em realidade. E se os outros membros dessa agrupação seguem seu chamamento, então isto se deve a uma reação espontânea e se iniciou já a vida comunitária. Para Edith Stein, quando uma associação recém-fundada dá a conhecer seus fins, e por continuação eu decido aderir-me a ela, então a declaração de adesão é um ato social. Mas, a condição de sua possibilidade é que a notificação ressoa em meu interior como expressão de uma subjetividade alheia e que desperta em mim um eco. Estes são fenômenos específicos de uma vida comunitária (STEIN, 2005).

Por outra parte, diz Edith Stein que outro método para por em marcha um mecanismo social concebido é o de atribuir indivíduos para as formas de função do mesmo, sem obter deles uma adesão específica à realização do objeto da totalidade. Então, os indivíduos aparecem em grau muito maior como objetos e como simples meios para realização do fim que quando por próprio impulso cooperam para a realização desse fim. Pensemos, à guisa de exemplos, em que para a construção de uma ferrovia se usa pessoas que não tem nem ideia da finalidade, por exemplo das obras de escavação que elas têm de realizar (STEIN, 2005).

No que tange à finalidade, estas pessoas estão dadas para o construtor como objetos que ele utiliza, sem cooperar com elas. Não obstante, para poder utilizá-las como objeto, ele tem que atraí-las de algum modo, tem que movê-las a que assumam o trabalho: rogando, prometendo ou ameaçando, mas, em todo caso, como um ser humano que trata outros seres humanos, com atitude espontânea que um sujeito se põe em contato com outro sujeito, fazendo com que os motivos de um ressoem no outro e de modo que ambos convivam (STEIN, 2005).

Finalmente, se pensamos no modo pelo qual os indivíduos cumprem suas funções sociais na sociedade fundada; como os trabalhadores estendem a mão uns aos outros, como o superior dá ordens e o inferior obedece, *etc.*, então percebemos que há uma textura das mais diversas motivações, as quais não poderiam transcender sem um considerar o outro simplesmente como objeto e não como sujeito. Para Edith Stein, a cooperação que cria o sentido da vida social chegaria constantemente a paralisar-se, se fora uma simples vida social; o que nos possibilita dizer — à luz dos

escritos steinianos — que uma sociedade que não fora mais que uma sociedade seria um mecanismo que não poderia funcionar (STEIN, 2005).

Nos escritos de Edith Stein, a exposição acerca da estrutura da sociedade se separa em alguns pontos importantes da concepção de Max Scheler — que diz que a sociedade, em contraposição a outras agrupações sociais, carece de duração; a sociedade abarca sempre unicamente as pessoas que vivem no mesmo momento histórico (SCHELER, 2000). Edith Stein compartilha que a sociedade se encontra no que diz respeito ao tempo em situação diferente das estruturas orgânicas; sendo que no tempo são também elas uma espécie particular de objetos temporais. Não cresce durante um determinado período de tempo, e não é necessário que durante o período de sua existência experimentem uma transformação, como sucede com um organismo que se desenvolve. Por princípio, é possível que comecem a existir estando já consumadas, e que deste um princípio se encontrem tão perfeitamente adaptadas a seu fim que não necessitem de modificação alguma. Mas também é verdade que começam a existir em um determinado instante de tempo e deixam de existir a partir de um determinado instante de tempo (STEIN, 2005).

Para Edith Stein, o tipo da sociedade e de todas as possíveis instituições sociais é, obviamente, atemporal, mas não são as sociedades que existem no mundo. Finalmente, diz Edith Stein que lhe parece que as sociedades pertencem à classe de objetos temporais, que Reinach em sua obra intitulada **Os fundamentos apriorísticos do direito civil** (*Die apriorischem Grundlagen des bürgerlichen Rechts*) põs, antes de tudo, em relevo de acordo com o exemplo de determinadas estruturas jurídicas: assim como um direito nasce por meio do ato de uma promessa e desaparece de novo por meio de uma renúncia, assim também a sociedade se cria e se desfaz por meio de atos espontâneos de fundar e dissolver (STEIN, 2005).

Propõe-se Edith Stein ainda a examinar a questão de se a sociedade — como pensa Max Scheler — limita-se a abarcar sempre pessoas que vivem no mesmo momento. Nas palavras desta autora, “[...] esta afirmação me parece que é correta em certo sentido, porém sem que se fale em favor da atemporalidade da sociedade [...]” (STEIN, 2005, p. 468)⁷¹. Para a sociedade, o único que importa é sempre que suas formas de função se realizem de algum modo. Na opinião de Edith Stein, aquele que sai da sociedade é substituído e não tem já significação alguma para ela. Não há na

⁷¹ “[...] Esta afirmación me parece a mí que es correcta en cierto sentido, pero sin que hable en favor de la atemporalidad de la sociedad [...]” (STEIN, 2005, p. 468).

sociedade nenhuma tradição em virtude da qual as gerações passadas puderam exercer influências no presente (STEIN, 2005).

Por ser assim, podemos afirmar no presente estudo que à sociedade pertencem, unicamente, os que naquele momento vivem. Por outra parte, a sociedade, considerada como totalidade, abarca todos os membros que durante o período de sua existência tenham pertencido jamais ou tenham que pertencer a ela. Segundo Edith Stein, ainda que nos vemos obrigados a conferir à sociedade uma existência temporal e, por certo, uma existência que ultrapassa a duração de seus correspondentes membros ou a duração da pertença de ditos membros, sem dúvida não poderemos admitir que a sociedade não seja uma realidade especial à margem do indivíduo ou por cima dele, senão que seja unicamente uma textura invisível de relações atuais. Por ser assim, a textura invisível de relações, isto é, as instituições sociais, são uma realidade peculiar e, ao completar-se por meio de pessoas individuais são, no que diz respeito à semelhante textura invisível, uma realidade nova e própria (STEIN, 2005).

Por último, resta nos dizer que — do ponto de vista de Edith Stein — não parece acertada em absoluto a afirmação de que a atividade fundamental da sociedade é uma infundada e primária desconfiança de todos para com todos. Na sociedade não há desconfiança como tal, como tampouco há confiança; ambas são atitudes ingênuas como só as conhece o ser humano que vive na comunidade. Possivelmente, dentro de uma agrupação social que tenha mais caráter social que comunitário, a desconfiança tenha sido o motivo para a transição à atitude social; que, por desconfiança do entorno social uma pessoa se feche, em vez de abrir-se às influências do ambiente. Se, no desenvolvimento cultural da Europa moderna se houvesse realizado deste modo um grande processo de transformação que convertesse as comunidades existentes em sociedades, então o fator ao qual haveríamos que atribuir semelhante transformação teria uma importância histórica que não deveria subestimar-se. Não obstante, por princípio, esse fator não deve utilizar-se para fazer uma demarcação entre comunidade e sociedade. Para Edith Stein, a sociedade aparece neste caso como um modo decadente da comunidade, o qual não necessita sê-lo por princípio; sendo que o essencial da sociedade é, unicamente, que ela pressuponha algum modo de comunidade (STEIN, 2005).

2.2.3 COMUNIDADE

Historicamente, o tema da comunidade tem se mostrado caro à cultura alemã — de Georg Wilhelm Hegel a Edmund Husserl, de Ferdinand Tönnies a Max Scheler (ALES BELLO, 2008). Nas palavras de Alasdair MacIntyre: “[...] Stein se sente devedora das ideias sobre a comunidade que aparecem na clássica obra de Ferdinand Tönnies de 1887, *Gemeinschaft und Gesellschaft* [...]” (MACINTYRE, 2008, p. 2004).⁷² Tönnies distingue dois modos ideais de associação humana, a comunidade (*Gemeinschaft*) e a sociedade (*Gesellschaft*). Na comunidade, as relações sociais são relações nas quais me descubro dirigido até os fins da *Gemeinschaft*, de modo que seus fins são os meus próprios. Na *Gesellschaft* as relações são relações nas quais participo de modo que posso favorecer meus próprios fins favorecendo os fins da sociedade (MACINTYRE, 2008).

Na *Gemeinschaft* as relações são, em pequena escala, locais e *tête-à-tête*, e as estruturas normalmente estão regidas por um costume. Por outra parte, as relações na *Gesellschaft* possuem um caráter contratual, nas quais participam indivíduos que podem diferir nas crenças, ainda que reconheçam a necessidade da ajuda de outros indivíduos para alcançarem seus propósitos. Na opinião de Alasdair MacIntyre, ditas relações são próprias das instituições burocráticas da modernidade — tanto públicas como privadas — e da economia de mercado que proporciona o entorno social a tais instituições; sendo que a história da mudança social na modernidade, de acordo com este autor, tem se revelado, em parte, um movimento das formas institucionais da *Gemeinschaft* às da *Gesellschaft*, ainda que ambas se encontrem em qualquer ordem social (MACINTYRE, 2008).

Isto é de suma importância para o presente estudo porque Edith Stein compreende a distinção de Tönnies no seguinte sentido: nas relações da *Gesellschaft*, cada indivíduo trata o outro como objeto, como alguém de quem é importante obter respostas que sejam um meio para conseguir os fins próprios. Por outro lado, nas relações da *Gemeinschaft* cada indivíduo é igualmente um sujeito em solidariedade com outros em uma vida em comum, que é uma vida cujos fins são compartilhados. Edith Stein segue Tönnies quando reconhece que muitas relações incluem elementos tanto da *Gemeinschaft* como da *Gesellschaft* e o ilustra comparando duas classes de políticos: o demagogo e o *Volksmann*; sendo que o primeiro quer uma multidão — uma massa desorganizada, dirigida a servir a seus fins

⁷² “[...] Stein se siente deudora de las ideas [...] sobre la comunidad que aparecen en la clásica obra de Ferdinand Tönnies de 1887, *Gemeinschaft und Gesellschaft* [...]” (MACINTYRE, 2008, p. 2004).

individuais. Para alcançá-lo com êxito, faz-se necessário usar a linguagem da *Gemeinschaft* e fomentar sentimentos comuns que podem ser canalizados na direção que ele deseja (MACINTYRE, 2008).

Por outra parte, o *Volksmann* que de modo genuíno deseja consolidar os vínculos comunitários podem necessitar de construir organizações cujas formas são as da *Gesellschaft*, por meio das quais pode fazer progredir a política da comunidade. Podemos dizer, então, que dedicar-se indiscutivelmente às relações comunitárias precisa de guias que subordinem seus próprios fins aos desejos, necessidades e interesses do *Volk* ao qual aspiram a servir. Na opinião deste autor, ter ambição de poder em uma sociedade de massas pode requerer de alguém que leve a máscara da *Gemeinschaft* (MACINTYRE, 2008).

Edith Stein — em **Um Estudo sobre o Estado** (*Eine Untersuchung über den Staat*, 1925) — distingue três modos de vida associada: a que forma os membros de uma multidão, a da *Gemeinschaft* e a da *Gesellschaft*, ainda que no centro situe sempre a *Gemeinschaft* (STEIN, 2005). No prefácio da obra intitulada **Edith Stein: comunità e mondo della vita** — società, diritto, religione, escreve Angela Ales Bello:

Se descobriremos através da experiência de que somos corpo, corpo vivente, animado pela psique, mas também possuímos uma atividade espiritual, a associação humana, que podemos formar, corresponde ao modo como nos relacionamos uns com os outros. Se a relação se estabelece somente em nível psíquico, então se constitui a massa; se em nível espiritual, o que significa intelectual e voluntário, há duas possibilidades: organizar-se de modo coletivo, mas impessoal, e em tal modo se constitui a sociedade, ou estabelecer relações humanas e pessoais que envolvam a esfera afetiva, intelectual e voluntária, portanto, a dimensão ética: agora, estamos no caso da comunidade (ALES BELLO, 2008, p. 8).⁷³

No que tange à natureza orgânica da comunidade (*Gemeinschaft*), diz Edith Stein que é característico deste modo de vida associada — em contraste com a sociedade (*Gesellschaft*) — o não ser gerada nem destruída por atos arbitrários da vontade, senão que este modo de vida associada cresce e morre como um ser vivente. Tampouco, a comunidade não está a serviço — como no caso da sociedade — de uma finalidade externa, senão que — como um organismo — não tem mais

⁷³ Se scopriamo attraverso le esperienze vissute che siamo corpi, anzi corpi viventi, animati dalla psiche, ma anche possedenti un'attività spirituale, le associazioni umane, che possiamo formare, corrispondono alle modalità con le quali reciprocamente ci relazioniamo. Se la relazione si stabilisce solo a livello psichico, allora si costituisce la massa; se a livello spirituale, che vuol dire intellettuale e volontario, si aprono due possibilità: organizzarci in modo collettivo, ma impersonale, e in tal modo si costituisce la società, oppure stabilire rapporti umani e personali che coinvolgono la sfera affettiva, e quella intellettuale e volontaria, quindi, la dimensione etica: allora, siamo nel caso della comunità (ALES BELLO, 2008, p. 8).

finalidade que a finalidade imanente a ela da própria formação, do desenvolvimento de sua disposição originária. Por ser assim, a comunidade se fundamenta na peculiaridade dos indivíduos que ingressam nela, e todos os órgãos e funções que ela forma estão determinados por este fato. Não podemos criar formas de função às quais depois lhes falte o cumprimento apropriado — o que acontece com os ofícios na sociedade — pois, unicamente, formam-se órgãos enquanto existe o material necessário para a realização de um fim, sendo que alguns desses órgãos são substituíveis; podem sair indivíduos e podem ingressar novos indivíduos, sem que a comunidade deixe de existir. Tais mudanças, eventualmente, podem modificar o caráter da comunidade; certos órgãos morrem e se formam novos órgãos. Se todos os membros saem, então a comunidade morre. Por esta via:

[...] há que distinguir o caráter da mesma em sua correspondente etapa de desenvolvimento. Aqui aparece uma concordância entre comunidade e sociedade, por enquanto em ambas o caráter se encontra enraizado na peculiaridade das pessoas individuais. Porém, enquanto que ao caráter da sociedade lhe corresponde um fator que se fundamenta no caráter dos indivíduos, e que lhes pertence ainda fora da comunidade, percebeu que com isso não se esgota o caráter e o tipo da comunidade (STEIN, 2005, pp. 470-471).⁷⁴

De acordo com Edith Stein, o caráter de uma comunidade — de um povo, à guisa de exemplos — distingue-se inteiramente do caráter dos indivíduos que pertencem a ela, e também da condição típica que os caracteriza como pertencentes à comunidade: não faz sentido, então, que o caráter popular — caráter típico dos concidadãos — e o caráter do povo — referimo-nos aqui à totalidade — coincidam inteiramente. Tal como se mostra aos olhos do historiador que escreve a sua história um povo é uma unidade análoga à de uma pessoa individual. Tem seu entorno nos povos que permanecem dentro de seu horizonte, e manifesta sua peculiaridade na relação com esse entorno e também em sua vida interior, em suas vivências e criações religiosas, científicas e estéticas, na organização de suas relações políticas e econômicas, etc. (STEIN, 2005).

⁷⁴ [...] hay que distinguir el carácter de la misma en su correspondiente etapa de desarrollo. Aquí aparece una concordancia entre comunidad y sociedad, por cuanto en ambas el carácter se halla enraizado en la peculiaridad de las personas individuales. Pero mientras que al carácter de la sociedad le corresponde un factor que se fundamenta en el carácter de los individuos, y que les pertenece aun fuera de la comunidad, vemos que con ello no se agota el carácter y el tipo de la comunidad (STEIN, 2005, pp. 470-471).

De acordo com Edith Stein, à medida que o comportamento de cada um dos concidadãos seja típico, nessa mesma medida se manifestará sua pertença ao povo, sendo que também o caráter do povo se revela no comportamento dos indivíduos. Não obstante, ambas as coisas não coincidem entre si. Pois, o tipo comunitário se estende à totalidade dos possíveis modos de comportamento, inclusive ao comportamento da vida individual. Existe um modo tipicamente alemão de manter a amizade, de celebrar festas, *etc.*. Nessas circunstâncias, o indivíduo é ativo não em qualidade de membro da comunidade. No caráter do povo como pessoa unitária não se acha marcada previamente a índole do comportamento dos indivíduos entre si, ainda que esta não careça de conexão com aquele (STEIN, 2005).

Na concepção de Edith Stein, o comportamento típico de pessoas individuais até aos pertencentes de outros povos pode ser um comportamento inteiramente distinto do modo pelo qual essas pessoas, como representantes de seu povo, situam-se frente a outros povos e frente aos representantes dos mesmos como tais. Para esta autora, o indivíduo não permanece realmente absorvido pela vida da comunidade, e tão só enquanto vive como membro da comunidade, se expressa em seu comportamento o caráter da comunidade. Não obstante, até que ponto o indivíduo se entrega à comunidade isto pode estabelecer-se de novo mediante uma característica típica. Historicamente, diz Edith Stein que é típico do cidadão da antiga Roma o consagrar por completo suas energias à República. Para o cidadão romano, o Estado era o bem supremo, e essa valorização do Estado e da comunidade estabelecida nele se fundamentava na dureza com que a comunidade e os indivíduos que pertenciam a ela defendiam sua existência e sua prosperidade contra os ataques exteriores (STEIN, 2005).

Por esta via, diz Edith Stein que há representantes mais ou menos típicos da comunidade, e pode também haver indivíduos nos quais não se aprecie para nada sua pertença a tal ou qual comunidade, que se revelem estranhos em sua própria família ou em seu próprio povo. Não obstante, ainda no caso de que a pessoa seja a expressão mais pura do tipo comunitário, o ser de tal pessoa não se esgota nessa modalidade (STEIN, 2005).

Precisamente, a análise da personalidade individual revela que pertence à essência da pessoa o não ser uma simples soma de qualidades típicas, senão o possuir um núcleo individual que confira um selo individual incluído a todo traço típico de seu caráter. Àquele que em seu modo de ser fora tipicamente alemão e nada mais,

faltar-lhe-ia uma personalidade genuína; mais ainda, diríamos que os traços tipicamente alemães que essa pessoa revelara não poderiam ser genuínos. Pois o ser genuíno da comunidade tem sua origem na peculiaridade pessoal dos indivíduos. Se tivesse unicamente representantes típicos, então seria impossível o desenvolvimento contínuo do espírito comunitário, e não poderia formar-se em absoluto um espírito comunitário. Tão só a convivência de pessoas individuais pode desenvolver-se um tipo comunitário, em cujas formas podem integrar-se logo as pessoas a quem lhes falte uma marcada peculiaridade pessoal (STEIN, 2005).

Nos escritos de Edith Stein, percebemos que se quisermos compreender a estrutura da comunidade, faz-se necessário um estudo de sua gênese; sendo que existem muitas relações entre o indivíduo e a comunidade. Para Edith Stein, o caráter da comunidade revela-se ser independente, em primeiro lugar, da peculiaridade individual de seus membros e, ademais, de sua estrutura típica. Por outro lado, percebemos que o indivíduo, em seu caráter, está condicionado pela comunidade, enquanto o indivíduo é representante de um tipo, em um sentido inteiramente novo que unicamente se compreende a partir da vida comunitária. Estas relações de fundamentação recíproca nos remetem a uma gênese originária que temos de estudar agora. Desde o princípio, pertence à essência da comunidade um caráter comunitário de vida, de tal modo que um indivíduo não se acha frente ao outro como o sujeito frente ao objeto, senão que convive com ele, é impulsado por seus motivos, *etc.* Segundo Edith Stein, semelhante caráter comunitário de vida é possível unicamente em virtude de uma disposição originária comum, e tão só enquanto alcance esse caráter comunitário da disposição, do tipo (STEIN, 2005).

Por conseguinte, as associações pessoais que examinamos em primeiro lugar — cuja unidade está delimitada por uma estrutura pessoal típica — são condições necessárias para levar uma vida comunitária, em cujo transcurso pode surgir então a genuína comunidade como unidade de vida de estrutura amplamente análoga à de uma personalidade individual. Devemos representar-nos agora a peculiaridade dessa vida levada em comum, para entender como pode desenvolver-se sobre esse terreno uma genuína comunidade, e talvez como deva suprimir necessariamente tal comunidade, não com ordem a leis da natureza física, senão segundo as leis estruturais apriorísticas de mundo espiritual (STEIN, 2005).

No contato entre pessoas se encontram e se unem duas correntes vitais, sem que permaneça por isso a separação entre os sujeitos. Para Edith Stein, cada pessoa

experimenta com isso uma ampliação da vida de seu eu, uma afluência de novas experiências, de motivos intelectuais, de valorações, de determinações do querer, e experimenta, às vezes, uma explicação do âmbito em que chegam a ser eficazes seus impulsos. Mas, essa ampliação do âmbito das vivências não se esgota o influxo da vivência com outras pessoas. Por semelhante convivência, efetuam-se atos que não se produzem na vida solitária da alma, atos nos quais um sujeito se encontra entre outro sujeito — em vez de achar-se dirigido juntamente com ele, como supomos até agora, até uma determinada coisa — e se dirige até ele: perguntando, rogando, dando ordens, *etc.* (STEIN, 2005).

Edith Stein diz, então, que a este âmbito pertencem também os atos da experiência, nos quais uma pessoa chega a ser um dado para outras pessoas, e permanecem também as atitudes do ânimo que uma pessoa desencadeia na outra: assim sucede com a valoração moral e o ajuizamento do caráter de outra pessoa, de seus sentimentos e de suas ações; a este âmbito pertence também especialmente o personalíssimo “ver-se tocado” pela índole pessoal de outro indivíduo, sobre o qual se baseia a atitude frente à pessoa alheia, e que é algo que deve diferenciar-se completamente da valoração de suas qualidades pessoais e de suas experiências vitais: a simpatia e a antipatia (em grau maior: o amor ou o ódio) não são sentimentos que eu experimento até uma pessoa em virtude de um ato ou de uma qualidade qualquer, senão que são uma atração ou uma repulsão, que suscita em mim qualquer simples qualidade dessa pessoa, seu modo pessoal de ser. Por último, graças à sua orientação até esta totalidade, que é absolutamente individual e indivisível, tais disposições se devem ou não fundamentar em valores positivos ou negativos do caráter universal, e abarcam todas as virtudes e vícios, todas as moções boas e más da vida concreta, que se baseiam propriamente nessa índole peculiar (STEIN, 2005).

Partindo de todos os atos mencionados, nos quais uma pessoa percebe a outra, a valoriza, *etc.*, é possível a transição à atitude social, na qual o outro sujeito é contemplado como um objeto de peculiaridade especial. Não obstante, os atos podem converter-se também no fundamento de novas formas de vida comunitária, distinta das contempladas até agora na orientação comum até um objeto: formas que são de especialíssima importância para o desenvolvimento da comunidade genuína. Para além da atração e da repulsão, que decorrem da característica pessoal de um indivíduo, o contato com essa característica pessoal exerce uma influência ulterior sobre o vivenciar com outras pessoas: é uma peculiar transformação de todo seu

modo de agir. Para Edith Stein, a presença de outra pessoa distinta não deixa que surja em mim certas moções, que transcorreriam sem mais se eu me abandonara a mim mesmo, enquanto que outras moções se desencadeiam em mim, das que eu por mim mesmo não seria em absoluto capaz. Neste cenário, uma reflexão mais minuciosa nos mostra que não se trata de uma mera transformação da corrente da vivência, senão do efeito exercido por uma pessoa sobre a outra (STEIN, 2005).

Por último, chegamos a falar da influência que o desenvolvimento de uma pessoa experimenta por parte de outra pessoa. De acordo com Edith Stein:

[...] Posto que os estados de uma pessoa influenciam no desenvolvimento de suas qualidades, vemos que também as demais pessoas, ao desencadear estados naquelas, cooperam, às vezes (voluntária ou involuntariamente) na formação do caráter de dita pessoa (entendendo o caráter em sentido amplo ou em sentido stricto). E assim como há atitudes que seriam impossíveis na vida da alma isolada, assim também há qualidades que unicamente podem desenvolver-se na agrupação das pessoas: a humildade e o orgulho, a submissão e a obstinação, o despotismo e a afabilidade, a camaradaria e a servicialidade, em uma palavra: todas as virtudes e vícios “sociais” (STEIN, 2005, p. 475).⁷⁵

Na vida associada, a convivência com outras pessoas e os estados que com ela se desencadeiam atua primeiramente como causas ocasionais para a formação das disposições originárias de uma pessoa. Para Edith Stein, o que venha a desenvolver-se de tudo ele dependerá do ambiente em que vive essa pessoa. Porém, a influência do entorno chega mais além. Neste sentido, as atitudes de uma pessoa têm a peculiaridade de atuar contagiando, de transmitir de uma pessoa a outra. Em vez de assentir a um juízo escutado e de fazê-lo por ter penetrado no assunto, podemos aceitar esse juízo cegamente, dar-lhe pleno crédito, mas sem formá-lo nós por si mesmo (STEIN, 2005).

Podemos nos sentir contagiados pela cólera e pela irritação, pelo amor e pelo ódio existe em nosso entorno, podemos experimentá-lo sem que brote de nosso eu pessoal. Nestes casos de sentimentos imaginários, geralmente falam de enganos próprios ou inclusive de hipocrisia. Isto não está justificado. Pois, os sentimentos

⁷⁵ [...] Puesto que los estados de una persona influyen en el desarrollo de sus cualidades, vemos que también las demás personas, al desencadenar estados en aquélla, cooperan a la vez (voluntaria o involuntariamente) en la formación del carácter de dicha persona (entendiendo lo del carácter en sentido amplio o en sentido stricto). Y así como hay actitudes que serían imposibles en la vida del alma aislada, así también hay cualidades que únicamente pueden desarrollarse en la agrupación de personas: la humildad y el orgullo, la sumisión y la obstinación, el despotismo y la afabilidad, la camaradería y la servicialidad, en una palabra: todas las virtudes y vicios “socialis” (STEIN, 2005, p. 475).

transferidos existem realmente e com a mesma intensidade com que o sujeito pensa senti-los e os manifesta. Trata-se de sentimentos não genuínos: que brotam do eu pessoal — como os sentimentos genuínos — não tem suas raízes nele. Para Edith Stein, se indagamos sua origem, encontraremos neles comportamento de uma pessoa alheia, da qual partiu o contágio e que é — em si mesmo — um comportamento autêntico (STEIN, 2005).

Na acontecência da pessoa humana, esses sentimentos não genuínos — do mesmo modo que os sentimentos genuínos — podem conduzir à formação de qualidades pessoais, mas que levam igualmente em si mesmas o selo da inautenticidade. Tampouco, essas qualidades não têm sua raiz no núcleo da pessoa humana, e podem achar-se inclusive em direta oposição a ele. Os sentimentos e qualidades não genuínos — prescindindo de rompem a unidade da personalidade — possuem uma curiosa vaziedade e caducidade internas que os distingue dos genuínos. Tais sentimentos podem ser desmascarados e destruídos, quando chega a fazer irrupção o correspondente substrato pessoal, ou quando se faz patente a carência dos mesmos (STEIN, 2005).

Pode suceder ainda que o caráter não genuíno se mantenha, porque às genuínas disposições do caráter lhes faltam as condições favoráveis para o desenvolvimento ou porque o indivíduo psíquico não vive desde o interior de sua alma. Para Edith Stein, quando não se dão tais circunstâncias, então todo o caráter deixa de possuir uma nota pessoal, não temos uma individualidade no sentido de uma singularidade qualitativa, senão que achamos unicamente o exemplar de um tipo. Pelo contrário, quando o desenvolvimento das disposições originárias está impedido tão só pelas circunstâncias externas, então as qualidades internas da alma terão que manifestar-se também em inautênticos modos de comportamento e em pseudoqualidades, ainda que estejam em contradição com as qualidades internas (STEIN, 2005).

No dizer de Edith Stein:

Além da influência que o desenvolvimento de uma pessoa experimenta pela excitação de estados existentes nela, existe também outra classe de influência que já havíamos indicado anteriormente: o efeito que se produz a consequência do contato com a índole pessoal do outro ser humano. Com efeito, este contato condiciona certa atitude recíproca entre as pessoas. Seu interior se abre mutuamente, enquanto o interior de uma pessoa é acessível ao interior da outra, enquanto que as demais facetas de seu ser se fecham. Se vivo permanentemente em um ambiente no qual tão só pode desenvolver-se uma parte de minhas posições, então as demais correm perigo de atrofiar-

se e, por outra parte, existe a possibilidade de que o contato com outra pessoa desperte em mim algo que até então estava adormecido e tenha que se desenvolver traços inteiramente novos de minha personalidade. Também neste caso existe a possibilidade de uma pseudoformação: pode impor-se a mim com força sugestiva sobre alguns traços essenciais de uma personalidade que não encontra apoio no núcleo de minha própria pessoa. Isto sucederá sempre que uma pessoa com intensas características individuais se encontre frente a uma personalidade muito pouco marcada (STEIN, 2005, pp. 476-477).

Na concepção de Edith Stein, a pessoa individual não se acha — completamente impotente — à mercê das influências exteriores, senão que possui, dentro de certos limites, a liberdade de deixá-las que influenciem em seu desenvolvimento ou de subtrair-se a ditas influências. Para Edith Stein, a pessoa individual tem até certo ponto a possibilidade de escolher, ela mesma, seu ambiente pessoal e de determinar assim as condições de seu entorno. Possui, ademais, a liberdade de sufocar em seu nascimento algumas moções anímicas que são desencadeadas nela, e não só as moções puramente transmitidas, mas também as que estão suficientemente motivadas (STEIN, 2005).

Na existência do Estado, a pessoa pode atuar contra os efeitos que o ambiente causa no desenvolvimento de suas próprias qualidades e eventualmente pode eliminar por completo tais influências. Também pode um subtrair-se à influência da índole pessoal de outros indivíduos: apesar desse fechar-se automático, um pode manter aberto seu interior ou, em todo caso, pode conservá-lo desperto e pode opor-se à penetração sugestiva do modo alheio de ser, aferrando-se para ele voluntariamente à própria maneira de ser. Torna-se desnecessário, então, acentuarmos que essas possibilidades não existem para qualquer indivíduo psíquico, senão unicamente para pessoas no pleno sentido da palavra. Para elas existe uma liberdade da vontade frente à influência do mundo circundante, como existe também frente às disposições naturais, sendo que a responsabilidade da pessoa não permanecerá suprimida nem por motivo de dita influência nem por efeito das próprias disposições naturais. Dito por Edith Stein:

Na medida em que a liberdade da pessoa intervém na determinação de seu desenvolvimento, nessa mesma medida a liberdade dos outros indivíduos permanece limitada enquanto a sua influência em tal desenvolvimento: esses indivíduos podem evocar certos estados naquela pessoa e tratar com isso de influenciar na formação de correspondentes qualidades; assim mesmo, pondo em relevo sua própria peculiaridade, podem tratar de exercer uma influência

sugestiva, porém não tem o poder de obstaculizar a oposição da pessoa (STEIN, 2005, p. 478).⁷⁶

Nos escritos de Edith Stein, as últimas exposições nos ensinam a entender como um tipo pode formar-se na vida comunitária de uma pluralidade de indivíduos. Todavia, um tipo que os indivíduos não aportam a essa vida, senão que o vão adquirindo no transcurso da mesma. Para Edith Stein, a personalidade forte marca sua impronta sobre quem convive com ela; os demais se inserem em seu tipo, e o fazem despregando suas próprias disposições por meio da convivência ou também desenvolvendo traços de caráter falso. Isto é de suma importância para o presente estudo porque — do ponto de vista de Edith Stein — se um indivíduo se marca com especial viveza tal traço de caráter e no outro indivíduo tal outro traço de caráter, e se lhe impõe ao outro, então pode nascer na convivência entre ambos os indivíduos um tipo que seja uma coisa nova e singular no que diz respeito a todos os caracteres que haviam ingressado na vida comunitária (STEIN, 2005).

Não obstante, com isto temos sempre a comunidade como uma mera forma de convivência, dentro da qual os indivíduos adotam uma estrutura típica comum, e não uma unidade de vida de caráter próprio e uma vida própria, distinta da vida dos indivíduos. Faz-se visível este fator essencial unicamente quando não só temos em conta as influências de uns indivíduos em outros, senão que vamos seguindo ademais a direção da vida comunitária. Percebemos, então, que a essência da vida comunitária consiste, precisamente, em que os sujeitos não estão dirigidos uns até os outros, senão em que estão voltados em comum até algo objetivo (STEIN, 2005).

Por isso, Edith Stein tem sublinhado em seus escritos determinadas modalidades de volverem-se uns aos outros, e os temos feito unicamente porque podem fundamentar em um sentido mais profundo à vida comunitária. Ficou evidente que as pessoas quando entram em contato mútuo geram umas em outras — por meio de sua peculiaridade individual — certas atitudes que têm o caráter de uma estimação positiva ou negativa dos valores e que têm, às vezes, o caráter de atração ou repulsão. Diz Edith Stein, então, que este ser atraído, que distinguimos da valoração

⁷⁶ En la medida en que la libertad de la persona interviene en la determinación de su desarrollo, en esa misma medida la libertad de los otros individuos queda limitada en cuanto a su influencia en tal desarrollo: esos individuos pueden evocar ciertos estados en aquella persona y tratar con ello de influir en la formación de correspondientes cualidades; asimismo, poniendo de relieve su propia peculiaridad, pueden tratar de ejercer una influencia sugestiva, pero no tienen el poder de obstaculizar la oposición de la persona (STEIN, 2005, p. 478).

positiva mesma, em seu impulso até a entrega à pessoa alheia, até a união com ela, impulso que em sua máxima intensidade — no caso específico do amor — tende até uma completa unificação, até uma comunidade de vida e até uma comunidade de estado existencial. Para Edith Stein, o afã mostra diversas formas de acordo com o grau e a classe da inclinação e segundo seja a peculiaridade dos indivíduos interessados: um pode colocar-se à disposição do outro, mas conservando o próprio caráter; um pode entregar-se ao outro, tal como somos, dar-se a si mesmo em propriedade, com a que essa pessoa pode contar em qualquer momento, e igualmente apropriar-se dessa pessoa (STEIN, 2005).

Não obstante, a tendência à união pode conduzir a um abandono mais ou menos extenso da própria personalidade: quer seja em favor do modo de ser da pessoa alheia, quer seja de um novo modo de ser que nasça da união das duas correntes vitais. Isto sucederá especialmente quando as duas personalidades não sejam sensivelmente compatíveis entre si, quando determinados traços do caráter obstaculizem a tendência à união. Se, apesar de tudo, há de chegar-se à meta, então se requer uma mudança do caráter de um ou de outro. E, de fato, o amor até uma pessoa tem a energia suficiente para sufocar em sua mesma raiz as moções que a impede e, por consequência, para fazer que desapareçam também os correspondentes traços do caráter. Em tudo isso ainda não se pode falar de um completo abandono da peculiaridade individual, pois nessa peculiaridade mesma se funda quando me sinto atraído até uma determinada pessoa (STEIN, 2005).

Para Edith Stein, existe certa conexão entre o afã de união e a atitude frente à outra pessoa: o fechar-se ou o abrir-se da própria interioridade. Possivelmente, uma pessoa poderá vir a ser atraída por outra pessoa cujo interior esteja fechado para ela, sendo que ordinariamente, o afã da união será então parcial, relacionar-se-á unicamente com a parte da vida pessoal na qual exista uma possibilidade de acesso. Pode suceder ainda que o afã de união se refira à pessoa inteira, em contradição com a separação inicial. Nos casos supracitados, todo o jogo do despregar-se, do afirmar-se e do transformar-se, que até agora havíamos suposto que fosse um jogo livre e sem coações, converte-se em objeto de luta. Por esta via, um tratará de abrir violentamente as portas do interior dessa outra pessoa — que quer fechar-se automaticamente — ou esforçar-se-á por penetrar no interior alheio, para o qual lhe faltam as chaves, sem que se possa lograr a meta apetecida. Evidentemente, uma união não é possível senão sobre a base de uma comunhão interior originária;

quando falta esta, então não se pode lograr nenhuma comunidade de vida, nem sequer com o mais vivo afã de união (STEIN, 2005).

Por conseguinte, a peculiaridade individual encontra sua fronteira na formação de uma comunidade. Para Edith Stein, um impedimento das possibilidades do desenvolvimento, fundadas nas características individuais faz-se possível por meio da repressão das correspondentes moções. Contudo, não é possível a nova formação de traços do caráter, para os quais a pessoa carece de raízes. Tornam-se possíveis, unicamente, pseudoformações, mas as comunidades que nascem sobre tais fundamentos, são tampouco autênticas como o são as personalidades que essas comunidades unem (STEIN, 2005). Nas palavras de Marcio Luiz Fernandes:

Podemos falar de comunidade não só quando existe uma dedicação recíproca entre os indivíduos, mas quando eles conseguem expressar um para o outro o que de verdade constitui o elo de comunhão entre eles. Essa dedicação aberta e espontânea de um sujeito para com o outro está na origem da comunidade que vem nutrida e movida por motivos comuns [...] (FERNANDES, 2007, p. 148).

Na concepção de Edith Stein, se contemplamos o caráter da comunidade, se queremos entendê-la como unidade de vida, como personalidade, então teremos que dirigir nossa atenção ao transcurso da vida comunitária mesma na qual se manifesta a personalidade. Se se logra — e à medida que se logra — a comunitariedade da vida, então não é já o indivíduo o que atua, senão que é a comunidade que atua nele e por meio dele; e quanto mais profundos forem os níveis pessoais nos quais penetre a vida comunitária, tanto mais profundamente se achará afetado o indivíduo pelo caráter da comunidade, e com tanta maior razão poderá falar de um caráter da comunidade no sentido específico da palavra. Edith Stein acentua no decorrer dos seus escritos que este caráter é coisa distinta do tipo que as pessoas abordam a vida comunitária, fazendo-a realmente possível, e também coisa distinta do tipo que se forma na vida comunitária (STEIN, 2005).

De acordo com Edith Stein, ambos os tipos são estruturas da pessoa individual, que por princípio puderam realizar-se também fora da comunidade e sem realização com ela. Pelo contrário, o caráter da comunidade é algo que só pode existir além de onde esteja realizada uma vida comunitária e à medida em que os indivíduos vivam como membros de uma comunidade, sendo que do profundamente enraizada que esteja a comunidade no indivíduo, e de como o indivíduo adote uma atitude frente à comunidade mesma, isso dependerá da configuração do caráter da comunidade.

Para Edith Stein, ambas as coisas não se acham justapostas sem conexão alguma. Se uma comunidade aparece como muito valiosa aos indivíduos que pertencem a ela, se os indivíduos se aderem à comunidade, então essa aparecerá como vigorosa ao exterior e mostrar-se-á como sólida e resistente. Pois, a comunidade possuirá um valor tanto mais elevado para os indivíduos, quanto estes se achem mais profundamente enraizados nela (STEIN, 2005).

Indubitavelmente, esta conexão está clara nas comunidades que se fundamentam em sentimentos positivos, e às que se inclinam para a satisfação de um impulso interno. Não obstante, encontra-se ainda clara além de onde, em virtude de uma comunitariedade da estrutura vivencial, que anteriormente não se havia captado ou não se havia valorado, a comunidade que nasce dela se mostra como valiosa e os indivíduos se aderem firmemente a ela. Por este motivo:

Se tratamos de sondar mais detalhadamente em que consiste o valor até o que se dirige o afã de união dos indivíduos, e que se realiza na comunidade, então não só o vemos na transformação da pessoa individual e de sua possível adaptação a um tipo de valor mais elevado, senão que o vemos também na liberação do indivíduo de sua solidão física, e na nova personalidade supraindividual que reúne em si as energias e capacidades dos diversos indivíduos e que lhes permite realizar suas funções e que por meio desta síntese faz que se produzam realizações que sobrepõem todas as possibilidades de ação do indivíduo. Por enquanto o caráter significa a capacidade de dirigir a ação até o exterior em um sentido bem determinado, o caráter da comunidade, examinado aqui por nós, diferencia-se claramente do caráter dos seus membros. Porém, todavia, não sabemos se temos de atribuir também à comunidade uma “*alma*” com qualidades que se achem inerentes a seu “ser-consigo”, independente da manifestação das mesmas ao exterior. Eu creio que quando os indivíduos se acham unidos realmente com “o mais íntimo” deles, com sua alma, haverá que falar também plenamente de uma alma da comunidade constituída por eles. A vida de tal comunidade não se esgota na atividade exterior, senão que é, às vezes, um ser interior daquela índole própria, acerca da qual dizíamos que nela cessa a distinção entre ato e potência. E quando tal comunidade atua até o exterior, então sua atividade leva também o selo de seu ser interno. Todavia, é questionável se esse ser interno da comunidade deva ser considerado separadamente do ser de seus membros [...] (STEIN, 2005, pp. 481-482).⁷⁷

⁷⁷ Si tratamos de sondear más detenidamente en qué consiste el valor hacia el que se dirige el afán de unión de los individuos, y que se realiza en la comunidad, entonces no sólo lo vemos en la transformación de la persona individual y de su posible adaptación a un tipo de valor más elevado, sino que lo vemos también en la liberación del individuo de su soledad física, y en nueva personalidad supraindividual que reúne en sí las energías y capacidades de los diversos individuos y que les permite realizar sus funciones y que por medio de esta síntesis hace que se produzcan realizaciones que sobrepasan todas las posibilidades de acción del individuo. Por cuanto el carácter significa la capacidad de dirigir la acción hacia el exterior en un sentido bien determinado, el carácter de la comunidad, examinado aquí por nosotros, se diferencia claramente del carácter de sus miembros. Pero todavía no sabemos si hemos de atribuir también a la comunidad un “*alma*” con cualidades que se hallen inherentes a su “ser-consigo”, independientemente de la manifestación de las mismas al exterior. Yo creo que cuando los individuos se hallan unidos realmente con “lo más íntimo” de ellos, con su alma, habrá que hablar también plenamente de un alma de la comunidad constituida por ellos. La vida

Podemos dizer, então, que não se realiza uma transformação da alma individual por meio da vida comunitária, como tampouco se realiza por outro caminho. Podemos dizer ainda que — do ponto de vista de Edith Stein — o que se efetua na comunidade é um estar aberto uns aos outros, um expandir-se da alma de um através da alma do outro e um ativar-se da alma em ações comunitárias e em traços do caráter da comunidade que vai se constituindo. Todavia, não podemos nos esquecer de que há pessoas que vivem em comum, sem estarem entregues inteiramente umas às outras e sem estar tampouco à comunidade, então, neste caso específico, não se pode falar de uma alma da comunidade. Nos seus escritos, Edith Stein cita os companheiros de viagem, os inquilinos de uma casa ou os alunos de uma classe escolar, que se encontram reunidos casualmente e convivem, mas sem estarem próximos inteiramente uns dos outros. Podem aparecer plenamente ao exterior como uma unidade na rivalidade que sente até outra comunidade da mesma índole, e podem mostrar em tudo isso peculiaridades características (STEIN, 2005).

De acordo com Edith Stein, tais comunidades não possuem uma vida anímica interior. Podemos entender isto pelo fato de que esses agrupamentos mantêm sua coesão graças a uma finalidade externa, que significa inteiramente para cada um algo diferente, e então não conduz à união inteira. Evidentemente que cada um vive plenamente para si mesmo sua vida interior, apesar da vinculação externa que o une com os demais; e enquanto isto suceda, a manifestação comum mostrará ao exterior certo caráter típico, ao que pudera denominar-se caráter, mas a esse caráter lhe faltará a necessidade e a unidade internas, faltar-lhe-á possuir um espírito unitário (STEIN, 2005). Nas palavras de Edith Stein:

[...] O espírito da comunidade diz mais que esta leve uma vida espiritual, isto é, o que esteja aberta a um mundo de objetos, e se situa ante ele com atos cheios de sentido. Significa, ademais, que esta vida mostra uma unidade qualitativa; que, partindo de um centro, chega a plasmar-se como uma totalidade unida. O atribuir espírito a uma comunidade significa algo análogo a conferir a um indivíduo uma peculiaridade pessoal. Em ambas as ocasiões se trata de uma unidade qualitativa, que impregna as manifestações vitais da personalidade individual ou da personalidade coletiva, e que as caracteriza como pertencentes ao âmbito precisamente dessa personalidade. Se o centro dessa configuração unitária do indivíduo ou da comunidade reside em tais

de la comunidad no se agota en la actividad exterior, sino que es a la vez un ser interior de aquella índole propia, acerca de la cual decíamos que en ella cesa la distinción entre acto y potencia. Y cuando la comunidad actúa hacia el exterior, entonces su actividad lleva también el sello de su interno. Es cuestionable todavía si ese ser interno de la comunidad deba ser considerado separadamente del ser de sus miembros [...] (STEIN, 2005, pp. 481-482).

manifestações, então lhes atribuímos uma “alma”. Possuir alma significa levar em si mesmo o centro de gravidade de seu próprio ser. Por princípio é possível que um indivíduo viva inteiramente desde o espírito de uma comunidade, ou que uma comunidade viva inteiramente desde o espírito de outra comunidade distinta. Em tal caso temos todavia um todo unidade de qualidade unitária, porém este não leva já em si mesmo seu próprio centro de gravidade, senão que é plasmado desde outro lugar: não possui já alma própria. Toda configuração espiritual que careça do centro próprio, pressupõe — mediata ou imediatamente — outra configuração diferente que tenha seu centro de gravidade em si mesma. A estas configurações as chamaremos *personalidades independentes* ou, em sentido mais amplo, realidades espirituais independentes [...] (STEIN, 2005, p. 483).⁷⁸

Para Edith Stein, embora o falar de “alma de um povo” tenha certo sentido no terreno de pesquisas sobre o Estado — que deve ser entendido como *cum grano salis* —, sem dúvida não se pode falar de um núcleo da comunidade; apesar de que tal personalidade supraindividual revele uma configuração unitária de seu ser interno e externo, não poderemos mostrar uma sensível raiz de toda sua essência pessoal, senão que esta nos remittirá ao núcleo das pessoas individuais que constituem seu fundamento (STEIN, 2005).

Edith Stein — debruçando-se sobre os diversos tipos de comunidades — tornou compreensível a distinção proposta por Max Scheler entre comunidade de vida e comunidade entendida como pessoa. Nos escritos de Scheler a comunidade de vida se caracteriza pelo fato de que os indivíduos vivem juntos principalmente a vida da comunidade, e só secundariamente se distancia dela com suas vivências individuais sobre a base de atos particulares singularizantes. Para Edith Stein, a tal comunidade lhe falta uma vontade que mire até uma meta e que seja capaz de fazer uma eleição unitária, responsável e plenamente moral; enquanto que a comunidade entendida

⁷⁸ [...] El espíritu de la comunidad dice más que el que ésta lleve una vida espiritual, es decir, el que esté abierta hacia un mundo de objetos, y se sitúe ante él con actos llenos de sentido. Significa, además, que esa vida muestra una unidad cualitativa; que, partiendo de un centro, llega a plasmarse como una totalidad unida. El atribuir espíritu a una comunidad significa algo análogo a asignar a un individuo una peculiaridad personal. En ambas ocasiones se trata de una unidad cualitativa, que impregna las manifestaciones vitales de la personalidad individual o de la personalidad colectiva, y que las caracteriza como pertenecientes al ámbito precisamente de esa personalidad. Si el centro de esa configuración unitaria del individuo o de la comunidad reside en tales manifestaciones, entonces les atribuímos un “alma”. Poseer alma significa llevar en sí mismo el centro de gravedad de su propio ser. Por principio es posible que un individuo viva enteramente desde el espíritu de una comunidad, o que una comunidad viva enteramente desde el espíritu de otra comunidad distinta. En tal caso tenemos todavía un todo unido de cualidad unitaria, pero éste no lleva ya en sí mismo su propio centro de gravedad, sino que es plasmado desde otro lugar: no posee ya alma propia. Toda configuración espiritual que carezca de centro propio, presupone — mediata o inmediatamente — otra configuración diferente que tenga su centro de gravedad en sí misma. A estas configuraciones las llamaremos *personalidades independientes* o, en sentido más amplio, realidades espirituales independientes [...] (STEIN, 2005, p. 483).

como pessoa total é — do ponto de vista de Scheler — a unidade das diversas pessoas autónomas, espirituais e individuais (STEIN, 2005).

Pensamos, pois — à luz dos escritos de Edith Stein — que a pessoa total deveria considerar-se como o limite ideal da comunidade, como o modo da comunidade no qual todos os membros são pessoas no pleno sentido da palavra, e no qual todas participam com a sua alma da vida da comunidade. Evidentemente, todas elas são conscientes dessa condição de membros e da responsabilidade que lhes incumbe na comunidade e para a comunidade. Pois, semelhante consciência comunitária, plenamente responsável, é também possível — e por isso não temos seguido a distinção que Scheler faz por princípio — ainda que todos os membros da comunidade sejam pessoas livres e plenamente responsáveis, ou ainda que todos eles vivam com sua alma como membros da comunidade. Sendo assim, as metas fixadas pela comunidade são realizadas pelas pessoas humanas que vivem conscientemente como membros da comunidade e que se sentem responsáveis com respeito a ela (STEIN, 2005).

De acordo com Edith Stein:

Se a comunidade não abarca já em absoluto as pessoas livres ou a pessoas que com sua vida pessoal identifiquem a comunidade, então a comunidade, com toda segurança, não será capaz já de fixar metas. E haverá que perguntar-se que é o que permanece da comunidade em um caso como este. Em primeiro lugar, percebemos que não permanece nenhuma classe de responsabilidade. Em uma comunidade na qual nenhum indivíduo seja responsável, não se poderá falar já — em nenhum sentido — de responsabilidade da comunidade. Não existe já nela nenhuma ação livre, nenhuma autoconfiguração livre, senão tão só um fazer impulsivo, que não pode considerar-se já como portador de uma responsabilidade (STEIN, 2005, p. 485).⁷⁹

Em vista do exposto, faz-se necessário conceder que, ainda nos casos nos quais falta a livre espiritualidade, a voluntariedade e a responsabilidade — e com isso a plena personalidade — é possível uma vida comunitária, tais como no caso de crianças pequenas e animais superiores. Por princípio, se nós negamos esta classe de comunidade que Scheler quer lhe conceder — a saber, a responsabilidade —, então, por outra parte, teremos que exigir dela — ou, mais exatamente, dos indivíduos

⁷⁹ Si la comunidad no abarca ya en absoluto a personas libres o a personas que con su vida personal identifiquen la comunidad, entonces la comunidad, con toda seguridad, no será capaz ya de fijarse metas. Y habrá que preguntarse qué es lo que queda de la comunidad en un caso como éste. En primer lugar, según me parece a mí, no queda ninguna clase de responsabilidad. En una comunidad en la que ningún individuo sea responsable, no se podrá hablar ya — en ningún sentido — de responsabilidad de la comunidad. No existe ya en ella ninguna acción libre, ninguna autoconfiguración libre, sino tan sólo un hacer impulsivo, que no puede considerarse ya como portador de una responsabilidad (STEIN, 2005, p. 485).

unidos nela — mais do que Scheler parece estar disposto a admitir. Para Edith Stein, a compreensão e a convivência são elementos constitutivos da vida da comunidade; contudo, terão sentido unicamente além de onde se produza uma vida dirigente — uma vida originária e própria. Poderá ser que, dentro da comunidade, existam indivíduos que primeiramente não façam mais que conviverem. Não obstante, isto se tornará possível, unicamente, quando haja outros indivíduos que mediante sua própria conduta — que não carece de ser uma ação livre e responsável — determinem a direção da vida comunitária (STEIN, 2005).

Parece-nos que, ao descrever as pessoas totais e as comunidades de vida, não se distinguiram com suficiente clareza dois elementos constitutivos, que não tem que estar unidos entre si necessariamente, ainda que ambos terão que existir para que se possa falar de uma personalidade plena e genuína: a livre espiritualidade e a originalidade, isto é, a originalidade e a individualidade qualitativa do ser e da vida. Se dentro da comunidade falta por completo a livre espiritualidade, então essa comunidade não deve considerar-se já como personalidade responsável, mas sim como realidade supraindividual com caráter unitário e original e com espírito unitário. Na ausência da originalidade, torna-se possível uma classe de comunidade como realidade não independente, que não tenha em si mesma o centro de sua configuração unitária, senão que o espírito que reina nela pode dever-se a uma comunidade mais ampla que abarque, a qual, por sua parte, dever ser independente, isto é, deve conter indivíduos dirigentes (STEIN, 2005).

Mas, se tanto fora como dentro da comunidade falta uma vida originária que pudera ser determinante para seu espírito, então cessa em absoluto qualquer vida comunitária. Nas palavras de Edith Stein:

Scheler mesmo salientou que nas estruturas sociais concretas aparecem mesclados os diversos tipos que são possíveis *a priori* [...]. E ele aproximou entre si de maneira especial a pessoa total e a comunidade de vida, designando a comunidade de vida como o “corpo” da pessoa total. A pessoa total haveria que considerá-la neste caso como uma comunidade mais estrita dentro da comunidade mais ampla, que plasmaria o espírito de toda comunidade e que teria a responsabilidade com respeito a ela. A segunda função — a da responsabilidade — pode faltar juntamente com a vontade de autoconfiguração, sem que permaneça suprimida por ela toda a comunidade de vida. Agora bem, a existência de uma atividade dirigente é constitutiva para a comunidade, e não deve considerar-se como algo que ocasionalmente possa aparecer só em uma forma mista. Ao “corpo” lhe pertence necessariamente uma vida interior que o plasme (STEIN, 2005, p. 486).⁸⁰

⁸⁰ Scheler mismo subrayó que en las estructuras sociales concretas aparecen mezclados los diversos tipos que son posibles *a priori* [...]. Y él aproximó entre sí de manera especial a la persona total y a la comunidad de vida, designando a comunidad de vida como el “cuerpo” de la persona total. A la

Na visita aos escritos de Edith Stein, demo-nos conta de que o tipo de comunidade admite uma série de diferenciações. Para esta autora, o modo supremo de comunidade se revela na união de pessoas totalmente livres que estão unidas entre si com sua mais íntima vida pessoal ou anímica, e cada uma das quais se sente responsável por si mesma e pela comunidade. Por conseguinte, temos as comunidades nas quais tão só uma parte de seus membros são pessoas livres e independentes, determinam o espírito da comunidade e são responsáveis por ela, como no caso de um povo no qual a consciência nacional vive — ou, mais exatamente, sobrevive — só em alguns setores do Estado. Prossequindo, faz-se necessário mencionarmos as comunidades nas quais existe uma vida comunitária alimentada por um espírito unitário, sem que vivam nela pessoas que determinem o espírito de dita comunidade. Neste tipo, temos que distinguir os dois casos seguintes: aquele no qual existam indivíduos dirigentes que não sejam já pessoas livres; e o segundo caso que consiste em que existam comunidades sem uma direção própria, isto é, comunidades às quais não tenha que considerar já como personalidades independentes (STEIN, 2005).

Incluir-se-ia neste grupo uma família que vivera inteiramente a base do espírito do povo ao qual pertence, sem dar à sua vida uma nota própria, ou ainda que vivera segundo o estilo de sua própria linhagem, marcada por gerações anteriores, e que ela continua vivendo tradicionalmente, sem assimilar-se pessoalmente e sem preenchê-lo com sua própria vida anímica. Por último, como um quinto tipo, teríamos que mencionar os agrupamentos cujos membros são conduzidos pelo caráter comum das circunstâncias da vida a um comportamento comunitário, sem que se encontre inerente ao espírito unitário (STEIN, 2005).

Na perspectiva steiniana, as relações entre indivíduo e comunidade carecem de ulterior esclarecimento em alguns aspectos. Para Edith Stein, a vida do indivíduo, ainda nos casos em que este participa com sua alma da vida comunitária não necessita permanecer absorvida totalmente pelo viver na comunidade e para a

persona total habría que considerarla en este caso como una comunidad más estricta dentro de la comunidad más amplia, que plasmaría el espíritu de toda la comunidad y que tendría la responsabilidad con respecto a ella. La segunda función — la de la responsabilidad — puede faltar juntamente con la voluntad de autoconfiguración, sin que quede suprimida por ello la comunidad de vida. Ahora bien, la existencia de una actividad dirigente es constitutiva para la comunidad, y no debe considerarse como algo que ocasionalmente pueda aparecer sólo en una forma mixta. Al “cuerpo” le pertenece necesariamente una vida interior que lo plasme (STEIN, 2005, p. 486).

comunidade. Na pessoa humana existe um impulso que a leva a viver plenamente sua vida, a implantar todas as possibilidades dispostas nela e a desenvolvê-las na vida atual, ainda que não estejam designadas previamente no tipo de comunidade à qual pertence. Este viver plenamente pode ir mais além das necessidades da comunidade e pode ainda não render nenhum benefício para ela (STEIN, 2005).

Edith Stein entende, então, que quando o filho de uma família de comerciantes sente em si um impulso à criação artística e produz obras de arte que dentro da família não encontra compreensão e que permanecem sem influência alguma sobre o desenvolvimento da família, porque esse filho, com sua atividade, desliga-se do organismo da família; não se trata nem de uma atividade nascida do espírito da família nem que resulte em benefício para ela, sendo que aquilo da vida de uma pessoa humana que não se leva em consideração dentro da comunidade pode ter importância para outra comunidade distinta: na medida em que se condensa em obras objetivas pode chegar a ser patrimônio do povo e/ou da comunidade, ou pode ainda exercer influência sobre o espírito de tal ou qual comunidade, e influenciar assim no desenvolvimento do caráter da mesma e no transcurso ulterior de sua vida (STEIN, 2005).

Na opinião de Edith Stein, como caso limite, é concebível uma vida individual que não resulte em benefício de nenhuma comunidade, nem no que diz respeito a obras nem no que tange às influências determinantes: uma personalidade que realiza investigações científicas sem deixar que nada participe nelas e sem comunicar a ninguém o resultado delas. Segundo Edith Stein, ou bem essa pessoa forma em si uma nova capacidade para que desfrute do gozo estético, mas sem permitir que nada disso transcenda até o exterior nem possa servir de exemplo na comunidade. Sendo assim, o caso limite oposto seria o de uma vida individual que se esgotara na atividade desenvolvida em favor da comunidade: a vida de uma pessoa que se entregara por completo a ser portadora da vida comunitária (STEIN, 2005).

Mas, para uma pessoa humana, o que significa ser portadora da vida comunitária? Na visão de Edith Stein, isso pode ser compreendido se contemplarmos as conexões entre a vida individual e a vida comunitária, desde o ponto de vista desta última. Existe um âmbito na vida individual que não só permanece sem influência sobre a vida comunitária, senão que se vê afetado pelo transcurso da mesma. No caso da existência do Estado, uma guerra é um sucesso na vida de um povo; enquanto se desenvolve, parte da vida individual procede a sua marcha sem

impedimento algum; as pessoas vão sem impedimento a seus negócios; seguem desfrutando da natureza da arte; entram em relação com outras pessoas, *etc.*. Não obstante, quando os destinos da comunidade se deixam sentir sobre a vida do indivíduo, este tem que interromper sua profissão e alistar-se no exército; perde entes queridos; vê-se diante de imposições de privações de toda índole, em uma palavra: sua vida empreende um rumo inteiramente distinto do que havia seguido; se essa pessoa não pertencia à comunidade, agora sua vida depende da vida da comunidade (STEIN, 2005).

No caso concreto, a comunidade se encontra frente ao indivíduo como seu mundo circundante; os sucessos da vida comunitária atuam como circunstâncias externas sobre o transcurso da vida individual. Faz-se necessário distinguir dele o caso no qual o indivíduo experimente, ele mesmo, sua vida como membro da comunidade, conceba os destinos da mesma como o que significa para a totalidade e adote assim a atitude exigida pela função que ele deve desempenhar no organismo. Tão só enquanto a vida das pessoas adquire esta última forma, elas são portadoras da vida da comunidade (STEIN, 2005).

Todavia, não podemos deixar de assinalar que nem todos os indivíduos que pertencem a uma comunidade necessitam de ser portadoras deste sentido. Na perspectiva steiniana, muitos podem participar da vida comunitária e representar seu tipo sem terem com ela uma relação viva. Para Edith Stein, num povo podemos encontrar inumeráveis pessoas que vivem e levam o selo desse povo, mas que não se sentem pertencentes a ele e que não se identificam em suas vivências com os destinos do mesmo. Isto não significa, em absoluto, que a sua vida careça de importância para a comunidade, que essas pessoas não realizem nada em favor dela. Do ponto de vista de Edith Stein, a comunidade se beneficia do trabalho de tais pessoas, inclui-as no funcionamento global de sua vida, sem que essas pessoas se sintam, elas mesmas, membros de tal comunidade (STEIN, 2005).

No Estado, se todas as pessoas pertencentes a uma comunidade estatal forem desta índole, a comunidade não será um organismo, nem, tampouco, uma personalidade que viva a partir de sua alma, senão que seria unicamente uma imagem aparente dela mesma, sem consistência alguma, e que se desfaz enquanto desaparece a ocasião que mantem juntas uma pluralidade de pessoas, sem vinculá-las inteiramente. Dito por Edith Stein:

O “núcleo” de uma comunidade, a partir do qual se plasma seu caráter e que garante sua permanência à comunidade, o constituem os portadores da vida comunitária, os quais são o ser pessoal da mesma, por enquanto eles estão dedicados à comunidade. Quanto mais numerosos forem os portadores que apoiem uma comunidade e quanto mais extensa for a entrega que haja de si à comunidade, tanto mais sólida será a existência dela mesma, e tanto mais segura será a sua manifestação ao exterior. Um único líder vigoroso pode ser suficiente para manter unida uma comunidade e para marcar sua importância. Porém, se ele é o único que constitui a alma do conjunto, então com sua desaparecimento a comunidade se desfaz ou se mantém unida unicamente ao exterior, como os agrupamentos que se formam pelas circunstâncias. E ao experimentar o primeiro golpe a comunidade correrá perigo de despenhar. (Isto permitiria compreender, creio eu, as relações que existem entre o *Estado*, o *povo* e a *nação*, assim como as possíveis formas de Estado em suas relações com a estrutura da comunidade presente nelas) (STEIN, 2005, p. 490).⁸¹

Nos nossos dias, a comunidade de povo e a comunidade que está na base do Estado são duas possibilidades interessantes, pois revelam que — como no caso da família — em grandes organizações sociais pode haver comunidade, vínculos espirituais entre seus membros, além dos vínculos corporais e étnicos. Evidentemente, existe a possibilidade de pertença simultânea a várias comunidades muito diferentes entre si. Não podemos nos esquecer de que Edith Stein era hebreia. De que se tornou cristã ao modo do catolicismo. De que dizia que continuava a pertencer ao povo hebreu, pertencendo, concomitantemente, à comunidade dos cristãos (ALES BELLO, 2006).⁸² No caso de Edith Stein, ser batizada, não significava renegar suas raízes judaicas, mas de modo contrário, redescobri-las. Edith Stein se orgulhava de pertencer a Jesus Cristo não só espiritualmente, mas também pelo sangue (HERBSTRIETH, 1998).

No Estudo Primeiro de **Contribuições à fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito** (*Beiträge zur philosophischen Begründung*

⁸¹ 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. Cuanto más numerosos sean los portadores que apoyen a una comunidad y cuanto más extensa sea la entrega que hagan de sí a la comunidad, tanto más sólida será la existencia de la misma, y tanto más segura será su manifestación al exterior. Un único líder vigoroso puede ser suficiente para mantener unida a una comunidad y para marcarle su impronta. Pero sí él es el único que constituye el alma del conjunto, entonces con su desaparición la comunidad se deshace o se mantiene unida únicamente al exterior, como las agrupaciones que se forman por las circunstancias. Y al experimentar el primer golpe, la comunidad correrá peligro de derrumbarse. (Esto permitiría comprender, creo yo, las relaciones que existen entre el *Estado*, el *pueblo* y la *nación*, así como las posibles formas de Estado en sus relaciones con la estructura de la comunidad presente en ellas) (STEIN, 2005, p. 490).

⁸² Este estudo nos revelou que a propósito de sua conversão ao catolicismo, Edith Stein nunca se abriu inteiramente; e mais: que ela considerou este fato seu grande segredo — o que entendemos como seu grande mistério. Entretanto, graças aos seus *Escritos autobiográficos y cartas* (Stein, 2002) e a diferentes pensamentos em suas obras, aproximamo-nos do seu itinerário espiritual, sendo que a propósito deste período de sua vida, diz Edith Stein que ele foi marcado pelo pecado do “ateísmo radical”.

der Psychologie und der Geisteswissenschaften, 1922) — intitulado *Causalidad psíquica* —, está escrito:

[...] Existe um estado de repouso em Deus, de completa cessação de toda atividade espiritual, no qual não se faz nenhuma classe de planos, não se adotam resoluções, e menos ainda se atua, senão que todo o futuro se deposita nas mãos da vontade divina, um “se abandonar” por completo “ao destino”. Este estado se me concede, por exemplo, quando uma vivência que ultrapassa minhas energias, consumiu por completo minha energia vital espiritual e me arrebatou de toda atividade. Este repouso em Deus, frente ao fracasso da atividade por carência de energia vital, é algo completamente novo e singularíssimo. Aquele era silêncio próprio dos mortos. Em lugar dele aparece agora o sentimento de ser protegido, de estar liberado de toda preocupação e responsabilidade e obrigação de atuar. E quando eu me entrego a este sentimento, começa a preencher pouco a pouco nova vida e de volta a impulsionar-me — sem tensão alguma da vontade — a nova atividade. Esta vivificadora afluência aparece como um jorrar de uma atividade e de uma energia que não são minhas, e que atuam em mim sem impor exigências às minhas [...] (STEIN, 2005, p. 298).⁸³

Historicamente, percebemos que existem grupos que possuem um vínculo étnico-corporal menor que outros. Não obstante, se o povo se fundamentasse somente no vínculo étnico, alguns povos não poderiam existir o povo brasileiro. Isto significa dizer, então, que o povo possui um fundamento também espiritual, isto é, um reconhecimento e aceitação da alteridade, do diferente dentro do mesmo território. Entretanto, não se pode dizer que o elemento vinculante seja o aspecto corporal-étnico ou o aspecto espacial e o territorial. Por exemplo, o caso do povo hebreu, que se constitui como um povo sem que seus membros vivam em um mesmo território. Trata-se de um problema muito importante para os nossos dias, pois o povo judeu saiu de um território, desceu em direção à Palestina em busca de uma terra própria para se estabelecer; encontrando-a, ali permaneceu por um longo tempo. Mas, quando o Império Romano se expandiu sobre o Mediterrâneo — setenta anos depois de Jesus Cristo — o templo foi destruído e muitos judeus se distanciaram daquele

⁸³ [...] Existe un estado de reposo en Dios, de completa relajación de toda actividad espiritual, en el que no se hace ninguna clase de planos, no se adoptan resoluciones, y menos aún se actúa, sino que todo lo futuro se deposita en manos de la voluntad divina, uno “se abandona” por completo “al destino”. Este estado se me concede, por ejemplo, cuando una vivencia que sobrepasaba mis energías, ha consumido por completo mi energía vital espiritual y me ha arrebatado toda actividad. El descansar en Dios, frente al fracaso de la actividad por carencia de energía vital, es algo completamente nuevo y singularísimo. Aquel era silencio propio de muertos. En lugar de él aparece ahora el sentimiento de hallarse acogido, de estar liberado de toda preocupación y responsabilidad y obligación de actuar. Y cuando yo me entrego a este sentimiento, comienza a llenarme poco a poco nueva vida y vuelve a impulsarme — sin tensión alguna de la voluntad — a nueva actividad. Esta vivificadora afluencia aparece como un efluvio de una actividad y de una energía que no son mías, y que actúan en mí sin imponer exigencias a las mías [...] (STEIN, 2005, p. 298).

território. Evidentemente, o templo era um ponto de referência espacial e espiritual daquela comunidade (ALES BELLO, 2006).

Neste contexto, ocorreu a dispersão dos judeus por toda bacia do Mediterrâneo, Itália, Espanha e, depois pelo norte europeu. Demo-nos conta, então, de que mesmo sem um território comum onde viver, os judeus consideravam-se um mesmo povo; e mais: chegaram a formular uma teoria, que continua a ser considerada válida para alguns até os dias atuais, de acordo com a qual não é preciso possuir um território físico, já que a terra prometida é uma terra ideal do encontro de todo um povo. Na concepção de Angela Ales Bello, depois das duas grandes guerras mundiais do século 20, o movimento sionista se formou para retomar o antigo território, há muito tempo ocupado por outros povos. Isto nos revela, de fato, que o fundamental é sentir-se uma comunidade de povo, caracterizada, sobretudo, por uma atitude espiritual (ALES BELLO, 2006).

Nos escritos de Edith Stein, observamos que a pertença a uma comunidade em virtude da estrutura típica do caráter não tem que estar associada necessariamente com a vida como órgão dessa comunidade. Percebemos que alguém pode representar o tipo de uma comunidade sem ser portador da mesma. Pode suceder também o caso inverso: que alguém seja portador de uma vida comunitária sem possuir a estrutura típica. Para Edith Stein, o fato de que uma pessoa seja estranha ao tipo da comunidade pode motivar sem que a vida pessoal do indivíduo se desligue da vida da comunidade. Não obstante, é também perfeitamente possível que alguém viva em uma comunidade e atue em favor dela, que funcione como órgão da mesma, e que, apesar de tudo, não deva nada de seu ser próprio à comunidade, não revele os traços do caráter que são típicos da comunidade (STEIN, 2005).

Por outra parte, é possível que uma pessoa deixe de viver em uma comunidade e para ela, e que, contudo, siga estando enraizado com seu ser próprio em tal comunidade: como um membro desligado da mesma, que não pode negar qual é sua origem, ainda que se ache separado do organismo total e não se encontre já a seu serviço. Não se produz uma completa supressão da conexão existente entre o indivíduo e a comunidade senão quando a realidade efetiva do desligar-se em si mesmo se produz em ambas as relações (STEIN, 2005).

Historicamente:

Os povos sempre deram a si mesmos uma organização política, formas de associações e estruturas para viverem juntos através das leis e da

formulação de costumes. Podemos notar, do ponto de vista histórico, que no início a humanidade deu a si mesma formas de organização muito ligadas à comunidade familiar. Por exemplo, as estruturas tribais, até as que existem atualmente, seriam grupos de famílias ligadas por um vínculo de sangue muito forte. Cada tribo tem suas leis, costumes e seu território. Na Europa, no início, haviam muitas tribos e uma estrutura tribal que deu origem à estrutura européia. Houve muitos conflitos, contrastes, choques entre as tribos e no período greco-romano organizaram-se em uma forma diferente, com leis que previam vínculos além daqueles familiares, que valeriam igualmente para todos, para todos os habitantes de uma cidade, por exemplo. Então, ao longo dos séculos, a forma de organização se expandiu, inicialmente pela Europa e depois para todo o mundo e, através da colonização, chega também às Américas e à Austrália. Deste modo, apareceram formas de organização políticas que chamamos de Estado (ALES BELLO, 2006, p. 79).

Para Edith Stein, o Estado prevê uma impessoalidade das leis, o que quer dizer que elas valem para todos os membros, independente do grupo étnico ou da comunidade a que pertençam. Por esta via, cabe às leis garantirem a igualdade entre todos os cidadãos — e isto se deu a lutas políticas muito fortes. Podemos dizer, então, que o Estado pode estar ligado a um povo, mas pode ser também uma organização que vale para povos distintos que vivem juntos. O Estado vai além do povo, está acima dos vários povos e cumpre zelar por todos; sendo que o que o mantém é a comunidade estatal — e não o contrato, como se vê no projeto da modernidade. Nos escritos steinianos, comunidade estatal revela: lugar de encontro com o outro — aqui entendido como via de acesso ao Outro — no qual todas as pessoas humanas que pertencem ao Estado se dão conta da comunidade que elas querem sustentar e o fazem com a participação moral e espiritual; sendo que se essa vontade faltar o Estado deixará de existir (STEIN, 2005).

Nas palavras de Angela Ales Bello:

[...] os Estados modernos [...] nasceram quando uma comunidade de um povo ou de vários povos se tornou uma comunidade estatal, uma organização política e jurídica comum a todos. Quando a comunidade estatal deixa de existir, pode acontecer, então, que venha a faltar o próprio Estado. Por exemplo, desde o século 18, a Chechênia não quer fazer parte de um Estado que lhe foi imposto, antes o Império Russo e depois a União Soviética. Está ocorrendo, portanto, a fragmentação de um Estado unitário, e a dificuldade de manter unidos aqueles vários Estados. No caso da Chechênia, os habitantes dizem “Nosso povo não quer fazer parte da comunidade estatal russa, queremos ser independentes”. Eles querem ter suas leis, seu território, construir um Estado separado. Nesse caso, a comunidade de povo que pertenceu à Rússia ou à União Soviética não existe mais e aconteceu uma ruptura [...] (ALES BELLO, 2006, pp. 80-81).

Nos escritos de Edith Stein, vimos que podemos criar e destruir um Estado; o que aconteceu com o Império Romano, que se acabou quando a comunidade de povo

que o constituía se fragmentou, não querendo mais aceitar aquela unidade política (ALES BELLO, 2006). Por vias steinianas, o conceito de comunidade se revela em vários níveis, visto que o elemento que a caracteriza é sempre o da unidade espiritual, cultural e da vontade coletiva. Evidentemente, comunidade não é o mesmo que vários indivíduos que se colocam juntos — como na ideia de contrato que aparece no século 18 —, pois, assim, não se pode constituir o Estado. Nos nossos dias, a existência do Estado reclama uma comunidade que se associe de determinado modo e alargue-se a outras comunidades, vindo a constituir uma comunidade estatal, que abarque diversos povos — o que trabalhamos, com afinco, no último capítulo do presente estudo teológico, à luz dos escritos de Edith Stein.

3 SER COMUNIDADE ESTATAL: SOBERANIA-POVO-TERRITÓRIO

Na estrutura do Estado a soberania desempenha um papel análogo ao da liberdade na estrutura da pessoa individual. Uma pessoa é livre na medida em que realiza atos espontâneos e em que ela governa a si mesma. E esta liberdade é inseparável da personalidade. No mesmo sentido, a soberania é liberdade, com uma só diferença de que o que se governa a si mesmo é aqui um todo social, e cujos atos são modificados em consequência. Quando um Estado é privado de sua soberania e é submetido às disposições e ordens de outro Estado, então perde seu caráter de Estado, do mesmo modo que um indivíduo que, privado de sua espontaneidade, é acorrentado à vontade de outro, perde sua personalidade (STEIN, 2005, p. 571).⁸⁴

Nos escritos de Edith Stein, ser pessoa humana — “[...] o eu consciente e livre [...]” (STEIN, 1996, p. 391)⁸⁵, sendo que este “eu” é livre porque é dono de seus atos, porque determina por si mesmo sua vida, sob o modo de atos livres (STEIN, 1996), posto à luz da imagem da Trindade na criação: um ser que não é fundamento de si mesmo — revela um ser que possui um corpo vivente (*Leib*), uma psique (*Seele*) e um espírito (*Geist*) — um ser finito, sendo que sua finitude reside na eternidade de Deus: um *mysterium tremendum*. Na concepção de Edith Stein: “[...] enquanto o homem é espírito segundo sua essência, sai de si mesmo com sua ‘vida espiritual’ e entra em um mundo que se abre a ele, sem perder nada de si mesmo [...]” (STEIN, 1996, p. 379).⁸⁶ Evidentemente, o estudo do sentido do ser nos reconduziu ao primeiro ser: o ser em pessoa, e também em três pessoas — Pai, Filho e Espírito Santo: a Trindade — ser eterno (Stein, 1996). Na vida associada, o modo de convivência que abarca a pessoa humana: corpo-psique-espírito é a comunidade (*Gemeinschaft*) (STEIN, 1999; 2003). Nosso estudo se encaminhou, então, a uma Teologia Política — trinitária — que abarque o ser “comunidade estatal”: soberania-povo-território como fundamento do Estado.

Por esta via, é possível estabelecer uma continuidade entre o ensaio que Edith Stein analisa a fundamentação filosófica da psicologia — intitulado

⁸⁴ En la estructura del Estado la soberanía desempeña un papel análogo al de la libertad en la estructura de la persona individual. Una persona es libre en la medida en que realiza actos espontáneos, y en la que ella se gobierna a sí misma. Y esta libertad es inseparable de la personalidad. En el mismo sentido la soberanía es libertad, con la sola diferencia de que lo que se gobierna a sí mismo es aquí un todo social, y cuyos actos son modificados en consecuencia. Cuando un Estado es privado de su soberanía y queda sometido a las disposiciones y órdenes de otro Estado, entonces pierde su carácter de Estado, de la misma manera que un individuo que, privado de su espontaneidad, queda encadenado a la voluntad de otro, pierde su personalidad (STEIN, 2005, p. 571).

⁸⁵ “[...] el yo consciente y libre [...]” (STEIN, 1996, p. 391).

⁸⁶ “[...] en cuanto el hombre es espíritu según su esencia, sai de si mismo con sua ‘vida espiritual’ y entra en un mundo que se abre a él, sin perder nada de sí mismo [...]” (STEIN, 1996, p. 379).

Contribuições à Fundamentação Filosófica da Psicologia e das Ciências do Espírito (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 1922) — e aquele do Estado — **Uma Investigação sobre o Estado** (*Eine Untersuchung über den Staat*, 1924) —, sendo que o fio condutor é representado pela descrição que esta autora faz da comunidade e da sociedade.

Historicamente, Edith Stein discorda das teorias que consideram as associações humanas uma simples agregação de indivíduos. Posicionando-se contra uma interpretação contratualista — moderna — do Estado, sustenta Edith Stein que os Estados podem ter uma base que seja comunitária ou social (STEIN, 2005). De acordo com Angela Ales Bello, tampouco, trata-se de admitir nos escritos de Edith Stein — em sentido idealista — uma espécie de dialética do espírito que vê no momento mais alto, isto é, na constituição do Estado, a realização do indivíduo e das associações humanas inferiores a ele. Nos termos das doutrinas políticas, podemos dizer que a teoria de Edith Stein aproxima-se de uma espécie de *liberalismo*⁸⁷ — revisado em alguns pontos importantes que concernem à superação do conceito de indivíduo naquele de pessoa humana —, sendo que, por este motivo, a concepção steiniana de Estado pode ser considerada personalista, e a natureza orgânica das associações humanas. Edith Stein aceita do liberalismo a convicção do papel não absolutamente abrangente e totalizante do Estado (ALES BELLO, 2000).

No século XVIII, a primeira fase do liberalismo caracterizou-se pelas seguintes linhas doutrinárias, que constituem os instrumentos das suas primeiras afirmações políticas: a) *jusnaturalismo*, que consiste em atribuir ao indivíduo direitos originários e inalienáveis; b) *contraturalismo*, que consiste em considerar a sociedade humana e o Estado como fruto de convenções entre os indivíduos; c) *liberalismo econômico*, próprio da escola fisiocrática, que combate a intervenção do Estado nos assuntos econômicos e quer que estes sigam exclusivamente seu curso natural; d) como consequência global das doutrinas precedentes, negação do absolutismo estatal e redução da ação do Estado a limites definidos, mediante a divisão dos poderes. Para Nicola Abbagnano, o postulado fundamental dessa fase do liberalismo é a coincidência entre interesse privado e público. Jusnaturalistas como Bentham, acreditavam que bastava ao indivíduo buscar inteligentemente sua própria felicidade

⁸⁷ Por liberalismo, entendemos no presente estudo a doutrina que tomou para si a defesa e a realização da liberdade no campo político. Para Nicola Abbagnano, o liberalismo nasceu e afirmou-se na modernidade e pode ser dividida em duas fases: a) do século XVIII, caracterizada pelo individualismo; b) do século XIX, caracterizada pelo estatismo (ABBAGNANO, 2007).

para estar buscando, simultaneamente, a felicidade dos demais (ABBAGNANO, 2007). No que diz respeito a Adam Smith, a doutrina econômica se baseia no pressuposto análogo da coincidência entre o interesse econômico do indivíduo e o interesse econômico da sociedade (SMITH, 1983).

No século XIX, a segunda fase do liberalismo começa quando esse postulado entra numa crise, cujos precedentes se encontram nas doutrinas políticas de Rousseau, Burke e Hegel, bem como no fato de que, no terreno político e econômico, o liberalismo individualista parecia defender uma classe determinada de cidadãos: a burguesia — e não a totalidade dos cidadãos. **O contrato social:** princípios do direito político (1762) de Rousseau já constituiu uma guinada no individualismo. Para Rousseau, os direitos que o jusnaturalismo atribuía aos indivíduos pertencem apenas aos cidadãos. Por esta via:

[...] O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto deseja e pode alcançar; o que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para que não haja engano a respeito dessas compensações, importa distinguir entre a liberdade natural, que tem por limites apenas as forças do indivíduo, e a liberdade civil, que é limitada pela vontade geral, e ainda entre a posse, que não passa do efeito da força ou do direito do primeiro ocupante, e a propriedade, que só pode fundar-se num título positivo (ROUSSEAU, 2006, p. 26).

Mas, só “[...] a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade [...]” (ROUSSEAU, 2006, p. 26) — o que revela que só no Estado o homem é livre. Neste contexto, a afirmada infalibilidade da “vontade geral”, resultante da “[...] alienação total de cada associado, com todos os seus direitos a toda comunidade [...]” (Rousseau, 2006, p. 21), transforma aquilo que para o individualismo é a coincidência do interesse individual com o interesse comum na coincidência — preliminar e garantida — do interesse estatal com o interesse individual. Por este caminho, ia-se afirmando a superioridade do Estado sobre o indivíduo, contra a qual o liberalismo se insurgira em sua primeira fase (ROUSSEAU, 2006).

Edmund Burke reconhece também tal superioridade, sustentando que a sociedade é um contrato. Não obstante, embora os contratos sobre objetos de interesse ocasional possam ser desfeitos a bel-prazer, não se pode considerar que o Estado tenha o mesmo valor de um acordo entre partes num comércio de especiarias e café. Deve ser considerado com reverência porque não é a participação em coisas que servem somente à existência animal: é uma sociedade em todas as ciências, em

todas as artes, em todas as virtudes e em toda a perfeição (BURKE, 1955). Mas, o ponto alto dessa nova concepção de Estado encontra-se na doutrina de Hegel, para quem ele é o ingresso de Deus no mundo, razão pela qual seu fundamento é a potência da razão que se realiza como vontade.

No século XIX, concordava com essa exaltação do Estado outro ramo do romantismo, o *positivismo*⁸⁸. Comte preconizava um estatismo tão absolutista quanto o hegeliano, e Stuart Mill, mesmo sem fazer concessões às concepções absolutistas, deixava grande margem à ação do Estado, mesmo no domínio que, para o liberalismo clássico, deveria ficar reservado exclusivamente para a iniciativa individual: o econômico. O ensaio **Sobre a liberdade** (1859), de Stuart Mill, tendia, concomitantemente, a retirar a liberdade do rol de condições indispensáveis para o exercício da atividade moral, jurídica, econômica, etc., e a transformá-la num ideal ou valor em si (MILL, 1991).

Evidentemente, a característica do positivismo é a romantização da ciência, sua devoção como único guia da vida individual e social do homem, único conhecimento, única moral, única religião possível. Para Nicola Abbagnano, como romantismo em ciência, o positivismo acompanha e estimula o nascimento e a organização técnico-industrial da sociedade moderna e expressa a exaltação otimista que acompanhou a origem do industrialismo. Podemos distinguir, então, duas formas históricas fundamentais do positivismo: a) o *positivismo social* de Saint-Simon, Comte e John Stuart Mill, nascido da exigência de construir a ciência como fundamento de uma nova ordenação social e religiosa unitária; b) o *positivismo evolucionista* de Spencer, que estende a todo o universo o conceito de progresso e procura impô-lo a todos os ramos da ciência (ABBAGNANO, 2007).

Na concepção de Nicola Abbagnano, as teses fundamentais do positivismo são as seguintes: I — a ciência é o único conhecimento possível, e o método da ciência é o único válido: portanto, o recurso a causas ou princípios não acessíveis ao método da ciência não dá origem a conhecimentos; a metafísica, que recorre a tal método, não tem nenhum valor; II — o método da ciência é puramente descritivo, no sentido de descrever os fatos e mostrar as relações constantes entre os fatos

⁸⁸ No desenrolar da história, o termo positivismo foi empregado pela primeira vez por Saint-Simon, para designar o método exato das ciências e sua extensão para a filosofia. Por conseguinte, foi adotado por Augusto Comte para sua filosofia e, graças a ele, passou a designar uma grande corrente filosófica que, na segunda metade do século XIX, teve numerosíssimas e variadas manifestações em todos os países do mundo ocidental (ABBAGNANO, 2007).

expressos pelas leis, que permitem a previsão dos próprios fatos, como em Comte; ou no sentido de mostrar a gênese evolutiva dos fatos mais complexos a partir dos mais simples, como no caso de Spencer; III — o método da ciência, por ser o único válido, deve ser estendido a todos os campos de indagação e da atividade humana; toda a vida humana, individual ou social, deve ser guiada pelo positivismo. Por último, o positivismo presidiu à primeira participação ativa da ciência moderna na organização social e constitui até os nossos dias uma das alternativas fundamentais em termos de conceito filosófico, mesmo depois de abandonadas as ilusões totalitárias do positivismo romântico, expressas na pretensão de absorver na ciência qualquer manifestação humana (ABBAGNANO, 2007).

Nas primeiras décadas do século XX, assistiu-se à continuação do liberalismo estatista. Tanto o idealismo inglês quanto ao italiano insistiram no caráter divino do Estado, o que podemos notar em Bosanquet e Gentile, que identificou o Estado com o Eu Absoluto. Na doutrina de Benedetto Croce, a inspiração hegeliana prevalecia, que, no entanto, permaneceria fiel ao ideal clássico de liberdade, demonstrando-o na prática, durante o fascismo. Para Croce, liberalismo é a doutrina do desenvolvimento dialético da história, que tudo absolve e justifica, mesmo o absolutismo e a negação da liberdade (CROCE, 1994). No que diz respeito a socialismo marxista, podemos considera-lo uma das manifestações dessa mesma forma de liberalismo — ao qual se liga diretamente por meio de Hegel.

Edith Stein, em **Uma Investigação sobre o Estado**:

Partindo da análise das comunidades mais restritas, como a família e os laços de amizade e remontando para aquelas mais complexas como a tribo, o povo e os diversos tipos de associações, comunidades religiosas e assim por diante, podemos chegar à comunidade de todos os indivíduos como comunidade espiritual. Entre os dois pólos, o das comunidades mais limitadas e aquele da comunidade espiritual que abrange a todos, situa-se o Estado, a comunidade estatal que se estende até onde se encontra a autarquia em sentido aristotélico, ou seja, a soberania, a ser entendida no sentido de que as formas da vida estatal não devem ser determinadas por nenhuma força externa (ALES BELLO, 2000, pp. 173-174).

Pois bem, se tal concepção da soberania do Estado parece aproximar a posição de Edith Stein àquela de Hegel — que sustenta que a soberania não é do povo, como pensava Rousseau, mas do Estado —, a função não totalmente abrangente do Estado revela os seus limites, apesar de assegurar a sua validade. Na opinião de Angela Ales Bello, a ideia de Edith Stein se mostra equidistante, quer da

visão de um Estado universal que abrange toda a comunidade humana enquanto comunidade espiritual, quer da anarquia que se instaura quando as comunidades mais limitadas, como famílias, partidos, organizações profissionais, tomam o predomínio (ALES BELLO, 2000).

Edith Stein — fundamentando-se nos autores clássicos — discordava das ideias de juristas renomados dos seus dias, que nem sempre reconheciam essa prioridade do conceito de soberania. Posicionou-se contra as teorias de Jellinek, para quem a soberania era uma característica (contingente) do poder do Estado, que poderia ser, ou não, conferida a ele. Na perspectiva steiniana, falar de Estado não-soberano não faz sentido. Por esta via, diferentemente das concepções prevaletentes na literatura do direito público de seu tempo, o conceito de soberania apresentado por esta autora expressa um Estado muito forte — Frederico II, da Prússia, é citado expressamente, com admiração —, reafirmando os vínculos com as doutrinas políticas clássicas. No dizer de Edith Stein:

[...] Uma formação social que foi de forma tão excelente Estado como a antiga Prússia não podia fundamentar-se na unidade de um “povo prussiano”; e o sentido da responsabilidade até o Estado, da qual deu mostras seu portador mais insigne, Frederico o Grande, não se baseava em nenhum sentimento nacional [...] (STEIN, 2005, p. 550).⁸⁹

Por objetivar estabelecer a estrutura ôntica do Estado — e não tratar da formação do Estado ideal —, a análise fenomenológica realizada por Edith Stein em **Uma Investigação sobre o Estado** deveria prescindir das questões referentes à divisão dos poderes, legislativo e executivo, ou a representação, confiada a um ou a mais cidadãos. Mas, tal questão não se revela de importância secundária, pois contribui para elucidar o tipo de investigação que é realizada aqui, reafirmando em que consiste o ponto de vista fenomenológico e, ao mostrar a aplicação de uma análise essencial, permite a distinção entre momento ideal e essência do conceito de Estado. Na obra supracitada, o âmbito ôntico que Edith Stein aponta pode ser o pressuposto cognitivo para o sentido e a possibilidade de um Estado ideal, na medida em que se descreve o que é o Estado em si mesmo. Portanto:

⁸⁹ [...] Una formación social que fue de forma tan excelente Estado como la antigua Prusia no podia fundamentarse en la unidad de un “pueblo prusiano”; y el sentido de la responsabilidad hace el Estado, de la que dio muestras su portador más insigne, Frederico el Grande, no se basaba en ningún sentimiento nacional [...] (STEIN, 2005, p. 550).

[...] Para compreender o ponto de vista assumido aqui e para confirmação do que foi dito, é oportuno lembrar o que A. Reinach quis fazer na sua pesquisa sobre o direito *Die apriorischen Grundlagen des burgerlichen Rechtes (Os fundamentos a priori do direito civil)*, ou seja, apontar um campo de análise que se referisse às entidades jurídicas que “... possuem um ser do mesmo modo que os números, árvores, casas”, tal ser é independente de qualquer direito positivo, o qual deve reconhecer que não gera os seus conceitos, mas os encontra já prontos (ALES BELLO, 2000, p. 175).

Em vista do exposto, a análise converge para estes conceitos já prontos que constituem a matéria (*Sache*) do direito — o objeto que requer investigação. Por esta via, chegamos a entidades que existem *a priori*, no sentido de que a aprioridade não se refere ao conhecimento de proposições nem de juízos, mas do estado de coisas (*Sachverhalt*) avaliado ou conhecido. Evidentemente, em Reinach, especialmente com relação à teoria do “Direito puro apriorístico” — que não guarda nenhuma relação com a teoria pura do direito, como encontrada em Kelsen — Edith Stein encontrou um elemento decisivo para sua concepção de relacionamento entre Estado e Direito. No capítulo I do presente estudo, percebemos que Martin Heidegger, em **Ser e Tempo** (*Sein und Zeit*) — do mesmo modo — aponta o lugar da pesquisa em sentido ôntico, referindo-se à pergunta sobre algo que existe (*ein Seiendes*) que é o próprio existir concreto: *Dasein* (HEIDEGGER, 2009).⁹⁰

Tais referências são de fundamental importância para determinar o ponto de vista assumido por Edith Stein, assim como a originalidade da pesquisa de imposição fenomenológica em relação com as demais. Trata-se da identificação de uma dimensão até agora desconhecida, embora presente, que Reinach considera independente do seu reconhecimento efetuado pela reflexão humana, mesmo não sendo admissível por um mundo de ideias do tipo platônico, enquanto não possui em si uma consistência metafísica (ALES BELLO, 2000).

Magistralmente:

⁹⁰ Do ponto de vista de Emmanuel Carneiro Leão, **Ser e Tempo**, um marco na caminhada do pensamento pela história do Ocidente, ultrapassa o projeto de uma obra de filosofia. É a questão do sentido do ser. Na concepção deste autor, não tanto o rigor sistemático como, sobretudo, o caráter provocador do questionamento fizeram da questão da obra supracitada o maior desafio para o pensar do século XX. Em ritmo revolucionário, **Ser e Tempo** põe-se à altura da **Fenomenologia do Espírito** (*Phänomenologie des Geistes*, 1806), de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), e do **Assim Falou Zaratustra, um Livro para Todos e Ninguém** (*Also Sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-85), de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) (LEÃO, 2000). Segundo Edith Stein, “no es posible dar idea em pocas página de la riqueza y de la fuerza de las investigaciones, con frecuencia verdaderamente iluminadoras, que están contenidas en el gran torso de Heidegger ‘Ser y tiempo’ [...]” (STEIN, 2007, p. 1137).

[...] Edith Stein pode proceder à análise de algumas questões essenciais que se referem ao Estado, como: a relação entre o Estado e o povo, entre o Estado e indivíduo, entre Estado e o direito e outros fatores que concorrem para a formação do Estado, que deve ser analisado também sob o perfil histórico, no que concerne à função política, ao território, aos limites da sua força e às razões da sua gênese e da sua decadência. Por outro lado, não é possível ignorar a questão do valor do Estado e da sua relação com as normas éticas e jurídicas e finalmente com a religião (ALES BELLO, 2000, p. 176).

Na primeira parte de **Um Estudo sobre o Estado** — intitulada “A estrutura ôntica do Estado” —, Edith Stein dedica-se a analisar a essência do Estado, procedendo à distinção de outros conceitos importantes como o de povo, nação, comunidade, sociedade, *etc.*; na segunda parte — que tem como título “O Estado do ponto de vista dos valores” —, a proceder a uma avaliação, quer com referência aos indivíduos, quer à comunidade. Por esta via, após identificar a soberania como elemento que caracteriza o Estado, distingue-o do povo, na medida em que é uma estrutura social, ao passo que o povo é uma personalidade, tendo, então, um caráter orgânico. Do mesmo modo, a nação está na linha da comunidade enquanto comunidade do povo e enquanto consciência da sua unidade e tradição. Para esta autora, o Estado pode ter — embora isso não seja estritamente necessário, mas deveria ter, por ser oportuno para o bom funcionamento do próprio Estado — uma comunidade de povo como seu fundamento, mas não uma nação. De fato, mesmo admitindo que poderia ser uma garantia ulterior de estabilidade, o conceito de nação não é indispensável para a estrutura do Estado (STEIN, 2005).

Para discernir a particularidade da comunidade estatal — comparada com outras comunidades — diz Edith Stein é preciso que se examine que forma específica reveste na comunidade estatal as relações entre indivíduo e comunidade. Faz-se necessário, então, observar primeiramente que nada exige que todos os indivíduos estejam ordenados do mesmo modo a todo tempo; e, precisamente, não só no sentido de que assumam funções diferentes no organismo do Estado, senão que se trata de certa seleção de indivíduos que são os “portadores” específicos da vida do Estado. Para esta autora, neles vive uma consciência particular de pertença — uma entrega ao conjunto e em sentido de responsabilidade —, que são ignorados pela grande massa dos cidadãos — ou que não necessitam conhecê-los —, sem que por isso a existência do Estado se encontre ameaçada. No dizer de Edith Stein:

[...] A comunidade, enquanto tal, tem como carácter constitutivo que, ao menos, uma parte de seus membros não a considere simplesmente como um objeto estranho que eles encontrem eventualmente no curso de sua existência, senão como um todo do qual eles são parte e cuja vida é a vida deles. O próprio de certas comunidades particulares (principalmente das comunidades mais estreitas, das quais já temos falado em diversas ocasiões) é sua pretensão de englobar e integrar completamente o indivíduo, com todo o peso de sua personalidade. O Estado não necessita pretender tal coisa. Deixa a seus portadores uma amplíssima margem de vida pessoal, cujo conteúdo é indiferente para ele; o Estado exige simplesmente que, na vida dessas pessoas, ele ocupe o primeiro posto [...] (STEIN, 2005, pp. 547-548).⁹¹

Em vista do exposto, o Estado não exige das pessoas que lhe servem e que representam seus órgãos sociais, que elas lhe considerem como o bem soberano. Do ponto de vista de Edith Stein, o homem de Estado — do mesmo modo que o santo — pode estar persuadido de que a salvação de sua própria alma se encontra acima do bem estar do Estado. Nesta linha, podemos dizer que o decisivo é que esta pessoa viva, em primeiro lugar, como membro do Estado; e que tal seja o critério de seu comportamento, inclusive em assuntos que não tenham a ver com o Estado. Evidentemente, em um Estado pode haver muitíssimos mais indivíduos que satisfaçam essa exigência que só “servidores do Estado”. Na concepção de Edith Stein, quanto mais numerosos sejam, mais firme e seguramente estará ancorada a existência do Estado (STEIN, 2005).

Por outro lado, é possível que os indivíduos desempenhem uma atividade pública sem serem portadores da vida do Estado, sendo que quanto mais frequente for este caso, menos assegurado estará o Estado. Para além de onde os cargos e a organização estatal cheguem a ser bota de interesses privados permanece cortado o nervo vital do Estado, ainda que este siga tendo uma aparência de vida. Nos nossos dias, isto é de suma importância para o estudo da existência do Estado porque projeta luz na doutrina de Platão e Aristóteles das formas de Estado e de sua possível desnaturalização (STEIN, 2005).

⁹¹ [...] La comunidad, en cuanto tal, tiene como carácter constitutivo el que, al menos, una parte de sus miembros no la consideren simplemente como un objeto extraño que ellos encuentran eventualmente en el curso de su existencia, sino como un todo del que ellos son parte y cuya vida es la vida de ellos. Lo propio de ciertas comunidades particulares (principalmente de las comunidades más estrechas, de las que hemos hablado ya en diversas ocasiones) es su pretensión de englobar e integrar completamente al individuo, con todo el peso de su personalidad. El Estado no necesita pretender tal cosa. Deja a sus portadores un amplísimo margen de vida personal, cuyo contenido es indiferente para él; el Estado exige simplemente que, en la vida de esas personas, él ocupe el primer puesto [...] (STEIN, 2005, pp. 547-548).

Nos escritos de Edith Stein, **A República**⁹² de Platão se revela como um exemplo típico de uma teoria do Estado que trata de influenciar no real partindo do ideal. Para Edith Stein, o filósofo grego propõe um Estado — tal como este deveria ser — para que os que se dedicam à vida política possam fazer que o Estado real se ajuste a essa imagem ideal. Na concepção de Edith Stein, a teoria do Estado, ainda que não esteja orientada desde o princípio até a política prática, senão que trata de conhecer sensivelmente o sentido do que é o Estado, pode influenciar intensamente sobre o desenvolvimento efetivo (STEIN, 2005).

Por outra parte, a teoria contratualista — que vê o fundamento do Estado em um contrato combinado entre os dominadores e os dominados — despertou o desejo de fundamentar efetivamente sobre tal contrato a vida do Estado real, ou em vias de realização, e conduziu à criação do Estado constitucional moderno. Na existência do Estado, a teoria jusnaturalista que acompanhava e que construía o Estado a partir do indivíduo isolado aportava a teoria dos “direitos do homem e dos cidadãos”: uma teoria que seus defensores contrapuseram ao Estado e na qual se apoiaram, por um lado, para exigir uma restrição da esfera do Estado — coisa que obtiveram parcialmente — e, por outra parte, para impor novas funções a favor dos cidadãos (STEIN, 2005).

Platão, do ponto de vista de Edith Stein, discute a questão fundamental do surgimento do Estado. Para Edith Stein, o filósofo grego insistiu na necessidade de

⁹² Platão (Aristócles) no diálogo **A República** — uma obra que teve grande influência política, desde a Antiguidade até os dias atuais — descreve uma república ideal, afirmado que os Estados que realmente existem — os Estados reais — são corrompidos. Por outra parte, o Estado perfeito é um só — e não pode deixar de ser assim, visto que só pode haver uma constituição perfeita. Na Antiguidade, a presente obra foi repartida em seis livros, fato que se deve, provavelmente, a Aristófanes de Bizâncio. Na Modernidade, optou-se pela repartição do filósofo e gramático Trasilo, que a organizou em dez livros. No livro I, Platão apresenta uma espécie de prólogo, em cujo transcurso o problema da justiça é colocado em seus termos mais simples, tais como se revela nas transações da vida corrente. Platão propõe, então, a este problema diversas soluções: a da gente de bem, a dos sofistas, etc., demonstrando suas insuficiências. Nos livros II, III e IV, Platão objetiva definir a justiça, estudando-a na cidade perfeita, sendo que como não se encontra semelhante cidade nem na história, nem na realidade presente, cumpre fundá-la completamente na imaginação. Nos livros V, VI e VII Platão estuda a particularidade de sua organização, seu governo, as qualidades requeridas a seus magistrados, e estabelece para a formação destes últimos um plano completo de educação (παιδεία). Nos livros VIII e IX, percebemos que as vantagens da justiça não assumirão todo o valor se não forem opostas aos malefícios provenientes da injustiça. Na obra supracitada, depois de descrever a cidade justa, faz-se necessário, pois, correr os olhos sobre as cidades injustas, e estudar os males que, por meio de uma série de quedas, conduzem-as à ruína. Na alma humana, tais males têm as mesmas causas e provocam as mesmas degradações. Sendo a justiça inseparável da ciência, convém coordenar para sempre a poesia e as artes que nos revelam, das coisas, apenas uma imagem vã e nos enganam acerca do verdadeiro ser destas coisas. Por último, no livro X, após desfrutar da felicidade que a posse da sabedoria proporciona neste mundo, a alma justa receberá — nos Campos Elisios — recompensas dignas de sua natureza, e prosseguirá na via ascendente a seu imortal destino (PLATÃO, **A República**, Livros I — X).

ajuda recíproca dos sujeitos humanos como essencial para a gênese do Estado e na divisão dos cargos, das classes (*Stände*), que ela entende de uma forma mais aderente à sociedade alemã da contemporaneidade. São identificadas a classe dos militares — a quem cumpre defender a soberania do Estado — e aquela dos empregados que constituem, juntamente com os militares, o esqueleto do próprio Estado; o resto da população constitui a terceira classe, representando o material para a concreta formação do Estado. Por conseguinte, a necessidade de uma organização que possa livrar os indivíduos das necessidades está à base da fundação do Estado e da configuração dos papéis desempenhados pelos seus membros (STEIN, 2005).

Por este motivo, o Estado é uma comunidade que se especifica justamente em relação às tarefas das classes em que se articula. Para Edith Stein, a vida econômica — confiada em termos platônicos ao terceiro Estado — e a vida cultural, apesar de não regularem a si próprias de modo autônomo para fins da organização estatal, devem ser controladas para que possam funcionar no seu âmbito, o que se torna necessário devido àquela exigência de autarquia da qual fala Aristóteles em **A Política** (ARISTÓTELES, **A Política**, Livros VI e VII).

No dizer de Angela Ales Bello:

Nas intenções de E. Stein, isso não significa entregar um poder extraordinário ao Estado e portanto pôr em questão a relação entre área pública e privada, antes diferenciadas, mas visar concretamente uma harmonia entre os diferentes componentes do Estado sem a qual a sua própria vida é posta em perigo. Podemos ressaltar que é justamente o motivo da harmonia que emerge da descrição da essência do Estado. Este, de fato, apesar de ser uma realidade unitária, tem em si mesmo uma multiplicidade de partes e de aspectos que devem ser dirigidos todos para um único fim; nisso consiste a visão organicista que emerge da análise realizada, como foi assinalado acima a propósito dos idealistas (ALES BELLO, 2000, pp. 181-182).

Na *monarquia* absoluta, o monarca é o portador da vida do Estado e quem, por este fato, revela-se como o primeiro “servidor do Estado”. De acordo com Edith Stein, o monarca suporta sobre si a plena responsabilidade da vida do Estado, e não é necessário que nenhuma outra pessoa se encontre na mesma relação que ele com a totalidade do Estado. Evidentemente, o monarca poderá chamar muitos outros ao serviço do Estado, sem que esses eleitos se convertam, especificamente, em portadores do Estado. Por outra parte, o polo oposto do monarca é o déspota, que considera o Estado como uma bota, que ele explora para seus interesses pessoais.

Entretanto, o monarca concentra a consciência da comunidade que mantém unido o Estado, sendo que no despotismo se há quebrado o vínculo comunitário que liga os súditos ao soberano: cada um considera o outro como objeto. Isto significa dizer que nos encontramos muito próximos de uma pura relação de sociedade, e que por este fato se dá em qualquer momento a possibilidade do desaparecimento voluntário da totalidade (STEIN, 2005).

Por esta via, a solidariedade com o soberano pode vincular os súditos em uma comunidade, mas esta comunidade não é por ela uma comunidade estatal, por não ter entrada na forma do Estado. Do mesmo modo, a *aristocracia* revela um círculo escolhido de portadores da vida do Estado que se consagra ao conjunto, enquanto que seu polo oposto — a oligarquia — decompõe o Estado em duas entidades opostas: a dos exploradores ou em duas associações de interesses, cada uma das quais não tem unidade, senão enquanto se opõe à outra. Por conseguinte, na *democracia* — teoricamente — todos os cidadãos são portadores da vida do Estado, com o que se delimita e determina propriamente o conceito de cidadão. Para esta autora, o Estado encontra nela sua base mais extensa, não obstante, também, por outra parte, a correspondente caricatura — a *ochlokratia* (governo exercido pela multidão) — representa a atomização mais intensa que se possa imaginar da comunidade estatal (STEIN, 2005).⁹³

No que tange à ideia de Estado, nenhum desses regimes pode ser considerado “o melhor”. Nos escritos steinianos, parece que a monarquia absoluta é a que melhor assegura a unidade e a coerência, mas, unicamente, enquanto tudo está reunido em uma só mão. Se o Estado cresce, acrescenta-se o volume dos assuntos

⁹³ Historicamente, as teorias clássicas das formas de governo se revelam com mais frequência em Aristóteles (384-322 a.C.), especificamente, na obra **A Política**, onde o autor privilegia as virtudes — justiça, caridade e generosidade —, tidas como propensas tanto a provocar um sentimento de realização nas pessoas em que agem como beneficiar a sociedade em que vive. De acordo com Aristóteles, o Estado deve zelar pelo ideal da vida humana perfeita. Politicamente, o governo é dividido em três formas: a) *Monarquia*: cujo governo é de um homem só, de caráter hereditário, que visa o bem comum, como a obediência às leis e às tradições; b) *Aristocracia*: poder onde o Estado é governado por um pequeno grupo de pessoas físicas; c) *Politéia*: governo do povo, onde exerce respeito às leis e que beneficia a todos. Essas três formas eram consideradas como puras e perfeitas, pois todas elas visam ao bem da coletividade. Na concepção aristotélica, três são as formas de governo e três são os seus desvios (degenerações), são elas: a) *Tiranía*: forma distorcida de Monarquia, onde o governo é de um homem só que ascende ao poder por meio de atos ilegais; b) *Oligarquia*: forma impura de Aristocracia cujo governo pertence a um grupo economicamente poderoso; c) *Democracia*: governo do povo, da maioria que exerce o poder, favorecendo preferencialmente os pobres. Aristóteles também conceitua o Governo Ideal — apoiado na classe média — e as cidades que possui essa condição serão bem governadas, o que este filósofo chama de Governo Misto ou Timocracia (ARISTÓTELES, **A Política**, Livros I — VIII).

de Estado, o que resulta praticamente impossível a concentração do poder em uma só mão, culminando, então, na mudança para outra forma de Estado. Para Edith Stein — teoricamente —, o Estado possui na democracia os fundamentos mais seguros. Não obstante, as exigências que gravitam sobre o conjunto dos cidadãos — medidas pela qualidade média dos homens — são tais que é pouco provável que eles possam fazer frente, e, precisamente, nesta forma de Estado é muito grande o perigo de degeneração (STEIN, 2005).

Nas relações entre Estado e direito, pode-se falar de direito em dois sentidos: há estados-de-coisas com direitos que existem à margem de todo arbítrio e independentemente de que sejam reconhecidos ou não por algum “direito em vigor” — são *relações-de-direito puras*: um direito nascido de uma promessa se extingue quando a promessa se cumpre, sendo que é injusto não se pagar uma dívida; ao lado deste direito existe o direito em vigor: *direito positivo*. Historicamente, o direito puro revela-se o mesmo em todos os tempos e em todos os povos. Trata-se de um direito perene, e não nasce em um lugar ou tempo (STEIN, 2005).

Por outra parte, o direito positivo é uma criação ou uma aplicação arbitrária, que, como tal, revela-se diversa de acordo com as conveniências do Estado (o que não acontece no direito puro). Não obstante, todo direito — seja ele puro ou positivo — pretende estabelecer normas para o comportamento das pessoas. Para Edith Stein, a discrepância entre direito puro e direito positivo se refere, unicamente, ao *conteúdo* dos particulares comportamentos de direito. Por cima disso, há algo que — em contraste com esse conteúdo — podemos designá-lo como *a forma do direito*, a estrutura apriorística do direito como tal. Evidentemente, esta forma é comum ao direito puro e ao direito positivo. Edith Stein diz, então:

[...] Todo direito pretende estabelecer normas para o comportamento das pessoas. A “validez” do direito significa que se reconhece essa pretensão. Pois bem, esta validade é basicamente distinta da existência do direito puro. Designa uma realidade temporal, que tem um começo e um fim, e que está vinculada a um âmbito de validade. O direito puro e o direito positivo do mesmo conteúdo se relacionam entre si como a essência e o fato. Para que o direito possa “realizar-se”, isto é, para que possa vir a ser vigente, é preciso que a essa exigência se faça primeiramente *valer*. Isto pode ser feito em nome de seu conteúdo — como no direito puro ou também, por exemplo, em normas éticas apresentadas em forma de normas jurídicas; porém, pode fazer-se também sem tal fundamentação, *stat pro ratione voluntas* [...] (STEIN, 2005, p. 552).⁹⁴

⁹⁴ [...] Todo derecho pretende establecer normas para el comportamiento de las personas. La “validez” de derecho significa que se reconoce esa pretensión. Ahora bien, esta validez es básicamente distinta de la existencia del derecho puro. Designa una realidad *temporal*, que tiene un comienzo y un fin, y que

Evidentemente, de todos os modos, faz-se necessário a presença de uma pessoa que faça valer essa exigência. Por conseguinte, faz-se necessário, ainda um conjunto de pessoas perante as quais ela a faça valer; reconhecido por estas, o direito em questão entra em vigor. Proclamar a exigência significa legislar ou dar publicidade às disposições legais. Na opinião de Edith Stein, o primeiro direito que terá que ser estabelecido e reconhecido para que outras disposições possam entrar em vigor é o direito de legislar. Toda pessoa que estabelece o direito reivindica este primeiro direito e, por certo, para o âmbito de pessoas — delimitado por esta primeira pessoa — a quem se dirige essa legislação. Pode fazê-lo por sua própria autoridade ou por ser um direito que lhe foi conferido. No primeiro caso, o campo no qual tem vigência a lei promulgada é sua esfera de autoridade; ela mesma é um poder estatal soberano, e a esfera de autoridade mais o poder estatal que a rege é um Estado. Dito por Edith Stein: “[...] haverá que se perguntar, principalmente, em que sentido e em que direito reclamamos que a pessoa é a fonte do direito vigente [...]” (STEIN, 2005, pp. 552-553).⁹⁵

Por esta via, somos remetidos à questão dos atos livres, sob o aspecto ético aos quais nos referimos ao falar da pessoa humana: corpo-psique-espírito. Na concepção de Edith Stein, o ato em questão diz respeito ao propósito voluntário como ato livre que possui uma natureza peculiar na medida em que se refere à dimensão social. Isto significa dizer, mais em geral, que o Estado não pode ser constituído a não ser no âmbito das pessoas humanas, nos termos do que revelou o capítulo I deste estudo. Por outra parte, as mesmas pessoas, quando agem para o Estado — ou em nome do Estado — cumprem atos que têm relevância neste contexto e não são atos que concernem à sua pessoa particular (STEIN, 2005).

Podemos dizer, então, que tal distinção é de fundamental importância para identificar as duas áreas do privado e do público, evitando a sua sobreposição. Neste sentido, foi dito que por meio desta descrição emergem características que se descobrem também numa visão liberal do Estado. Por outro lado, nos escritos de

está vinculada a un ámbito de validez. El derecho puro y el derecho positivo del mismo contenido se relacionan entre sí como la esencia y el hecho. Para que el derecho pueda “realizarse”, es decir, para que pueda llegar a ser vigente, es preciso que a esa exigencia se la haga primeramente *valer*. Esto puede hacerse en nombre de su contenido — como en el derecho puro o también, por ejemplo, en normas éticas presentadas en forma de normas jurídicas; pero, puede hacerse también sin tal fundamentación, *stat pro ratione voluntas* [...] (STEIN, 2005, p. 552).

⁹⁵ “[...] habrá que preguntarse principalmente en qué sentido y en qué derecho reclamamos que la persona es la fuente del derecho vigente [...]” (STEIN, 2005, pp. 552-553).

Edith Stein o Estado não é uma associação qualquer de pessoas, enquanto a sua fundação é um ato que implica que a pessoa ou o grupo quer se tornar órgão do Estado. Não se trata, no entanto, de aceitar a teoria contratualista para justificar a origem do Estado e tampouco é considerada válida a teoria jusnaturalista que sustenta a posse de direitos fora do Estado, decorrentes “da natureza”, dos quais os indivíduos se despojariam ao reconhecerem o Estado. Na opinião de Edith Stein, se a doutrina contratualista tem razão em reconhecer que o Estado é composto de pessoas, tal doutrina era quando afirma que os indivíduos têm a possibilidade de se despojarem da própria liberdade por meio de um ato livre (STEIN, 2005).

Por ser o Estado o objeto (*Sache*) a ser descrito em **Um Estudo sobre o Estado**, Edith Stein propõe-se a desvelar as características essenciais do mesmo, e não qual seria o melhor modelo de Estado para os nossos dias. Na verdade, manifestando-se contra uma interpretação contratualista do Estado, ela sustenta que na base do Estado há a comunidade ou a sociedade. Do ponto de vista de Edith Stein, as sociedades são associações sociais, criadas voluntariamente, nas quais se congregam pessoas livres em virtude de um ato voluntário, e das quais essas pessoas podem sair do mesmo modo. Podemos dizer, então, que a este tipo corresponderia o Estado de acordo com a concepção racionalista. Idealmente, todos os indivíduos — e ao menos uma parte deles — teriam uma visão precisa da estrutura e da finalidade do conjunto e do posto que eles ocupam dentro desse conjunto, sendo que tudo o que empreenderam, eles mesmos ou o conjunto, toda transformação no interior e toda ação até o exterior seria o resultado de uma reflexão e de uma livre decisão (STEIN, 2005).

Para Edith Stein, semelhante formação é concebível, mas não podemos reconhecer-lhe a qualidade de ser um Estado, porque o Estado não deve sua existência — como acontece com a sociedade — a vontades individuais. Pelo demais, o Estado estaria constantemente à mercê do arbítrio dos indivíduos, e por isso mesmo teria ameaçada a cada momento a sua própria existência. Na opinião de Edith Stein, encontramos um bom exemplo disso nos “Estados artificiais” que os diplomatas fabricam ocasionalmente em seus congressos, e que logo se mantém baixo o efeito de pressões exteriores, porém que se derrubam enquanto essas pressões afrouxam (STEIN, 2005).

De acordo com Edith Stein, são sim Estados na medida em que o poder estatal se constitui ele mesmo — ainda que seja por motivos sugeridos desde fora

pelos possuidores desse poder — e na medida em que sua pretensão de domínio é reconhecida. Por este motivo, a ação associacionista não é mais que um prelúdio para a criação do Estado, porém não coincide com essa criação mesma. No caso concreto, as bases pré-estatais — mas não o Estado mesmo — seriam de tipo associacionista. Os atos legislativos são aqui produtivos: criam relações que não tem realidade substancial própria. Pelo contrário, no Estado de natureza comunitária, as disposições jurídicas não fazem mais que sancionar relações que nascem por si mesmo. Este Estado se baseia em seu próprio centro de gravidade, que é o fundamento pelo qual se estabelece a vontade legislativa e é a fonte do poder que a sustenta (STEIN, 2005).

Podemos dizer, então, que o Estado abarca aqui uma comunidade mais ou menos racionalizada ou portadora de elementos associacionistas. Todavia, resta-nos perguntar se é possível conceber igualmente um Estado como forma de uma comunidade que não teve acesso ainda à consciência racional, e que não é o conteúdo de disposições jurídicas. Nos escritos de Edith Stein, parece-nos que com a vontade legislativa o que faltaria seria a soberania — a condição mesma para a existência do Estado (STEIN, 2005).

Na existência do Estado, a soberania constitui o primeiro elemento determinante — *conditio sine qua non* —, independente da forma de Estado. Nos escritos de Edith Stein, o conceito de soberania deve ser entendido em conexão com a liberdade dos indivíduos que constituem o fundamento do Estado. Podemos dizer, então, que a soberania é para o Estado o que a liberdade é para pessoa humana como fonte de atos espontâneos e, portanto, como personalidade. Por esta via, *defendemos que o Estado pode ser considerado uma pessoa*, considerada em sua unidade trinitária — corpo-psique-espírito —, o que não pode ser afirmado a respeito do povo que, de modo contrário, revela-se nos escritos de Edith Stein como uma comunidade de pessoas. Evidentemente, o Estado — como toda pessoa que cumpre atos livres — é uma pessoa jurídica e, por conseguinte, uma realidade jurídica que, por possuir uma vontade jurídica, é fonte subjetiva de direito puro e direito positivo que, por sua vez, distingue-se do primeiro porque pode ser conferido a quem não é fonte de direito puro (STEIN, 2005).

Nos atos do Estado, demo-nos conta — à luz dos escritos de Edith Stein — de que o mesmo Estado revela um “espírito” (*Geist*) em seu agir público. Tal espírito exprime o *ethos* do povo, o qual constitui o âmbito da soberania do Estado. Para Edith

Stein, só este espírito pode tornar compreensível se os representantes do Estado se afastaram dele na sua política; se os seus atos são pseudo-estatais. Por isso, podemos dizer que o Estado possui uma alma (*Seele*); assim, possuir uma alma significa trazer em si mesmo o ponto focal do próprio ser, possuir um espírito quer dizer ser configurado como personalidade independente. Por conseguinte, identificamos na estrutura do Estado o aspecto corpóreo. Tal aspecto se encontra no vínculo com o território, de modo que é possível sustentar que o Estado necessita de um território do mesmo modo que uma pessoa necessita de um corpo para viver. De fato, os cidadãos necessitam de um lugar onde viverem. Para Angela Ales Bello:

A visão orgânica do Estado, diferenciando-se de qualquer forma de contratualismo, lembra as concepções de Platão ou aquelas idealistas de Fichte, pelo menos do segundo Fichte e de Hegel. Tal referência é também explícita por parte da Autora, com relação a alguns pontos de contato com as posições dos pensadores citados; todavia, as divergências são notáveis (ALES BELLO, 2000, p. 180).

No Medievo, a concepção de direito e de Estado proposta — a saber, a estreita separação entre o direito puro existente em si e o direito positivo que exige o Estado como fonte última e que postula ao poder ilimitado do legislador — não parece fazer justiça a certas realidades da história. Pergunta, então, Edith Stein: “[...] Como, partindo daí, pode-se compreender o conceito do ‘bom e antigo direito’ e a prática medieval do direito? [...]” (STEIN, 2005, p. 581).⁹⁶ Do ponto de vista de Edith Stein, o direito vigente antigo não pode ser questionado. Por este caminho, uma nova legislação não se revela legítima senão estiver deduzida como consequência dos direitos antigos, ou se é possível demonstrar que elimina injustiças habituais e restaura direitos mais antigos (STEIN, 2005).

Historicamente, a concepção medieval do direito está fundamentada na ideia de um direito *puro*, mas que não está separado da moralidade, e que ademais — pela vinculação com a época — tem sido interpretado erroneamente. Não se pode compreender como pudera deduzir de sua antiguidade a invariabilidade de um direito. Pelo contrário, se admitimos que o que é justo se encontra estabelecido desde sempre — no sentido material — poderemos compreender perfeitamente que a ordem jurídica antiga não deve ser violada. Por esta via, a ideia de uma legislação e de um direito positivo cujo conteúdo pudera desviar-se do direito puro caem por seu peso.

⁹⁶ “[...] ¿Cómo, partiendo de ahí, se puede comprender el concepto del ‘buen y antiguo derecho y la práctica medieval del derecho? [...]” (STEIN, 2005, p. 581).

Podemos dizer que à luz dos escritos de Edith Stein, que o direito — puro (realizado materialmente) — foi encontrado e anunciado e não se impõe mais que uma só tarefa: a de conservá-lo (STEIN, 2005).

Na opinião de Edith Stein, com a ideia de direito positivo se faz também supérflua a ideia de um poder legislativo. Para esta autora, o monarca — que, historicamente, revela-se a cabeça da grande comunidade medieval — não é a fonte senão o guardião designado para salvaguardar o direito. Não obstante, a seu lado, todos os demais também têm uma mesma missão de guardiões. Trata-se, portanto, de um dever moral e de uma função instituída; e se o soberano a viola, então o direito terá que ser protegido. Tampouco, além de onde falta a ideia de um direito positivo não poderá compreender a ideia do Estado (STEIN, 2005).

Por esta via, a concepção patrimonial, de acordo com a qual o território do Estado é propriedade do soberano, e que considera as funções políticas exercidas por ele são seus direitos de propriedade, adquiridos possivelmente ao mesmo tempo que a propriedade, não evoluiu ainda até a concepção do Estado como formação social, independente do âmbito territorial e das pessoas que nele desempenham suas funções. Evidentemente, o rei eleito, chefe e guia de uma comunidade popular ou tribal, e guardião do ordenamento jurídico — eminente simplesmente como pessoa em uma comunidade de pessoas — não corresponde à ideia de Edith Stein do poder estatal que representa um todo estatal (STEIN, 2005).

Por evidência, a falta de uma ideia verdadeiramente elaborada acerca do Estado é uma situação primária, e esta situação põe um foco de luz na falta de uma ideia de direito positivo. Outra questão: não compreende o Estado como uma grande comunidade que se determina a si mesma. Na realidade, se unicamente os povos, e eventualmente a unidade que abarque vários povos — como a cristandade — se compreendem como comunidades, e aos governantes se os compreendem como seus chefes; se as instituições, de acordo com as quais vivem, se consideram como um ordenamento independente deles, e dos quais eles são simplesmente os guardiões, então não há lugar para o direito positivo. Sem dúvida, seria errôneo falar da prioridade de uma ideia ou de sua interpretação (STEIN, 2005).

Evidentemente, o Estado não é anterior ao direito, nem o direito é anterior ao Estado, senão que ambos são inseparáveis no que diz respeito às suas respectivas ideias; e não poderíamos afirmar que se tenha que compreender primeiramente uma para depois compreender a outra. Pode-se compreender primeiramente uma destas

duas ideias e logo a outra, e é possível não abordar a outra senão como consequência; e, de fato, é possível também realizar primeiramente uma destas ideias antes da outra: um direito positivo que não tem, todavia, o apoio de um poder estatal, um Estado que não possui, todavia, o poder legislativo (STEIN, 2005).

Nas palavras de Edith Stein:

A falta de uma concepção correta do Estado e do direito não significa, evidentemente, a ausência, durante a Idade Média, das formações concretas correspondentes. Isso seria um erro. Precisamente porque a ideia do direito se orientava até o sentido material do direito (ou até a moral), legislava-se amplamente sem saber de maneira muito clara que se tratava de atos de legislação. É verdade que cada disposição legal decretada pelo soberano suscita a questão de saber sobre qual direito se apoia. O soberano tem que ser capaz de mostrar que se encontra no direito subjetivo de realizar tais atos; e não há direitos subjetivos se não estão fundamentados no direito puro; isto é, os direitos subjetivos têm que serem inseridos no conteúdo do puro comportamento de direito, ou é preciso poder deduzir analiticamente de um puro comportamento de direito que tais direitos existem [...] (STEIN, 2005, p. 583).⁹⁷

Por vias paralelas, vemos que além de onde se exercem funções políticas o Estado está presente como realidade, sem que seja necessário conceber a ideia de Estado. Não nos resta dúvida, então, de que isto não exclui o que a concepção predominante acerca do Estado e do direito possa ter influência na formação de instituições concretas. Sendo assim, a ideia da transmissibilidade de funções políticas — tal como foi corrente no sistema feudal — conduz por via de concessões à criação de novas autoridades em detrimento do poder estatal de origem, favorecendo assim a dissolução do Estado a qual deve sua existência. Por outra parte, sustenta Edith Stein que a ideia de proteção jurídica frente ao poder estatal dominante podia converter-se na base jurídica que permitiria ascender a funções políticas pessoas ou corporações subordinadas, provocando, deste modo, uma mudança de constituição do Estado (STEIN, 2005).

Na Modernidade, **O Príncipe** — de Nicolau Maquiavel (Itália, 1469 — Itália, 1527) — propõe uma nova classificação das formas de governo, onde passam de três

⁹⁷ La falta de una concepción correcta del Estado y del derecho no significa evidentemente la ausencia, durante la Edad Media, de las formaciones concretas correspondientes. Eso sería un error. Precisamente porque la idea del derecho se orientaba hacia el sentido material del derecho (o hacia la moral), se legislaba ampliamente sin saber de manera muy clara que se trataba de actos de legislación. Es verdad que cada disposición legal decretada por el soberano suscita la cuestión de saber sobre qué derecho se apoya. El soberano tiene que ser capaz de mostrar que se halla no derecho subjetivo de realizar tales actos; y no hay derecho subjetivos, si no están fundamentados en el derecho puro; esto es, los derecho subjetivos tienen que insertarse en el contenido del puro comportamiento del derecho, o es preciso poder deducir analíticamente de un puro comportamiento de derecho el que tales derecho existan [...] (STEIN, 2005, p. 583).

a duas: principados e repúblicas, sendo que o principado correspondente ao reino e a república correspondente tanto à aristocracia quanto à democracia. Para este autor, o que importa são os resultados e não a ação política em si, sendo legítimos os usos da violência contra os que se opõem aos interesses estatais. Na ciência política proposta por Maquiavel, o homem é, naturalmente, incapaz de viver politicamente. Propõe, então, Maquiavel que se mude a natureza humana para torná-la política. Logo, o príncipe deve fazer o que é necessário — o politicamente correto — e não o bem (MAQUIAVEL, 1972).

No que diz respeito à religião, esta serve apenas quando mantém as determinações do príncipe. Percebemos, então, uma ruptura da ordem natural com a ordem política. Não é possível conhecermos a essência para discernir o fim. Sendo assim, o poder político deve transformar o homem, para que ele domine sua natureza. Politicamente, a necessidade de sustentar o Estado legitima a prática da injustiça. A vontade do príncipe deve prevalecer para ordenar o Estado. Percebemos, então, que o instinto de poder prevalece sobre a virtude. Por este caminho, abandona-se a metafísica, afastando-se do ideal medievalista de que o poder do governante é participação do poder supremo absoluto divino. Evidentemente, o Bem metafísico não existe e o direito é um instrumento para submeter as pessoas ao poder do governante. Tal doutrina revela-se ideológica, e mais: o poder é a categoria central, e não o Bem (MAQUIAVEL, 1972).

Por este caminho, com Bento de Espinoza (Países Baixos, 1632 — Países Baixos, 1677), a política que gera uma nova teologia. Há uma secularização da teologia sobrenatural. Utiliza-se o método histórico de interpretação, que torna a teologia totalmente imanente, sem transcendência. Deus é identificado com a natureza. Temos, então, *Natura naturans* (Deus) e *Natura naturata* (criaturas). Na teologia de São Tomás de Aquino, compreendemos por ordem natural a participação em algo do ser divino, mas em Espinoza ordem natural significa a participação na totalidade de Deus mesmo. Na perspectiva aristotélica, a substância dos entes participa do Ser. Do ponto de vista de Espinoza, Deus é ente finito e não o Ser. Por ser assim, o homem não é o que ele pensa, mas o que Deus pensa por meio dele: o homem é uma marionete de Deus (ESPINOSA, 1979).

Por esta via, Jean-Jacques Rousseau (Suíça, 1712 — França, 1778) sustenta que o homem não é naturalmente político, mas artificialmente político. Para Espinoza, a inclusão na ordem social não é natural, mas artificial. Por ser assim, a ordem

política revela-se contrária à ordem da natureza. Os impulsos primários não são adequados à condição política. Propõe, então, Rousseau a modificação da natureza mediante um procedimento que é o contrato social — uma convenção. A vontade geral é a fonte de onde surge o contrato social. No terreno da teologia política, deparamo-nos com o seguinte fenômeno: o deus humano que se revela como o novo príncipe (ROUSSEAU, 2006).

3.1 COMUNIDADE ESTATAL

Historicamente, as teorias acerca do Estado, em suas mais diversas orientações, partem da ideia de que o Estado é uma forma de sociedade. Na realidade, se reconhece como um momento inevitável de sua estrutura o fato de que nele vivam sujeitos que exerçam funções inteiramente determinadas em sua construção. Para Edith Stein: “[...] um método possível para analisar essa estrutura seria examinar primeiramente as distintas formas de convivência, que em princípio sejam possíveis, dos sujeitos no Estado [...]” (STEIN, 2005, p. 527).⁹⁸

Nos escritos de Edith Stein, a massa revela-se o tipo de convivência mais elementar, sendo que — na existência do Estado — é próprio deste modo de vida associada que os indivíduos que a constituem se influenciem reciprocamente, sem saberem nada da influência que exercem ou que vivenciam, sem se darem conta de que seus comportamentos, de que essa influência recíproca pode torná-los *homogêneos, comuns*. Na opinião de Edith Stein, a massa existe unicamente enquanto os indivíduos que a compõem se encontram efetivamente em contato, vindo a dissolver-se quando esse contato cessa (STEIN, 2005).

Não se encontra na massa nenhuma organização que persista mais do que estar juntos, nem existe forma alguma de estar juntos desligada dos indivíduos e que venha a ser objetiva. Tais formas objetivas — as instituições estatais em sentido amplo — encontram-se onde quer que falamos de Estados; e à medida que estão desenhadas pela estrutura do Estado, a massa não pode ser considerada como a forma típica da convivência no Estado, o que não exclui que, dentro de um Estado, os indivíduos se agrupem frequentemente para constituírem uma massa; tampouco, exclui que isto possa ser de importância decisiva enquanto à forma do Estado.

⁹⁸ “[...] un método posible para analizar esa estructura sería examinar primeramente las distintas formas de convivencia, que en principio sean posibles, de los sujetos en el Estado [...]” (STEIN, 2005, p. 527).

Evidentemente, “[...] não se poderá compreender em modo algum desta maneira a estrutura do Estado” (STEIN, 2005, p. 528).⁹⁹

Por esta via, uma reflexão do ser comunidade estatal: soberania-povo-território — à luz da Trindade — reclama abarcá-la como pessoa — jurídica —, “[...] e isto parece indicar que temos que buscar seu lugar no reino do espírito [...]” (STEIN, 2005, p. 528).¹⁰⁰ Pelo contrário, o estudo que realizamos no capítulo II não nos revelou nenhuma função espiritual na massa, sendo que reconhecemos na comunidade um ser especificamente fundado no espírito e caracterizado por aquilo que falta à massa: que os indivíduos vivam nela em comum, uns com os outros no sentido *stricto* do termo; nenhum é absorvido em sua própria vivência senão que os outros lhe são dados como companheiros de sua vida — irmãos, em sentido teológico — e o indivíduo sente que pertence a uma comunidade que, por sua parte, é o sujeito de uma vida própria (STEIN, 2005).

Na vida comunitária, evidentemente, constituem-se formas estáveis cuja realização pode ser assumida sucessivamente por diversos indivíduos, o que nos revela uma organização distinta dos indivíduos mesmos, a qual nos parece mais próxima à condição do Estado. Não obstante, antes de abordarmos a questão de sabermos se o Estado é um caso particular da organização da comunidade, e antes de indicar o que o distingue da forma de outras organizações comunitárias, optamos por considerar, para fins de comparação, o terceiro tipo essencial de sociedade: a sociedade. Dito por Edith Stein:

[...] O peculiar da sociedade o vemos em que, em contraste com a comunidade, os indivíduos são *objetos* uns para os outros, e não sujeitos que vivam juntos como na comunidade. Isto há que tomá-lo, evidentemente, *cum grano salis*, por quanto não se trata simplesmente de objetos, senão de sujeitos objetivados, e de onde esta objetivação pressupõe o simples tomar como o sujeito próprio da atitude comunitária [...] (STEIN, 2005, pp. 528-529).¹⁰¹

Em vista do exposto, a sociedade se revela como uma variante racional da comunidade. Na concepção de Edith Stein, o que se produz por si mesmo na

⁹⁹ “[...] no se podrá comprender en modo alguno de esta manera la estructura del Estado” (STEIN, 2005, p. 528).

¹⁰⁰ “[...] y esto parece indicar que tenemos que buscar su lugar en el reino del espíritu [...]” (STEIN, 2005, p. 528).

¹⁰¹ [...] Lo peculiar de la sociedad lo vemos en que, en contraste con la comunidad, los individuos son *objetos* los unos con los otros, y non sujetos que vivan juntos como en la comunidad. Esto hay que tomarlo evidentemente *cum grano salis*, por cuanto no se trata simplemente de objetos, sino de objetos objetivados, y donde esta objetivação presupone el simple tomar como el sujeto propio de la actitude comunitaria (STEIN, 2005, pp. 528-529).

convivência ingênua, isso mesmo é suscitado na vida social por atos deliberados claramente conscientes. Mas, em qual forma de sociedade incluiríamos a organização estatal? Diz Edith Stein, então, que se aceitamos — como a doutrina sobre o Estado dominante na Europa — a “tese contratualista”¹⁰² já encontramos uma resposta para nossa questão, que se revela a favor da sociedade: porque se admite uma origem puramente racional do Estado, uma criação do mesmo em virtude de um ato livre. Evidentemente, esta teoria passa por altos fenômenos claramente visíveis relativos à formação e à vida do Estado, porém que não têm lugar no esquema contratualista. Para esta autora, quando um povo conquistador se funde em um povo submetido em uma entidade estatal — fenômeno que se revela em todos os Estados germânico-românicos — não se pode e nem se deve falar de contrato entre elementos heterogêneos que se integram em um novo conjunto político (STEIN, 2005).

Por razão da superioridade — que pode compreender-se como uma simples relação de comunidades —, os vencedores assumem o papel de guia e se arrogam todos os direitos e todas as funções que lhes satisfazem, sem que nenhum ato formal de submissão tenha sido efetuado pelos submetidos, e sem uma adoção formal de poder, como o tem exigido a formação de uma sociedade. De acordo com Edith Stein, outros direitos e funções os deixam subjugados, de um modo também completamente ingênuo, sem chegar à claridade racional sobre a linha de separação nem estabelecê-la como direito em atos voluntários. Por via de costumes, com a mesma ingenuidade se pode assumir formas jurídicas existentes e disposições estatais que se convertem deste modo em componentes da formação estatal em desenvolvimento. Por outro lado, é possível que intervenham considerações racionais e acordos livres ou decretos unilaterais. Evidentemente, esses atos livres só têm significação para a criação e o desenvolvimento do Estado no caso que respeitem relações comunitárias existentes e se contentem com sancioná-las. Por enquanto, cumpre-nos compreender que os Estados podem ter na sua base uma comunidade ou sociedade (STEIN, 2005).

Nos seus escritos, Edith Stein levanta outra possibilidade: se as pessoas não podem viver no Estado sem entrarem em relação recíproca. Evidentemente, esta possibilidade não faz sentido, senão a condição de ruptura com a concepção que vê no Estado um modo de convivência encarado como algo que está mais além. Propõe,

¹⁰² Tese que considera que o Estado tem como fundamento um *contrato* estabelecido entre indivíduos, que se convertem em cidadãos do mesmo (STEIN, 2005).

então, Edith Stein a ater-se à possibilidade — ilustrada pela intuição empírica — de que os Estados possam constitui-se sobre a base da vida de uma comunidade. Por esta via, questiona acerca da especificidade da “comunidade estatal”: uma comunidade, constituída por pessoas humanas — abarcadas em suas dimensões corpórea, psíquica e espiritual — que vivem no Estado, comparada com outras comunidades (STEIN, 2005).

3.2 SOBERANIA

Na concepção de Edith Stein, as comunidades se distinguem, primeiramente, pelo número de indivíduos que as compõem. Por conseguinte, de acordo com os modos em que essas comunidades estejam ancoradas nos indivíduos que constituem seu fundamento. Por último, segundo as relações que mantêm com as outras comunidades, que podem pertencer à mesma ordem ou estar coordenadas ou subordinadas a elas. Partindo do último ponto, podemos dizer que existem comunidades que ocupam o nível inferior, no sentido de que não podem conter outras e não se baseiam em nenhuma outra comunidade: a família, entendida no sentido mais *estricto*, e a relação de amizade. Evidentemente, essas pequenas comunidades podem ser englobadas em comunidades maiores — o clã, o povo, a comunidade religiosa, etc. — ou eventualmente podem estar seccionadas por elas. Pode acontecer que a comunidade de menor amplitude seja tributária, em seu desenvolvimento, da estrutura da comunidade que a engloba. Para Edith Stein:

[...] Sem dúvida, esta influência não altera em nada seu carácter como família ou como vínculo de amizade. Para este carácter pouco importa — por princípio — o que se inscreva ou não em conjuntos mais amplos (STEIN, 2005, p. 531).¹⁰³

Por esta via, como o polo oposto a estas comunidades estreitas, Edith Stein recorda a comunidade universal, que reúne todos os indivíduos espirituais. Para esta autora, todas as comunidades particulares se integram na comunidade universal, enquanto que ela mesma não está dominada por nenhuma outra e sua organização depende do gênero e do número das comunidades integradas e das múltiplas relações recíprocas que as vinculam; enquanto que a consciência de pertencer a esta

¹⁰³ [...] Sin embargo, esta influencia no altera en nada su carácter como familia o como vínculo de amistad. Para este carácter poco importa — por principio — el que se inscriba o no en conjuntos más amplios (STEIN, 2005, p. 531).

comunidade englobante pode estar mais ou menos desenvolvida de acordo com o espírito das comunidades mais estreitas e a qualidade dos indivíduos que formam parte delas e a forma de posição frente a ela pode ser diferente. Não obstante, abstraindo dessas variações essa comunidade suprema existe, são integradas nela ou não outras comunidades: existe em cada comunidade mais estreita como o fundamento da mesma; e existe para além de todas as comunidades mais estreitas como a ampliação potencial das mesmas que pode atualizar-se a qualquer momento. De fato: “a comunidade estatal se situa entre estes dois extremos. Compreende outras comunidades e, por sua vez, está compreendida nas outras [...]” (STEIN, 2005, p. 531).¹⁰⁴

Por estatalidade compreendeu Aristóteles, onde:

[...] homens que vivem em comum tendo em vista a auto-suficiência, homens que são livres e iguais, quer proporcionalmente, que aritmeticamente, de modo que entre os que não preenchem esta condição não existe justiça política, mas justiça num sentido especial e por analogia (ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, Livro V).

Evidentemente, o que nos interessa no texto supracitado é a definição de autosuficiência (*autarkia*). Nos escritos de Edith Stein, este conceito aponta na mesma direção que nós buscamos o específico da comunidade estatal. Esta não se deixa determinar de modo puramente interno pela relação recíproca dos indivíduos pertencentes a ela, senão que é próprio dela que até fora deve estar delimitada e protegida para que em si seja determinada. A noção de *autarquia* de Aristóteles tem seu equivalente mais preciso no conceito moderno de *soberania*, mesmo que as duas ideias não coincidam inteiramente. Para Edith Stein:

O Estado deve ser seu próprio dono; nenhum poder exterior — seja um indivíduo ou uma comunidade supraordenada, coordenado ou subordinada — há de prescrever-lhe as formas de sua vida estatal. Quando na relação de dois Estados — portanto, duas entidades comunitárias originalmente coordenadas — um deles vir a interferir na organização do outro e a impor-lhe leis (seja valendo-se de uma superioridade militar ou econômica ou de qualquer outra maneira —, o segundo perde sua soberania e, por isso mesmo, sua qualidade de Estado. É anexado ao outro, talvez inclusive fundido com ele em um novo conjunto estatal (STEIN, 2005, p. 532).¹⁰⁵

¹⁰⁴ “La comunidad estatal se sitúa entre estos dos extremos. Comprende a otras comunidades y a su vez está comprendida en otras [...]” (STEIN, 2005, p. 531).

¹⁰⁵ El Estado debe ser su propio dueño; ningún poder exterior — sea un individuo o una comunidad supraordenada, coordinada o subordinada — ha de prescribirle las formas de su vida estatal. Cuando de dos Estados — por tanto, dos entidades comunitarias originalmente coordinadas — viene uno de ellos a inmiscuirse en la organización del otro y imponerle leyes (sea valiéndose de una superioridad militar o económica o de cualquier otra manera), el segundo pierde su soberanía y, por ello mismo, su

Em vista do exposto, suponhamos que a comunidade que engloba todos os espíritos fora organizada de tal modo que não reconheceria já às comunidades englobadas por ela o direito a legislar por sua própria autoridade. No caso concreto, diz Edith Stein, então, que não se poderia falar de formação de Estados, ou bem todos os Estados particulares seriam aniquilados em benefício de um Estado universal. Por conseguinte, imaginemos que comunidades incorporadas ao Estado — associações de famílias, partidos, corporações profissionais, etc. — tiveram a possibilidade de demolir por si mesmas a organização do Estado e de remodelá-la de acordo com sua própria autoridade. Então, o Estado seria dissolvido desde dentro e substituído pela *anarquia*. Para Edith Stein, estas últimas circunstâncias nos ofertam mais luz sobre a soberania e sobre sua importância constituída para o Estado. Pertence, inescapavelmente, ao Estado o que suas ações e suas leis tenham sua fonte nele mesmo, e não em alguma outra comunidade que esteja por debaixo, ao lado ou sobre ele; que, por princípio, todo o direito em vigor em seu campo de jurisdição se derive dele e que todos os atos do conjunto devam ter nele mesmo sem ponto de partida. Por sua natureza mesma, diz Edith Stein:

[...] o Estado tem em si um *poder que o representa em sua totalidade*. Tal poder é o autor de sua organização e de todas suas transformações, e que vela para que essas formas estatais sejam respeitadas por todos os indivíduos que, de alguma maneira, tenham relação com dito Estado. Diz-se que a essência do Estado é o *poder*; agora vemos qual é o sentido positivo desta afirmação, da qual tantas vezes se tem feito um uso indevido. Trata-se de uma afirmação verdadeira, enquanto se entenda por “poder” a capacidade de manter a autonomia do Estado [...] (STEIN, 2005, p. 533).¹⁰⁶

Na opinião de Edith Stein, é indiferente, no que diz respeito à integridade do Estado como tal, o fato de que esse poder postulado como representativo do Estado em sua totalidade seja possuído por um indivíduo só, pelo povo em sua totalidade ou por uma representação do povo, e que as diferentes funções que o caracteriza — legislativa, executiva, (e judiciária) — se achem reunidas em uma só mão ou estejam separadas. No caso de preferência por determinado regime político, diz esta autora

qualidad de Estado. Queda anexionado al otro, tal vez incluso fusionado con él en un nuevo conjunto estatal (STEIN, 2005, p.532).

¹⁰⁶ [...] el Estado tiene en sí un *poder que lo representa en su totalidad*, que es el autor de su organización y de todas sus transformaciones, y que vela para que esas formas estatales sean respetadas por todos los individuos que, de alguna manera, tengan relación con dicho Estado. Se dice que la esencia del Estado es el *poder*; ahora vemos cuál es el sentido positivo de esta afirmación, de la cuál tantas veces se ha hecho un uso indebido. Es una afirmación verdadera, mientras se entienda por “poder” la capacidad de mantener la autonomía del Estado [...] (STEIN, 2005, p. 533).

que essa eleição não foi procedida à luz de um claro conhecimento do que é a estrutura ôntica do Estado, senão que se fez por preferência do Estado ideal. Por sua parte, semelhante Estado ideal, contudo, não se pode construir livremente, senão que o sentido e a possibilidade do mesmo são só visíveis sobre a base do conhecimento do que é um Estado em geral (STEIN, 2005).

Examinarmos, pois, em que sentido o Estado — ou o poder estatal que o representa — é o autor último de todas suas ações, assim como do conjunto do direito em vigor. Para tanto, optamos por partir deste primeiro ponto, que revela que o Estado tem o poder de obrigar dentro do âmbito do seu domínio. Por outra parte, isto significa dizer que ele não está submetido a nenhum outro poder. Pode dar — às pessoas que pertencem a seu âmbito de domínio — a ordem de fazer tal coisa ou tal outra, enquanto pessoa singular ou em nome do Estado; e “pode”, lhe corresponde o direito, e nessa medida o poder de obrigar e a iniciativa jurídica estão vinculadas entre si. Evidentemente, o Estado pode aceitar empreender algo que lhe encarregaram os particulares ou as associações submetidas a sua autoridade, ou inclusive por encargo de outros Estados. Não obstante, o faz em virtude de uma livre decisão, e nada tem o direito de exigí-lo, a não ser que tenha sido autorizado para isso pelo Estado mesmo, que deste modo se obriga a si mesmo. O encarregar-se de tais obrigações particulares não diminui em nada a soberania do Estado. Pelo contrário, se o Estado reconheceu um poder de obrigar que fora superior a ele mesmo, então teria abandonado a sua soberania — o que significaria a autodestruição do Estado. De modo análogo, pode existir no Estado numerosas disposições jurídicas que não decorrem do Estado, mas que unicamente se encontram em vigor enquanto o estado as tolera (STEIN, 2005).

Podemos dizer, então, que, por princípio, o Estado pode revogar quaisquer dessas disposições e assumir todas as organizações que se encontram dentro do campo de sua jurisdição. Mas, se o Estado não o faz, se permite que no terreno de sua autoridade tenha vigência um direito que não tenha sido instituído por ele mesmo e se, acaso, reconhece expressamente a associações de direito público — e inclusive indivíduos — o direito de legislar é uma autolimitação, e não uma superação de sua soberania. Para Edith Stein, existe, do mesmo modo, autolimitação quando o Estado reconhece o denominado *direito de gentes*, isto é, quando, em suas relações com outros Estados, ele se obriga a respeitar certas formas. No caso concreto, não existe perda de soberania, senão quando o poder estatal, o órgão de autoconfiguração, é

diminuído por uma vontade distinta da vontade do Estado. Evidentemente, desde o instante em que se estabelecera por cima dos Estados atualmente existentes um poder que, por sua própria iniciativa, limitara a capacidade dos Estados para autoconfigurar-se, estes permaneceriam despojados de sua soberania. Não obstante, então desapareceriam do mesmo modo enquanto Estados particulares, e permaneceriam englobados na organização de um Estado universal (STEIN, 2005).

Por este motivo, diz Edith Stein:

[...] O estabelecimento de um poder estatal é um ato pelo qual este poder se estabelece a si mesmo. Que satisfaça a exigência fundada nesta autoposição, a saber, que dentro do âmbito abarcado por ela só pode valer o direito estabelecido e sancionado por ela, e o Estado comece a existir de fato, isto depende de se este é reconhecido pelos indivíduos em questão e não é impugnado. Que este reconhecimento ou esta aceitação seja imediata, ou que tenha que utilizar meios próprios para persuadir os indivíduos, isso é indiferente [...] (STEIN, 2005, p. 534).¹⁰⁷

De fato, todos os poderes estatais recorreram a algum meio para se estabelecerem e se manterem. Por princípio, a natureza dos meios não tem importância neste caso. Para Edith Stein, quando entre duas grandes comunidades tais como um Império e um Estado membro, uma delas gerencia ela mesma parte de seus próprios assuntos, mas quanto ao resto depende da iniciativa da outra, então um se perguntará qual das duas é um Estado soberano. Podemos dizer, então, à luz dos escritos steinianos, que o critério que decide é a vontade da que dependa a delimitação. Se um Estado incumbir voluntariamente a outra comunidade o uso de parte de seus direitos e de sua autoridade em sua esfera de poder, e isto o tem feito de modo que ele mesmo pode por si ampliar, restringir ou inclusive anular completamente esse encargo, não podendo se fazer nada disso sem sua colaboração, então segue sendo um Estado soberano (STEIN, 2005).

No caso concreto, o Estado não se converte em parte dessa comunidade e a esfera de domínio desta última não se estende sobre seu território. Tal comunidade tem que possuir um terreno próprio se tiver que ser reconhecida como um Estado em geral. Pelo contrário, se um Estado tiver renunciado a parte de suas funções — quer

¹⁰⁷ [...] El establecimiento de un poder estatal es un acto por el cual este poder se establece a sí mismo. Que satisfaga la exigencia fundada en esta autoposición, a saber, que dentro del ámbito abarcado por ella sólo puede valer el derecho establecido y sancionado por ella, y el Estado comience a existir de hecho, esto depende de si éste es reconocido por los individuos en cuestión y no es impugnado. Que este reconocimiento o esta aceptación sea inmediata, o que haya que utilizar medios propios para persuadir a los individuos, eso es indiferente [...] (STEIN, 2005, p. 534). , p. 379).

seja tácita, quer seja expressamente — de tal modo que este Estado não tem já a possibilidade de recuperá-las, e que é assunto do outro o que lhe foi transferido, então o Estado em questão deixou de existir. Talvez tenha posto fim a se mesmo. Passou sua esfera de domínio a outras mãos. Politicamente, o fato de que a essa comunidade — antes organizada estatalmente — lhe resta uma parte de suas funções, não muda absolutamente em nada a situação (STEIN, 2005).

Podemos dizer, então, que se os dois fatores encarregados das funções estatais de uma esfera de domínio não podem modificar a distribuição destas funções, senão de comum acordo; do mesmo modo que haviam procedido em comum a sua organização, logo a questão de saber quem é o portador da soberania é particularmente difícil. Não podemos considerar cada um desses fatores como soberano, nem podemos atribuir a soberania a um só dos dois. Para poder dizer mais concretamente, Edith Stein cita o Império alemão e seus Estados membros. Se nenhum deles tem o direito de modificar unilateralmente as competências reconhecidas, então nenhum deles é tampouco um Estado soberano. Mas, se os distintos Estados membros foram soberanos, e se tiveram despojado a favor do Império de certas funções em virtude de seu próprio direito, então o Império deveria considerar-se como o mandatário desses Estados, e não como um Estado. Por outra parte, se fora o Império quem decidira a destruição das funções, então ele seria o Estado, e os denominados Estados membros seriam comunidades dotadas de funções estatais. Se tão só o Império e os Estados membros em comum podem modificar a distribuição das competências, então o Império articulado, de certo modo, é o portador da soberania (STEIN, 2005).

Na opinião de Edith Stein, existe no caso concreto uma vinculação interna, comparável à de um Estado que declara que sua Constituição é imutável. Percebemos, então, que há uma diferença notável entre os dois casos. Por um lado, um deles, um Estado existente se determina a si mesmo. Por outra parte, um Estado nasce de outro e no ato de nascer mesmo se vincula, isto é, chega à existência com esta vinculação. No momento de seu nascimento, o Império há absorvido a Estados que abdicaram de sua soberania em favor dele. Indubitavelmente, não abdicaram, senão, de parte de suas competências, e esta abdicação foi a condição de possibilidade do estabelecimento do Império. Externamente, a soberania é clara e indubitável, mas o portador dessa soberania, em sua complexidade, é um *incredibile*

*quoddam et monstro símile*¹⁰⁸, como Pufendorf chamava o antigo Império da Alemanha. Para Edith Stein, esta monstruosidade é uma incitação a romper o contrato, sendo que mediante essa ruptura poderia constituir-se um poder estatal “mais normal”: um Império que não estivera já ligado a uma determinada estrutura, ou bem o reestabelecimento dos antigos Estados. Para Edith Stein:

Quando dois poderes estatais diferentes, postos por eles mesmos, pretendem a mesma esfera de domínio — o que sucederia se, por exemplo, o Império e os Estados membros quisieran ser, cada um por si, um Estado soberano —, então a situação se encontra indecisa, porque o cumprimento de uma pretensão exclui o da outra. Aquela pretensão à qual se dobram os fatos mostrará com isso sua condição de Estado. Enquanto dure a situação conflitiva e nenhum poder chegue a se impor, a esfera do domínio combatida não pode denominar-se Estado (STEIN, 2005, p. 536).¹⁰⁹

Em vista do exposto, demo-nos conta de que a existência do Estado reclama um poder estatal que seja constituído por si mesmo e reconhecido — dentro e fora do seu território (corpo) —, isto é, que possua meios para impor seu reconhecimento e penalizar as transgressões de seu direito. Por *soberania* designamos aqui essa característica do poder estatal de ser ele mesmo único e legítimo para dispor de sua esfera de domínio, e de restringir esse direito para que não se beneficie dele outros poderes. Por esta via, Edith Stein não admite a teoria que defende a soberania como um atributo do poder estatal: um atributo que poderia corresponder-lhe ou não. Posiciona-se, então, esta autora, dizendo que o falar de Estados não soberanos carece de sentido. Tratar-se-ia, então, de uma expressão para descrever uma comunidade à qual um Estado havia transferido ou delegado parte de suas funções, e que pode ter sido antes um Estado. Por caminhos diferentes das concepções que prevaleciam na literatura do direito público de seus dias, o conceito de soberania apresentado por esta autora expressa um Estado muito forte — Frederico II da Prússia é citado expressamente, com admiração —, reafirmando os vínculos com as doutrinas políticas clássicas. Para Edith Stein:

[...] Por relação de equivalência entendemos que o Estado é a única comunidade que pode ter como característica essencial a soberania. Outras

¹⁰⁸ De acordo com Edith Stein, algo incrível e parecido com um monstro (STEIN, 2005).

¹⁰⁹ Cuando dos poderes estatales diferentes, puestos por ellos mismos, pretenden la misma esfera de dominio — lo que sucedería si, por ejemplo, el Império y los Estados miembros quisieran ser, cada uno de per sí, un Estado soberano —, entonces la situación se halla indecisa, porque el cumplimiento de una pretensión excluye el de la otra. Aquella pretensión a la que se dobleguen los hechos mostrará con ello su condición de Estado. Mientras dure la situación conflictiva y ningún poder llegue a imponerse, la esfera de dominio controvertida no puede denominarse Estado (STEIN, 2005, p. 536).

comunidades *podem* ter a liberdade de configura-se a si mesma (por exemplo, a Igreja), porém não são afetadas em seu caráter específico quando se lhes quita essa liberdade (por exemplo, quando o Estado remove a Igreja). Podemos afirmar igualmente: as relações que se fundam na essência dessas comunidades *permitem* desde já ser sancionadas por leis (por exemplo, mediante um direito positivo), porém não o *exigem*. E com a indiferença a respeito de qualquer regulamentação de direito positivo resulta a indiferença no que diz respeito à questão de saber se a legalidade, além de onde exista, deve sua origem à comunidade mesma cuja vida ela regula ou a um poder exterior (STEIN, 2005, p. 537).¹¹⁰

Nos escritos de Edith Stein, as reflexões que colhemos durante a produção deste estudo de natureza teológica nos possibilitaram ver mais de perto e de modo mais claro o que é a soberania: a essência do Estado — *condicio sine qua non*. Permitiu-nos ver, então, a soberania como autoconstituição de uma grande comunidade estatal e liberdade da pessoa humana — corpo-psique-espírito — que se revelam inseparavelmente vinculadas. Para esta autora, tão só uma formação que compreende em si pessoas livres pode declarar-se soberana ou pode manifestar-se praticamente como soberana, sendo que o limite constitutivo da soberania — a saber, que a liberdade dos indivíduos não permaneça suprimida pela vontade dessa formação estatal, ou das corporações que a representa, senão que seja, de modo contrário, a condução de sua realização prática — não deve ser compreendido como uma limitação da mesma (STEIN, 2005).

Para Edith Stein, o poder estatal ilimitado não existe em sua essência enquanto não for reconhecido, e pode ver-se ferido mortalmente em qualquer instante. Sendo assim, a garantia de sua existência se dá pelos motivos que impulsionam a reconhecê-la; e isto é o que constitui a fragilidade da situação do Estado: o que constitui um Estado — sua natureza jurídica — não é capaz de garantir sua existência. Evidentemente, a garantia mais forte permanece assegurada quando a associação de pessoas posta em forma de Estado já existiu anteriormente como comunidade; quando o direito que o põs como Estado é unicamente a sanção das relações comunitárias já existentes ou, pelo menos, confirma a direção em que se

¹¹⁰ [...] Por relación de equivalencia entendemos que el Estado es la única comunidad que puede tener como característica esencial la soberanía . Otras comunidades *pueden* tener la libertad de configurarse a sí mismas (por ejemplo, la Iglesia), pero non quedan afectadas en su carácter específico cuando se les quita esa libertad (por ejemplo, cuando el Estado se la quita a la Iglesia). Podemos afirmar igualmente: las relaciones que se fundan en la esencia de esas comunidades *permiten* desde luego ser sancionadas por leyes (por ejemplo, mediante un derecho positivo), pero no lo *exigen*. Y con la indiferencia respecto de cualquier reglamentación de derecho positivo resulta la indiferencia con respecto a la cuestión de saber si la legalidad, allá donde exista, debe su origen a la comunidad misma cuya vida ella reglamenta, o a un poder exterior (STEIN, 2005, p. 537).

orientam as tendências da vida comunitária; e, finalmente, se o indivíduo, ou o corpo que se constitui como poder estatal, apoia às pessoas que pertencem à esfera de sua autoridade como os dirigentes chamados a sê-lo — e isto de modo mais natural possível — até o ponto de que sua legitimidade não crie, em absoluto, nenhum problema (STEIN, 2005).

Na ausência desses fundamentos para uma vida estatal sã, então poderá substituí-los, eventualmente, por meio de coação, que dão ao poder do Estado a capacidade de fazer-se reconhecer na esfera de autoridade reivindicada por ele e de opor-se mediante certas pressões aos indivíduos recalcitrantes. Isto é possível *em princípio*, isto é, um Estado assim não deixaria de ser Estado. Não obstante, *em realidade*, os meios de coação não substituiriam jamais por completo essas outras garantias, do mesmo modo que não será possível prescindir por completo de tais meios de coação para reforçar as garantias (STEIN, 2005).

Por último, resta-nos escavar nos escritos de Edith Stein uma resposta à questão de saber quem é o *portador da soberania*. Por um lado há teóricos da monarquia absoluta que reclamam para o monarca. Por outra parte, há defensores da soberania popular que a atribui ao conjunto dos indivíduos que compõem o Estado. Não obstante, diz Edith Stein que essas duas posições são errôneas. Pois, o Estado é que é o ente soberano, ou o poder estatal que o encarna, não os que ostentam esse poder. Evidentemente, quando o povo inteiro se constitui em poder do Estado, a soberania repousa nele; se é um monarca, então a soberania está concentrada em suas mãos. Na perspectiva steiniana, a soberania pressupõe sempre que uma reivindicação de poder tenha permanecido satisfeita pelo reconhecimento daqueles a quem afeta. Não corresponde, originalmente, nem a uma nem à outra das partes. Trata-se, portanto, de um caso especial — desprovido de significação de princípio — em que dominadores e dominados se coincidem. Podemos dizer, então, que, sendo assim, partindo da ideia do Estado, nenhum dos regimes políticos merece que se lhe dê a preferência (STEIN, 2005).

3.3 POVO

Na concepção de Edith Stein, a equivalência entre estatalidade e soberania permite estabelecer uma separação entre a comunidade do Estado e a comunidade do povo, por vezes consideradas vinculadas entre si, se é que não são consideradas idênticas. Para esta autora, são separáveis. Primeiro, no sentido de que o povo pode

subsistir ainda que desapareça a soberania e, com isso, o Estado mesmo. Evidentemente, o povo pode conservar as particularidades de sua vida comunitária, mesmo no caso de que um poder externo lhe prive da possibilidade de viver segundo leis próprias.¹¹¹ Por esta via, Edith Stein levanta dois questionamentos:

- 1º) O Estado terá que se basear em uma comunidade popular homogênea, ou poderemos imaginar um Estado que compreenda várias unidades populares que estejam ilhadas e delimitadas entre si?
 2º) Será possível que um Estado não se baseie em nenhuma comunidade popular? (STEIN, 2005, p. 538).¹¹²

Edith Stein responde a primeira pergunta do seguinte modo: um Estado não existe em função de um só e único povo. Para esta autora, o Estado nacional ou popular é uma variante especial de Estado, mas não é o Estado por antonomásia. Diz, então, que é perfeitamente possível que um conjunto de povos esteja federados e unidos por um poder representativo de um todo estatal que os englobe e que — de modo uniforme ou diferenciado — regulamente a vida desses povos de acordo com certas orientações, sem que por isso fira a identidade dos mesmos (STEIN, 2005).

No que diz respeito à segunda pergunta, responde Edith Stein que os indivíduos que compõem o Estado constituem uma comunidade. De acordo com Aristóteles, a *φιλία* — mais que a justiça — parece manter unidos os Estados, pois aquilo a que visam, acima de tudo, é à unanimidade, que tem pontos de semelhança com a *φιλία*; o que se revela muito próximo — “parede meia” — do pensamento de Edith Stein. Segundo esta autora, a significação de *φιλία* no contexto a que pertence essa passagem é muito imprecisa. Mas, constitui-se uma significação fundamental, por nos remeter à noção de consciência comunitária (STEIN, 2005).

Evidentemente, alguma classe de vínculo comunitário unirá os indivíduos dentro do conjunto do Estado privado do fundamento popular, sendo que este vínculo não deve ser considerado como elemento constitutivo do Estado como tal, isto é, não está exigido necessariamente por sua estrutura ôntica. Esta só reclama um conjunto de pessoas como requerível para a existência do Estado, e que se estabeleça um

¹¹¹ Edith Stein, à guisa de exemplos, oferta-nos o caso concreto da destruição do Estado polonês, que não impediu a sobrevivência do povo polonês. Pelo contrário, diz esta autora que este povo chegou a ser uma nação, inclusive mais vigorosa do que antes (STEIN, 2005).

¹¹² 1º) El Estado ¿tendrá que basarse en una comunidad popular homogénea, o poderemos imaginarnos un Estado que comprenda varias unidades populares que estén aisladas y delimitadas entre sí?

2º) ¿Será posible que un Estado no se base en ninguna comunidad popular? (STEIN, 2005, p. 538).

determinado tipo de relações entre as pessoas e o todo estatal, mas deixa em aberto como as pessoas queiram estar entre si (STEIN, 2005).

Não é a estrutura do Estado senão a estrutura das pessoas espirituais que permite explicar o que uma entidade estatal concreta se alce sobre o fundamento de uma comunidade existente, e o que, por outra parte, una com um vínculo comunitário as pessoas abarcadas por ela. Trata-se, portanto, de relações comunitárias de fundamental importância para assegurarmos a existência do Estado. Então, interessamos aqui o fato de que a comunidade estatal não é, necessariamente, a comunidade de um povo. Para Edith Stein:

[...] Quanto à questão de saber se além de onde o Estado não se baseia em várias comunidades populares, os indivíduos terão de estar associados a uma comunidade de um povo, isso não poderemos decidir senão depois de examinar o que é esse tipo de comunidade (STEIN, 2005, p. 539).¹¹³

Na concepção de Edith Stein, o povo se distingue das comunidades mais estreitas — família, círculo de amigos, etc. — pelo fato de que ali o fundamento da comunidade o constitui indivíduos completamente determinados, vinculados com toda personalidade à vida da comunidade e que entram em contato pessoal uns com os outros. Por família entende Edith Stein a comunidade de vida atual fundamentada na comunidade conjugal ou na consanguinidade; e por círculo de amigos, a comunidade de vida atual de duas ou mais pessoas às quais não une senão uma atração mútua que radica nas qualidades pessoais de cada uma. Não é nenhuma objeção contra estas determinações de família ou do grupo de amigos o fato de se afirmar a realidade inegável de que nem os membros da família nem os amigos se entendem sempre perfeitamente (STEIN, 2005).

Evidentemente, a comunidade popular se constitui de outro modo, em todos estes pontos; abarca uma multiplicidade aberta de indivíduos, o que torna propriamente impossível um contato pessoal entre todas as pessoas que constituem dita comunidade. Pode acolher novos indivíduos sem levar em conta suas particularidades pessoais, sem pretensão de ocupar-se com toda vida pessoal dos indivíduos. Não obstante, ainda que cada vida individual pessoal desfruta nela de um espaço de jogo relativamente grande, indubitavelmente, os laços que a vinculam ao

¹¹³ [...] En cuanto a saber si allá donde el Estado no se basa en varias comunidades populares, los individuos habrán de estar asociados en la comunidad de un *pueblo*, eso no podremos decidirlo sino después de examinar lo que es ese tipo de comunidad (STEIN, 2005, p. 539).

povo não são menos sólidos que os laços — mais tensionados — que existem nas comunidades mais estreitas (STEIN, 2005).

Na existência do Estado, a comunidade ampla deve conservar, desde o princípio, tudo o que constitui a comunidade como tal: é preciso que circule uma corrente de vida, da qual participem todos os membros. Por conseguinte, reclama Edith Stein a existência — pelo menos numa parte de seus membros — de uma consciência comunitária que abarque intencionalmente toda multiplicidade aberta dos indivíduos associados. Para Edith Stein, a falta de contatos pessoais entre os membros deve ser compensada por uma comunicação contínua de solidariedade entre os elementos separados no tempo e no espaço. Sendo assim, cada membro da comunidade popular deve levar o selo de seu pertencimento a esse povo: se não em sua consciência de pertença, se ao menos representando o tipo de seu povo. Por último, como toda comunidade, o povo se distingue por um tipo que confere certos “acentos” à estrutura pessoal de seus membros e constitui um caráter de povo homogêneo (STEIN, 2005).

Podemos dizer, então, que a isto se acrescenta uma particularidade que corresponde especificamente ao povo a distinção de outras comunidades: uma comunidade com a amplitude e a plasticidade de um povo só se pode tomá-la como comunidade de povo só — e somente só — se de seu espírito nasce uma cultura própria, determinada por seu caráter específico. Pensando deste modo, cada cultura — isto é, cada cosmos, unitário em si e delimitado até fora, de bens espirituais — remete a um centro espiritual que constitui sua origem, sendo que esse centro é uma comunidade criativa, cuja peculiaridade anímica específica repercute e se reflete através de todas suas produções. Nas palavras de Edith Stein:

[...] A comunidade que se encontra detrás de um cosmos cultural pode englobar por princípio mais elementos que um só povo; um “círculo cultural” pode compreender uma série de povos simultaneamente ou no transcurso dos tempos. Assim mesmo, comunidades mais estreitas — por exemplo, uma classe social ou um grupo familiar — podem constituir seu próprio “microcosmos cultural”. Sem dúvida, só uma comunidade popular tem *por essência* que ser criadora de cultura. A comunidade que corresponde a um círculo cultural pode quiçá reduzir-se a que os povos que se encontram associados nela troquem seus bens culturais (ou os transmitam ao longo do tempo) e os consumem em comum, se constituir jamais uma unidade produtiva autônoma. Da mesma maneira, a comunidade mais reduzida não é afetada em sua substância, se não faz mais que participar na cultura ambiente, sem enriquecê-la, ou se não colabora com ela senão em qualidade de parte de um todo mais amplo, e não como uma unidade autônoma. Só o

caráter do povo caduca com a extinção da força criadora espiritual (STEIN, 2005, p. 541).¹¹⁴

Podemos ver nesta autonomia cultural — por meio da qual se especifica um povo — um curioso reflexo da soberania como especificidade do Estado, que constitui o fundamento material dessa autonomia formal. Para Edith Stein, isto põe à luz as relações entre o povo e o Estado: o povo — enquanto personalidade dotada de criatividade própria — exige uma organização que lhe assegure poder viver de acordo com uma legalidade própria. Por outra parte, o Estado — como formação social que tem na plenitude de seu poder seu princípio de organização — exige uma criatividade capaz de dar um conteúdo e uma orientação a sua potência de organização, e lhe confere uma legitimidade interna. Edith Stein, finalmente, retomando a pergunta que a conduziu a estas últimas reflexões — a questão de saber se necessita de um povo como fundamento — responde:

[...] podemos imaginar uma formação estatal à qual lhe faltasse esse fundamento e na qual a “Loyalität” (no sentido em que a entende *Kjellén*) — isto é, o ter em comum direitos e deveres a respeito do todo estatal — foi o único vínculo entre os membros pertencentes a ele; porém, a semelhante estrutura lhe faltaria, por assim dizer, uma justificação interna de sua existência; teria sempre o caráter do novo e do efêmero. Uma vontade política imperiosa o poderia, talvez, mantê-lo unido por um certo tempo, porém não um peso específico próprio (STEIN, 2005, p. 542).¹¹⁵

Podemos dizer, então, que a possibilidade de reunir vários povos em um todo estatal não foi abolida por uma personalidade própria de cada uma das comunidades populares. Não se exige de cada uma delas que aspire a uma forma estatal adequada só a ela, senão só a uma organização estatal que leve em conta a legalidade interna

¹¹⁴ [...] La comunidad que se halla detrás de un cosmos cultural puede englobar por principio más elementos que un solo pueblo; un “círculo cultural” puede comprender una serie de pueblos simultáneamente o en el transcurso de los tiempos. Asimismo, comunidades más estrechas — por ejemplo, una clase social o un grupo familiar — pueden constituir su propio “microcosmos cultural”. Sin embargo, solamente una comunidad popular tiene *por esencia* que ser creadora de cultura. La comunidad que corresponde a un círculo cultural puede quizá reducirse a que los pueblos que se hallan asociados en ella intercambian sus bienes culturales (o se los transmiten a lo largo del tiempo) y los consumen en común, sin constituir jamás una unidad productiva autónoma. De la misma manera, la comunidad más reducida no queda afectada en su substancia, si no hace más que participar en la cultura ambiente, sin enriquecerla, o si no colabora en ella sino en cualidad de parte de un todo más amplio, y no como una unidad autónoma. Sólo el carácter de pueblo caduca con la extinción de la fuerza creadora espiritual (STEIN, 2005, p. 541).

¹¹⁵ [...] podemos imaginarnos una formación estatal a la que le faltase ese fundamento y en la cual la “Loyalität” (en el sentido en que la entiende *Kjellén*) — es decir, el tener en común derechos y deberes respecto al todo estatal — fuera el único vínculo entre los miembros pertenecientes a él; pero, a semejante estructura le faltaría, por así decir, una justificación interna de su existencia; tendría siempre el carácter de lo nuevo e de lo efímero. Una voluntad política imperiosa lo podría tal vez mantener unido un cierto tiempo, pero no un peso específico propio (STEIN, 2005, p. 542).

delas. Tão só quando a legalidade do Estado e a personalidade do povo se opõem que se manifesta o perigo de que um dos dois ou inclusive os dois pereçam. Isto pode suceder não só a um povo homogêneo, senão também a um conjunto de povos quando deles recebe privilégios à custa dos demais. Por esta via, chegamos à relação entre povo e nação. Posicionando-se sobre o pensamento de Kjellén — que considera as nações como grandes indivíduos de ideosincrasia característica que se testemunha no tipo pessoal de seus membros, no idioma nacional, na opinião pública, *etc.* — sustenta Edith Stein que, pelo contrário, o povo não lhe parece estar ligado senão pelos vínculos da lealdade. Para Edith Stein, esta classe de distinção dificilmente poderia se impor. Pois, se a comunidade de um povo se resumira na reciprocidade dos direitos e dos deveres, então tal coisa seria um efeito do Estado (STEIN, 2005).

Nos escritos de Edith Stein, a diferença entre povo e nação consiste no seguinte: a consciência coletiva que é própria do povo chega a ser na nação uma consciência reflexiva. Paralelamente, além da nação constitui uma imagem de sua peculiaridade específica, sendo que esta peculiaridade é cultivada; enquanto o povo simplesmente a tem e a faz valer em toda sua vida e em suas obras sem ser consciente disso, e por isso sem acentuá-la nem realçá-la de algum modo. Para Edith Stein, uma autêntica nacionalidade não é possível senão sobre o fundo do ser do povo; não é inerente a um povo senão quando este tem alcançado certa maturidade, igual que um indivíduo não chega a conhecer a si mesmo senão no transcurso de sua vida, sem que por ele possamos dizer que antes dessa tomada de consciência de si o indivíduo não teria nenhuma singularidade pessoal. Em vista do exposto, o que o Estado exige como fundamento é uma comunidade popular, e não uma nacionalidade. Na opinião desta autora, o desenvolvimento da nacionalidade não é de fundamental importância para o Estado, salvo na medida em que fora inquietante para a solidificação do ser do povo e, portanto, fora perigoso para o equilíbrio do Estado mesmo; o fato de que o sentimento nacional não se manifeste em um dado momento, ou de que certas circunstâncias — por exemplo, o perigo de ver-se paralisado o livre desenvolvimento do povo — não favoreça o despertar desse sentimento nacional (STEIN, 2005).

Por último, diz Edith Stein que a opinião de Kjellén acerca das relações entre Estado e nação apresenta outros aspectos discutíveis. Para este autor, a nação não alcança sua verdadeira vitalidade espiritual senão quando se unifica formando um

Estado, enquanto que o Estado, por sua parte, exige receber como conteúdo a essência natural da nação. Posicionando-se sobre o pensamento de Kjellén, sustenta Edith Stein que, desde logo, não se pode por aqui sobre o prato da balança os termos “natureza” e “espírito”, uma vez que Kjellén não disse em que sentido os entende. Não obstante, se os toma a sério e em sentido rigoroso, não é possível contrapor Estado e nação, como natureza e espírito. Pois, toda comunidade — tanto povo como nação — é de natureza espiritual. Na opinião desta autora, o povo tem, certamente, um fundamento natural, e por este fato o tem igualmente o Estado; porém, enquanto é comunidade, não é natureza e não necessita, tampouco, do Estado para receber um conteúdo espiritual (STEIN, 2005).

3.4 TERRITÓRIO

Nos estudos de Jellinek, a definição de Estado indica como fator constitutivo do mesmo “a parte da superfície terrestre” com a qual ele está vinculado. Na concepção de Edith Stein, o fato de que os Estados modernos possuem um *território* fixo e manifesto em todas suas estruturas a influência desse território faz, naturalmente, que não seja supérfluo o estudo dessa questão. Tal questão, do ponto de vista de Edith Stein, deve ser respondida em sentido negativo. Por esta via, o que deve ser observado, desde o princípio, é que um Estado tem seu fundamento em pessoas espirituais. Poderíamos imaginar um reino de espíritos perfeitamente organizado, cujas formas de vida firmemente estabelecidas procederam da perfeição de seu próprio poder. Poderíamos encontrar ali todas as formas possíveis de Estados. No entanto, sua eficácia não se estenda ao espaço — coisa que, por princípio, não pode ser excluída —, sendo que essas formas estão livres de toda relação com o espaço e, por este fato, com qualquer parte do espaço; e inclusive se adentraram, de certo modo, no espaço, por exemplo, influenciando no curso dos acontecimentos de um planeta não é preciso que se vinculem a esse corpo espacial, porque dispõem do inatacável e invisível domínio de autoridade por meio do qual se estende sua atividade ao mundo visível. Do mesmo modo, um Estado visível pode estender sua atividade a lugares que não pertençam à sua esfera de autoridade, tal como acontece nas relações comerciais (STEIN, 2005).

De acordo com Edith Stein, a coisa se revela de modo diferente quando as pessoas que constituem o fundamento do Estado possuem uma configuração de

alguma índole. Necessariamente, os indivíduos com uma configuração corporal se encontram situados em um espaço que se adequa à sua configuração; e se constituem um Estado, que deve ter como âmbito de autoridade semelhante espaço vital, sem o qual ele não seria capaz de garantir a livre organização da vida dos cidadãos e estaria ameaçado constantemente de cair na dependência de uma vontade estrangeira, o que esbarraria na perda de sua soberania. Para Edith Stein, não é necessário, então, que o Estado desdobre sempre sua autoridade sobre o mesmo território (STEIN, 2005).

O Estado não tem necessidade de um espaço vital suficiente para seus cidadãos, e, em princípio, pode estar constituído por partes mutantes da superfície terrestre. Duas coisas devem ser assinaladas: a) Tem que haver suficiente espaço que não esteja ocupado por outros poderes; enquanto uma tribo nômade se vê diante da necessidade de assentar-se no território de outro Estado passa a depender deste Estado, o qual a priva, em princípio, da possibilidade de constituir um Estado próprio. b) Quando um povo organizado como Estado se instala em um território, então a formação estatal concreta leva a marca do país. Mas, se esse povo abandona o país e se assenta em outro território distinto, então o caráter da formação concreta pode transformar-se até o ponto de que não poderemos mais falar daquele Estado, senão que teríamos que dizer: o Estado antigo desapareceu, dando lugar ao nascimento de um novo Estado. Evidentemente: “[...] o fato de que uma formação estatal não chegue a sobreviver ao abandono de seu *território* não prova, todavia, que o Estado enquanto tal esteja vinculado necessariamente a um território determinado” (STEIN, 2005, pp. 612-613)¹¹⁶.

Por esta via, posto que o vínculo entre o Estado e o território é, essencialmente, a consequência da configuração corporal dos indivíduos que o compõem, deparamo-nos, então, com a necessidade de compreendermos o conjunto de suas relações possíveis. Evidentemente, o Estado necessita do país à medida que os cidadãos têm necessidade dele; e do que a natureza particular dessa necessidade depende podemos tratar de deduzir acerca das particularidades de tal país. Por exemplo, imaginemos pessoas com corpos de espectros — pessoas com corpos qualificados de modo puramente visual, sem estrutura material. Então, o que esses

¹¹⁶ “[...] el hecho de que una formación estatal no llegue a sobrevivir al abandono de su *territorium* no prueba todavía que el Estado, en cuanto tal, esté vinculado necesariamente a un *territorium* determinado” (STEIN, 2005, pp. 612-613).

espectros exigiriam de sua esfera de domínio espacial seria, unicamente, magnitude e luminosidade suficientes para que sua aparência visível pudesse se despregar sem impedimentos. Pelo contrário, se pensamos em pessoas humanas, dotadas de corpos matérias — determinadas a extrair seus recursos vitais do mundo material —, deparamos com a necessidade de que o âmbito de autoridade do Estado possua certa consistência material. O Estado deve conter, em quantidade suficiente, os recursos materiais dos quais tem necessidade os indivíduos, ou deve possuir, pelo menos, tais que permitam a transformação nos recursos necessários. Justifica-se, então, o lugar da economia na estrutura do Estado.

No seu sentido originário, a economia é a organização encaminhada a satisfazer as necessidades do Estado, sendo que aí se manifesta a dependência recíproca entre o país e seus habitantes. Na concepção de Edith Stein, se as matérias primas de uma região não bastam para satisfazer as necessidades, então, resta abrirem diversos caminhos para remediar essa deficiência: a) Pode-se buscar meios para transformar as matérias existentes no país nos produtos necessários para o consumo humano. b) Pode-se adquirir novos países que contenham em quantidade suficiente as matérias que fazem falta. c) Pode-se importar de outros países os produtos de que se sente necessidade. Este caminho pode conduzir o Estado a uma dependência dificilmente compatível com a sua, sendo que o intercâmbio não se baseia em uma demanda recíproca. De fato, escolher um desses caminhos é um constrangimento que a natureza do país impõe aos seus habitantes. Expressando-nos com maior precisão: a condição do país determina de modo fundamental as orientações da atividade de seus habitantes. Na opinião de Edith Stein, qual dos diversos caminhos se escolha não dependerá da natureza do país, mas sim das disposições particulares dos homens. Para Edith Stein:

[...] A força física os disponibilizará para a conquista; a inteligência e a laboriosidade os disponibilizará para a exploração o mais racional possível dos produtos do país, e certa mobilidade de espírito e certo dom de adaptarem-se os impulsionarão ao comércio exterior. Outras particularidades, que temos considerado, todavia (como a situação costeira do país ou, em contraste com isso, o estar incomunicado com outros países), poderão contribuir para que se oriente a atividade em uma direção ou em outra, impulsando o desenvolvimento de um tipo ou de outro dentro do marco das possibilidades de desenvolvimento. No caso de que as condições da natureza sejam equivalentes, as qualidades pessoais serão as que constituam a diferença. Quanto a saber se estas dependem, por sua vez, do país, isto já é outra questão. Esta dependência não teria em todo caso a forma de uma motivação; não poderia tratar-se senão de uma relação de causalidade. Seria concebível que, por razão da constituição material do corpo — o qual, por sua

parte, está constituído por elementos tomados do mundo material no qual cresce —, se exerça uma influência sobre as disposições psíquicas dos homens [...] (STEIN, 2005, p. 614).¹¹⁷

Trata-se, em certo sentido, do caráter de ser “produto da natureza”. Quanto a saber se tal coisa sucede realmente, isso é algo que não poderia ser decidido senão depois de extensas investigações sobre as relações psicofísicas: umas investigações que não podemos empreendê-las aqui. Existe, ademais, a possibilidade de uma influência espiritual da natureza sobre as pessoas que vivem nela: em virtude do efeito que a paisagem, com tudo o que a caracteriza — ambiente de tristeza ou de encanto — exerce sobre a mentalidade da gente. Por exemplo, um país que, por sua natureza física, deveria estimular seus habitantes à máxima atividade, porque exige grandes esforços para retirar dele o necessário para o sustento; por seu caráter, exerça sobre eles uma influência inibidora que lhes impeça de constituir uma organização adequada, enquanto que um colonizador empreendedor colocaria em marcha, sem mais, tal organização (STEIN, 2005).

Para Edith Stein, a transformação do solo — por meio de irrigações, plantações, etc. —, assim como todas as demais instituições humanas encaminhadas ao aproveitamento das matérias existentes para a satisfação das necessidades, submete o país à influência de seus habitantes. De acordo com esta autora, é possível, então, que o país seja transformado até o ponto de que deixe de ser natureza pura. Por este motivo, a ciência que tem por objetivo o estudo dos países da terra — a geografia — não é em pleno sentido da palavra uma ciência natural. Pois, considera a terra, tal como a encontra previamente, como cenário do acontecer histórico e vê nela todas as pegadas que a história foi deixando. Por conseguinte, o território de um Estado não deve ser considerado — como, tampouco, a população do mesmo — como um fundamento natural. Na concepção de Edith Stein, os dois são objetualidades mistas nas quais participam a natureza e o espírito, e tão só uma visão

¹¹⁷ [...] La fuerza física los dispondrá para la conquista; la inteligencia y la laborosidad los dispondrá para la explotación lo más racional posible de los productos del país, y cierta movilidad de espíritu y cierto don de adaptarse los impulsarán al comercio exterior. Otras particularidades, que no hemos considerado todavía (como la situación costera del país o, en contraste con ello, el estar incomunicado con otros países) podrán contribuir a que se oriente la actividad en una dirección o en otra, e impulsarán el desarrollar un tipo o otro dentro del marco de las posibilidades de desarrollo. En el caso de que las condiciones de la naturaleza sean equivalentes, las cualidades personales serán las que constituyan la diferencia. En cuanto a saber si éstas dependen a su vez del país, eso es ya otra cuestión. Esta dependencia no tendría en todo caso la forma de una motivación; no podría tratarse sino de una relación de causalidad. Sería concebible que, por razón de la constitución material del cuerpo — el cual, por su parte, está constituido por elementos tomados del mundo material en el cual crece —, se ejerza una influencia sobre las disposiciones psíquicas de los hombres [...] (STEIN, 2005, p. 614).

abstrata pode desligar o que é devido à natureza e pode captá-lo mediante os métodos das ciências naturais (STEIN, 2005).

Por esta via, a economia forma parte dos âmbitos que o Estado, de acordo com as circunstâncias, pode organizar à sua maneira ou pode deixá-la à mercê da atividade dos indivíduos ou de associações privadas. Do ponto de vista de Edith Stein, para além de onde o Estado aparece como ator no desenvolvimento económico, então haverá que afirmar que o Estado configura, ele mesmo, o território, dentro dos limites que lhe impõem as circunstâncias naturais. Para esta autora, um país está submetido a múltiplas transformações quando diversos povos e diferentes Estados se sucedem na ocupação do território, do mesmo modo que um povo que ocupa sucessivamente vários territórios muda de carácter. Todavia, no caso de que a economia permaneça à mercê da iniciativa privada, o Estado conserva a prerrogativa de regulamentá-la; e ainda que o Estado não participe como sujeito na vida económica, sem dúvida, lhe imporá ou negará certas formas, legislando sobre a atividade económica (STEIN, 2005).

Evidentemente, sempre há um território que naturalmente pertence ao Estado, ainda nos casos nos quais este não seja, de direito ou de fato, seu proprietário. Partindo dessa harmonia preestabelecida, o Estado trate de apropriar-se deste território. Logo, a extensão desse território se mede pela amplitude das necessidades do Estado. Na opinião de Edith Stein, se um território — explorado ao máximo das possibilidades de transformação e utilização das matérias existentes — não basta para satisfazer as necessidades de seus habitantes, então haverá que pensar em ampliá-lo, se se quer evitar que o Estado venha a cair na servidão (Stein, 2005).

Nos escritos de Edith Stein, existe outro princípio a mais de delimitação: o que procede da individualidade geográfica. O mundo se subdivide em uma série de continentes e de países que constituem unidades fechadas em si mesmas. Para a autora, quando a fronteira de um Estado cruza e sobrepassa tal individualidade geográfica, então vemos que de um lado e de outro surge o desejo de restabelecer a unidade quebrada, ou de transformar a unidade natural em unidade nacional. Poderíamos perguntar, então, se a unidade geográfica coincide com o âmbito de necessidades fechado em si mesmo, isto é, unificado pela capacidade de satisfazer em todas as direções as necessidades de seus habitantes. No dizer de Edith Stein:

[...] Ainda que a individualidade geográfica não constitua uma unidade senão unicamente enquanto a seu aspecto exterior, sem ter em conta para nada as

necessidades humanas, essa individualidade seguiria sendo um motivo que desempenhara um papel na delimitação do território nacional; e sua ruptura representaria um fator de inquietude e um perigo para os Estados interessados. Temos aí uma situação análoga à importância do povo como fundamento do Estado. Um Estado pode abarcar várias individualidades geográficas, o mesmo que pode abarcar vários povos; e todos eles podem viver ali em paz. Porém, o Estado pode romper também a unidade de um povo ou a de um país; ao renunciar a seu fundamento natural, cria sempre “irredentismos”, e desta maneira suscita ameaças para sua própria existência (STEIN, 2005, p. 616).¹¹⁸

Por último, resta-nos dizer, então, que a unidade de um país e a unidade de um povo estão relacionadas entre si. Evidentemente, o caráter de um país influencia o caráter de seus habitantes. Sendo assim, cria-se um tipo pessoal que podemos designá-lo com o termo “raça”. Para Edith Stein, quando os representantes de um tipo racial vivem em comunidade, e quando essa comunidade é o suficientemente extensa para encontrar-se ativa como personalidade cultural criativa, então teremos um povo nascido do solo do país. Mas, nada exige que cada unidade territorial seja portadora de um povo. Existem indivíduos ou sujeitos geográficos de diferentes dimensões. As menores não oferecem espaço suficiente para a comunidade tão extensa como é um povo. A comunidade que cresce em seu solo só é a “tribo”, e se necessita de várias tribos para constituir, eventualmente por fusão, a unidade de um povo. Por outra parte, existem indivíduos geográficos — subdivididos em uma série de indivíduos parciais — que são tão extensos, que vários povos podem desenvolver-se nelas. Existe, então, uma unidade que reúne esses povos; uma unidade que, enquanto se trate da unidade de um tipo, cai por terra o conceito de raça. Não obstante, se se forma uma comunidade espiritual que abarca as comunidades mais estreitas, então poderemos falar de uma esfera cultural fundamentada na unidade racial. Por princípio, a esfera cultural pode ultrapassar os limites da unidade da raça, por mais extensa que seja (STEIN, 2005).

3.5 ESTADO: PESSOA JURÍDICA

¹¹⁸ [...] Aunque la individualidad geográfica no constituya una unidad sino únicamente en cuanto a su aspecto exterior, sin tener en cuenta para nada las necesidades humanas, esa individualidad seguiría siendo un motivo que desempeñara un papel en la delimitación del territorio nacional; y su ruptura representaría un factor de inquietud y un peligro para los Estados interesados. Tenemos ahí una situación análoga a la importancia del pueblo como fundamento del Estado. Un Estado puede abarcar varias individualidades geográficas, o mismo que puede abarcar varios pueblos; y todos ellos pueden vivir allí en paz. Pero el Estado puede romper también la unidad de un pueblo o la de un país; al renunciar a su fundamento natural, crea siempre “irredentismos”, y de esta manera suscita amenazas para su propia existencia (STEIN, 2005, p. 616).

Na estrutura do Estado, a soberania desempenha um papel análogo ao da liberdade na estrutura da pessoa individual. Para Edith Stein, uma pessoa é livre na medida em que realiza atos espontâneos e em que ela governa a si mesma. Isto significa dizer, então, que esta liberdade é inseparável da personalidade. No mesmo sentido, a soberania é liberdade, com uma só diferença de que o que se governa a si mesmo é aqui um todo social, e cujos atos são modificados em consequência. Para esta autora, quando um Estado é privado de sua soberania e é submetido às disposições e ordens de outro Estado, então perde seu caráter de Estado, do mesmo modo que um indivíduo que, privado de sua espontaneidade, é acorrentado à vontade de outro, perde sua personalidade (STEIN, 2005).

Nos escritos de Edith Stein, o paralelismo entre liberdade pessoal e soberania estatal permite compreender porque existe a inclinação a considerar perfeitamente ao Estado — e não ao povo — como pessoa. Na concepção de Edith Stein, o povo — de acordo com sua consistência essencial — é uma comunidade de pessoas e pode realizar atos livres. Não obstante, a liberdade, que especifica da liberdade, não desempenha aqui o mesmo papel constitutivo que lá. Para esta autora, a vida de um povo se desenvolve, em grande parte, na forma de tomada de posições e de ações impulsivas. A vida do Estado está incluída plenamente no âmbito da liberdade; realiza-se exaustivamente em atos livres. Para além de onde nos encontramos com o Estado, ele se apresenta para nós sempre em atos livres, e por este mesmo fato se apresenta para nós como uma unidade acumulada; do mesmo modo que a pessoa individual testemunha melhor a originalidade da unidade pessoal por seu querer e seu atuar e por qualquer outro comportamento no qual manifeste seu império sobre si mesma, que quando se abandona a circunstâncias, a tendências, a reações, etc., que com muita frequência correm perigo de ser díspares e divergentes (STEIN, 2005).

Isto é de suma importância para o presente estudo porque revela a impossibilidade de encerrar o Estado em si mesmo e a necessidade de lhe reconhecer um fundamento diferente dele mesmo. Na concepção de Edith Stein, assim como uma pessoa individual não pode exclusivamente querer e atuar — porque é necessário que receba impulsos para isto — do mesmo modo os atos do Estado não são concebíveis sem a atividade complexa da vida social que lhe dá conteúdo e orientação. Evidentemente, a estrutura particular dos atos livres, que os vincula de modo indissolúvel com a individualidade e, por outra parte, a originalidade da vida estatal, que consiste em uma série de atos livres, permitem compreender que o

Estado exige ter uma única cabeça. Sendo assim, cada ato livre — tanto a decisão voluntária como a ação que executa — necessita um impulso, um *fiat*. Isto é sempre assunto de uma pessoa individual. Do mesmo modo, toda ação estatal deve ser introduzida por uma pessoa individual. Para Edith Stein:

[...] Jellinek distingue entre monarquia e república segundo o critério seguinte, a saber: se a vontade estatal é a de “uma pessoa precisa, individual, visível e viva”, ou se essa vontade “se manifesta mais bem como a vontade de um colégio que não possui mais que realidade jurídica” [...] (STEIN, 2005, p. 572).¹¹⁹

Na república ou na monarquia, cada ação estatal requer uma pessoa individual que a acione. Por ser assim, não se faz necessário — como acontece na monarquia — que seja sempre a mesma pessoa aquela na qual todas as funções estatais tenham seu ponto de partida e, por este mesmo fato, essa pessoa seja seu ponto de convergência. Para Edith Stein, esta concentração em uma só mão não tem mais que uma significação simbólica. Por princípio, podem ser várias pessoas as que assumam, para diversas funções, o papel de ser ponto de partida. Mas, isso não poderá nunca fazê-lo uma corporação (STEIN, 2005).

Evidentemente, as decisões podem ser adotadas por uma corporação. E além de onde todas as funções estatais dependem das decisões de uma corporação constituída, esta poderá ter competência de governo do Estado e poderemos falar de uma cúpula colegial. Inclusive a execução das ações decididas pode ser coletiva, o qual pode levar consigo a distribuição das funções entre diferentes membros do colégio governamental, e eventualmente entre uma série de órgãos subordinados. Mas, ademais do fato de que cada um inicia sua parte da atividade comum mediante seu próprio *fiat*, o conjunto da ação deverá ser posto em marcha por um indivíduo. Pouco importa, então, que isso se faça por iniciativa própria da personalidade dirigente ou que, em cada caso particular, designe-se alguém como órgão de execução, ou também que, para cada função estatal, se tenha determinado de uma vez por todas quem deva tomar a iniciativa (STEIN, 2005).

Para Edith Stein, faz-se necessário, então, indagarmos se a separação entre formação da vontade psicológica e formação da vontade jurídica — e, conseqüentemente, entre pessoa psicológica e física, por um lado, e pessoa jurídica,

¹¹⁹ [...] Jellinek distingue entre monarquía y república según el criterio siguiente, a saber: si la voluntad estatal es la de “una persona precisa, individual, visible y viva”, o se esa voluntad “se manifiesta más bien como la voluntad de un colegio que no posee más que realidad jurídica” [...] (STEIN, 2005, p. 572).

por outro lado — tem um sentido realizável. Evidentemente, um ato comunitário de vontade se distingue de um ato individual. Aquele não é possível senão graças à convergência de atos individuais da vontade. Não obstante, precisamente por isso não se pode falar de que lhe corresponda uma realidade menor que a estes últimos, e de que não seja um fato psicológico, enquanto que os atos individuais o sejam. Sem dúvida, há um sentido possível que pode associar-se à expressão realidade jurídica; a saber, o ser peculiar de objetualidades jurídicas que procedem de atos com efeitos legais — tais como uma pretensão, uma obrigação, um contrato — e validez do direito positivo (STEIN, 2005).

De fato, este ser deve ser distinguido absolutamente do ser dos atos que procedem dele, e, jamais, do ser dos atos que eventualmente se realizam segundo o direito vigente. Por “vontade juridicamente formada” não podemos conceber outra coisa que um ato de vontade efetuado segundo uma forma jurídica prescrita — por exemplo, o escrutínio de uma Câmara cujo modo de proceder esteja previsto pela Constituição. Semelhante ato de vontade deve considerar-se como uma realidade psíquica, igual que outro ato que não seja regido em seu transcurso por normas prescritas (STEIN, 2005).

Pois bem, a estrutura dos atos permite compreender que há normas que podem influenciar no seu desenvolvimento. Isto não acontece só nos atos corporativos, senão que acontece já nos atos individuais, e por isto mesmo se encontra também nestes últimos. Uma pessoa pode obrigar-se a si mesma a não adotar uma decisão sem reflexão, isto é, sem estimar as razões que estejam a favor e em conta. E, a causa deste propósito, quando chega o momento de decidir-se, um se entrega a uma reflexão que venha fundamentar a decisão. Semelhante disciplina não é possível senão dentro de um espaço de liberdade. Um pode rechaçar deliberadamente o gozo e a pena, a esperança e o temor, etc., que surgem no interior de um mesmo — porque esse rechaço permanece dentro da esfera da liberdade — um pode também propor algo em vinculação normativa com esses sentimentos, mas não é possível prescrever o transcurso positivo dos sentimentos. Pelo contrário, as ações as podem encaminhar um de tal ou qual modo, de acordo com sua aprovação e, portanto, segundo um plano fixo. E posto que isto é vale para os atos individuais, os atos corporativos que aqueles contribuem a promover podem ser reduzidos a uma forma física (STEIN, 2005).

De acordo com o exposto, podemos distinguir, evidentemente, entre processos voluntários ingênuos e a outros processos que de algum modo estão relacionados. Nas palavras de Edith Stein:

Enquanto a saber se tem sentido atribuir uma “realidade jurídica” própria a estes atos de vontade racionalizados, só poderemos responder a esta pergunta em relação com a questão acerca da “pessoa jurídica”. Referindo-se à obra de Gerber, *Grundzüge des Staatsrechts*, vemos que Bernatzik é o primeiro a elucidar esta questão neste sentido; escreve assim, a propósito da “pessoa jurídica”: “Desde então nos parece que este conceito coincide com o conceito de *capacidade jurídica*, isto é, com a capacidade de ser o portador de um *direito subjetivo*” (STEIN, 2005, p. 574).¹²⁰

Mas, que é um direito subjetivo? Que significa ser portador de tal direito? Do ponto de vista de Edith Stein: “[...] Minha condição de ser proprietário de uma fortuna me dá o direito de utilizá-la segundo meu bel prazer [...]” (STEIN, 2005, p. 574).¹²¹ Tal direito não é nem uma realidade existente em si, como são os direitos que, em seu conjunto, constituem o conteúdo do direito puro, nem são, tampouco, uma disposição em vigor, do tipo das disposições estabelecidas pelo direito positivo. Por conseguinte, pode haver também direito em um terceiro sentido. Para designá-lo, Edith Stein recorre ao termo “direito subjetivo”, porque é, por sua mesma natureza, o direito de um “sujeito”. Mas, por que razão Edith Stein o designa também como direito? Pela razão de que, em princípio, deve sua existência a um direito objetivo, isto é, a uma realidade de direito puro, ou a uma disposição de direito positivo. Nos escritos de Edith Stein, tal direito forma parte daquelas entidades jurídicas específicas que constituem o material tanto das puras relações de direito como das disposições de direito positivo. Se comentarmos os “direitos naturais do homem”, esta expressão não poderá significar senão que: é, *a priori*, justo que as pessoas humanas disfrutem de certos direitos subjetivos (STEIN, 2005).

No que diz respeito ao significado do direito subjetivo, diz Edith Stein que podemos precisar agora que um sujeito está capacitado — por um comportamento do direito ou por uma disposição legal — para realizar certos atos, ou que está delimitada

¹²⁰ En cuanto a saber si tiene sentido atribuir una “realidad jurídica” propia a esos actos de voluntad racionalizados, sólo podremos responder a esta pregunta en relación con la cuestión acerca de la “persona jurídica”. Refiriéndose a la obra de Gerber, *Grundzüge des Staatsrechts*, vemos que Bernatzik es el primero en dilucidar esta cuestión en este sentido; escribe así, a propósito de la “persona jurídica”: “Desde entonces, nos parece que este concepto coincide con el concepto de *capacidad jurídica*, es decir, con la capacidad de ser el portador de un *derecho subjetivo*” (STEIN, 2005, p. 574).

¹²¹ “[...] Mi condición de ser propietario de una fortuna me da el derecho de utilizarla según mi beneplácito [...]” (STEIN, 2005, p. 574).

assim uma esfera de atos a propósito dos quais se declara que é justo que os realize o sujeito capacitado para realizá-los. Do ponto de vista de Edith Stein, o sujeito é capaz de tais atos independentemente de todo direito vigente ou existente. Não obstante, tão só por razão de um direito objetivo ele se acha em direito de realizá-los, e estes atos constituem o conteúdo de um direito subjetivo. Evidentemente, a pessoa a quem se reconhece um direito subjetivo adquire com isso uma dignidade nova. Tal pessoa penetra no âmbito da específica objetualidade jurídica, e neste sentido se lhe pode reconhecer uma realidade jurídica particular. Para esta autora, na medida em que certas pessoas — ou associação de pessoas — formam sua vontade de acordo com normas jurídicas prescritas, poderemos falar, significativamente, de uma vontade jurídica (STEIN, 2005).

No que tange às pessoas que podem ser consideradas possuidoras dos direitos subjetivos, Edith Stein considera como tais, em princípio, os indivíduos — a quem a terminologia jurídica denomina “pessoas físicas”. Na medida em que — na condição de sujeitos livres — são capazes de realizar atos, terá sentido reconhecer-lhes o direito de fazê-los. Pela mesma razão, é compreensível que as associações de pessoas possam disfrutar de direitos subjetivos. Não obstante, deparamo-nos com os seguintes questionamentos de Edith Stein: o que acontece quando uma pessoa é incapaz de agir por si mesmo? Que sentido tem o direito positivo reconhecer direitos subjetivos a crianças que não tenham chegado à idade de discernimento, a doentes mentais e, inclusive, a formações inanimadas como no caso de uma instituição? Na opinião de Edith Stein, trata-se aqui de um âmbito de atos e, por isso, todo direito subjetivo só tem sentido em relação a pessoas capazes de realizá-los. Mas, não é necessário que as pessoas a quem incumbam realizá-los sejam, concomitantemente, os possuidores do correspondente direito. Para esta autora, é possível que não estão autorizadas para isso “em nome” de quem possui esse direito (STEIN, 2005).

Na concepção de Edith Stein, o fenômeno de representação é o fundamento da capacidade jurídica das formações não-pessoais. Estas podem estar dotadas de direitos na medida em que seja possível a outras pessoas o que se faça cargo de proteger o direito delas. A representação mesma é uma relação jurídica que deve fundamentar-se em um direito objetivo. Uma pessoa capaz de realizar atos de alcance jurídico pode eleger para si um representante a quem ela confie a salvaguarda de um ou de todos seus direitos. Para esta autora, essa pessoa não se desprende, com isso, de seus direitos, se não que confia unicamente a outra pessoa

a execução dos atos correspondentes. Por outra parte, a outra pessoa, ao aceitar esse ofício de representante, compromete-se a executar, dado o caso concreto, aqueles atos; e daí nasce para o representado o direito e exigir que o representante o faça assim e o direito a que tais atos sejam reconhecidos como legítimos. Finalmente, o representante executa os atos “em nome” do representado ou este os realiza “por meio daquele” (STEIN, 2005).

Se o possuidor do direito é uma formação social não-pessoal, então a transferência da representação deve ser feita de outro modo. Também, neste caso, o possuidor do direito pode pretender uma representação. Não obstante, ele não é mais capaz de apresentar por si mesmo essa exigência de fazer que se representem seus demais direitos. No caso concreto, é tributário de uma pessoa que o faça em seu nome. Porém, cada ato realizado em seu nome por uma pessoa que o represente deve ser considerado como realizado por ele, ainda que por mediação dessa outra pessoa. Por esta via, formações não pessoais se convertem nos sujeitos possíveis de atos. Mas, como se chega à possessão de um direito subjetivo? Para Edith Stein, em virtude do direito puro ou do direito positivo. Por exemplo, de acordo com o direito puro está claro que a promessa cria uma pretensão, e ademais o direito do pretendente a fazê-la valer. Este direito pode permanecer assegurado por um direito positivo; e o direito positivo pode conferir também direitos que não existem em virtude do direito puro: entre eles se encontram, por exemplo, o direito do pai ao usufruto da fortuna dos filhos. Não obstante, em todo caso, cada direito subjetivo pressupõe um ato jurídico que o produz (STEIN, 2005).

Para Edith Stein, o sujeito do ato jurídico eficaz e o possuidor de direitos podem ser, em princípio, a mesma pessoa. Isto acontece quando uma pessoa se concede a si mesma o direito (subjetivo) de fixar o direito (positivo). Então, ela mesma realiza o ato juridicamente eficaz pelo qual ela se converte em possuidora do direito subjetivo. Não obstante, realiza-o em seu próprio nome? Evidentemente, não é isso o que sucede. Suponhamos que um pai reclama para si mesmo o direito a tutelar os direitos de seus filhos: o faz em nome do direito objetivo (do positivo ou de um real ou supostamente puro comportamento de direito). Então, a ordem jurídica em vigor ou existente é a entidade não-pessoal em nome da qual esse ato há sido realizado. E assim sucede cada vez que uma pessoa se arroga um poder de dar ordens, sem negar simultaneamente a existência de um direito independente dele e que cria para ele obrigações (STEIN, 2005).

Por conseguinte, permanece só por examinar o caso no qual essa limitação não proceda já, o caso em que nenhum poder legislativo superior seja já reconhecido — o que acontece com o poder estatal soberano que se autoconstitui. Não obstante, atua assim o sujeito que reivindica para si mesmo o direito de legislar sem vinculação com outra instância, em seu próprio nome? Na opinião de Edith Stein, não. Neste ato de autoposição do poder estatal, sua esfera de domínio permanece concomitantemente, limitada e o estado permanece constituído. Podemos dizer, então, que situar-se a si mesmo como poder estatal significa: situar-se como representante do Estado e trata-se de um ato que se realiza em nome do Estado. Sendo assim — o Estado, uma formação social não-pessoal —, é o sujeito ao qual remetem todos os direitos subjetivos, na medida em que estes têm no direito positivo sua fonte suprema (STEIN, 2005).

Partindo dessa análise do direito subjetivo, Edith Stein trata de averiguar o sentido do que se pretendia expressar quando se falava de “pessoa jurídica”. Podemos dizer, seguramente, que se queria designar com isso os portadores de direito subjetivo. Evidentemente, a distinção entre pessoa física e pessoa jurídica procede do fato de que formações sociais ou entidade não-pessoais podem ser portadoras de direitos, ainda que esta distinção — na forma corrente — não entra em nossa argumentação. A aplicação do termo “pessoa” a tudo que é portador de direitos significa uma ampliação deste conceito, ultrapassando o âmbito do que é uma pessoa no sentido *stricto* da palavra. Esta ampliação do sentido pode justificar-se dizendo que todos os possuidores de direitos que não são pessoas reais têm de algum modo seu fundamento em pessoas reais e que ao estarem assim fundamentadas compartilham com estas últimas à capacidade de realizar atos livres. Edith Stein aceita, pois, o termo com as reservas necessárias (STEIN, 2005).

Nos escritos de Edith Stein, a distinção entre pessoa física e pessoa jurídica é equivocada quando se quer excluir do âmbito das pessoas jurídicas das pessoas físicas, isto é, as pessoas individuais, que são propriamente pessoas no sentido pleno da palavra. Justifica-se, então, a distinção na medida em que tantas as pessoas individuais como as formações não-pessoais às quais nos referimos não têm *de por si* senão a *capacidade* de vir a ser pessoas jurídicas, mas não chegam a sê-las efetivamente senão uma vez que estão dotadas de direitos subjetivos (STEIN, 2005).

No dizer de Edith Stein:

[...] Se Bernatzik se nega a reconhecer a capacidade dos atos livres como critério de delimitação do âmbito das pessoas jurídicas, nós lhe seguimos. A capacidade de querer — compreendida em sua necessária ampliação como capacidade de realizar atos livres — faz possível unicamente a aquisição da personalidade jurídica, porém não garante, *todavía*, sua possessão. Por outra parte — como capacidade para realizar atos *um mesmo* —, não é, em absoluto, uma *condicion sine qua non* para a possessão de direitos [...] (STEIN, 2005, p. 578).¹²²

Evidentemente, o acordo com respeito à crítica não significa, sem mais, uma aceitação por parte de Edith Stein da teoria que Bernatzik que contrapõe ao “dogma da vontade”. De acordo com o exposto, a unidade da pessoa jurídica estaria delimitada por uma finalidade ou também por um sistema de finalidades, a cujo serviços estariam certos direitos. Pensando deste modo, o sujeito de direito o portador de todo objetivo humano, que a ordem jurídica em vigor reconhece como fim em si mesmo ao conferir poder jurídica à vontade necessária para sua realização. O conceito de direito subjetivo, tal como o temos circunscrito, não apresenta vinculo algum com ideia de finalidade. Na opinião de Edith Stein, o direito permite realizar certos atos. Não obstante, enquanto a saber se estes atos têm ou não um objetivo determinado, isso não é de importância capital, e a ordem jurídica dominante poderia conferir direitos sem preocupar-se por isso, ainda que ordinariamente o faça, de que o motivo para a concessão de um direito se ache no reconhecimento de um fim até o qual se tende (STEIN, 2005).

Na visão de Edith Stein, nada exige que delimitemos a unidade da pessoa jurídica mediante um fim ou um sistema de fins, porque aquele a quem a atribuição dos direitos jurídicos confere qualidade de pessoa tem já uma unidade própria e, portanto, é capaz por si mesmo de realizar a unidade de direitos muito diversos e eventualmente sem relação um com os outros. Isto é evidente enquanto se refere às pessoas individuais, e a que haver caído na trapa de definições verbais vazias para não ver que na personalidade significa toda uma consistência de sentido independente da esfera jurídica e que a precede e a condiciona. Porém, ainda as formações não-pessoais às que considera como possuidoras de direito têm, em geral,

¹²² [...] Si Bernatzik se niega a reconocer la capacidad de los actos libres como criterio de delimitación del ámbito de las personas jurídicas, nosotros le seguimos. La capacidad de querer — comprendida en su necesaria ampliación como capacidad de realizar actos libres — hace posible únicamente la adquisición de la personalidad jurídica, pero no garantiza *todavía* su posesión. Por otra parte — como capacidad para realizar actos *uno mismo* —, no es en absoluto una *condicion sine qua non* para la posesión de derechos [...] (STEIN, 2005, p. 578).

sua unidade totalmente independente de um fim ao que estivera submetida a aquisição de direitos (STEIN, 2005).

Por exemplo, quando se poderia dizer que uma família constitui uma unidade por razão de um fim, e que os direitos que lhes correspondem enquanto unidade, e aos que devem seu caráter de pessoa jurídica estejam em função desses fins que seriam fundamentos de sua unidade. Existem “associações criadas com um fim”, isto é, associações nas quais se agrupam pessoas com miras unicamente a um fim, e que não reivindicam nem obtêm direitos senão em função desse fim. É possível, ademais, a título de um caso particular, que pessoas jurídicas sejam criações *ad hoc* do poder, o qual estabelece e confere o direito com vistas a um determinado fim, e que, portanto essas pessoas jurídicas devam sua existência e sua unidade a esse fim e aos direitos de que ela desfruta em ordem ao mesmo. Por exemplo, quando se convoca um jurado, então o ato constituinte que capacita uma série de pessoas para realizar coletivamente certos atos determinados cria uma unidade que não existia anteriormente. Nos nossos dias, discute-se muito, certamente, para saber se as autoridades, que com frequência correspondem a esta categoria devam considerar-se como pessoas jurídicas (STEIN, 2005).

Bernatzik pensa que, além disso, não se trata mais de que uma comum obrigação jurídica, a categoria de pessoa jurídica apenas teria sentido; não se encontra neste caso nem a possibilidade de uma vontade exercida em comum, nem a unidade de um fim comum, senão tão só uma comum associação de vontade. Para Edith Stein, nem o fator da vontade nem o da finalidade são constitutivos da pessoa jurídica, senão que unicamente o direito subjetivo tem este efeito. Pois bem, neste ponto as coisas se encadeiam assombrosamente: não pode haver obrigação jurídica se que esteja associada constitutivamente com ela uma autorização. Esta ideia se revela nos escritos de Edith Stein em diversas ocasiões, sem que se haja formulado um princípio geral. Percebemos, por exemplo, que à obrigação que se faz ao representante de uma pessoa de defender os direitos de outra pessoa lhe corresponde o direito ao reconhecimento de que ele está atuando em nome da pessoa a quem representa, e lhe corresponde também sua pretensão de ver que estes atos sejam reconhecidos como emanados da pessoa representada. Do mesmo modo aos deveres dos cidadãos lhes correspondem o direito de serem reconhecidos como cidadãos, e a cada obrigação comum de uma quantidade de pessoas lhe corresponde uma autorização comum (STEIN, 2005).

Por último, resta-nos dizer, então, que se não compreende nos escritos de Edith Stein a diferença entre personalidade autêntica e pessoa jurídica, relutar-se-á a reconhecer que, por consequência, ademais do Estado, as autoridades que o representa e inclusive o cidadão podem ser considerados pessoas jurídicas. Para Edith Stein, o que confunde a pessoa jurídica e à pessoa real (individual), assombrar-se-á de que seja possível que uma pessoa possa compreender em si mesma uma pluralidade de pessoas. Pelo contrário, não encontramos dificuldade em admitir uma série de pessoas individuais e uma unidade fundamentada nessa multiplicidade de pessoas individuais possa ser, cada uma delas, portadora de direitos — na forma de atos que as pessoas individuais realizam em parte elas mesmas, em parte em nome de toda corporação. Podemos dizer ainda que inclusive não só é possível senão que ademais, é necessário que toda pessoa que exerça direitos em nome de uma pessoa jurídica seja, ela mesma, portadora de um direito próprio e, portanto, seja ela mesma uma pessoa jurídica (STEIN, 2005).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E eis que estavas dentro de mim e eu fora, e aí te procurava, e eu, sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu não estava contigo. Retinha-me longe de ti aquelas coisas que não seriam, se em ti não fossem. Chamaste, e clamaste, e rompestes a minha surdez; brilhaste, cintilaste, e afastaste a minha cegueira; exalaste o teu perfume, e eu respirei e suspiro por ti; saboreei-te, e tenho fome e sede; tocaste-me no desejo da tua paz (AGOSTINHO, **Confissões**, Livro X, 38).

Nos nossos dias, a teologia não pode ser constituída sem a devida apreensão do que vem a ser o ser finito: a pessoa humana — o eu consciente e livre — um ser — criado, que não é o fundamento de si mesmo — que possui um corpo (*Leib*), uma psique (*Seele*) e um espírito (*Geist*). Por vias da Teologia-Sistemático-Pastoral — e suas interfaces com a Psicologia —, o estudo das relações entre teologia e sociedade nos reconduziram ao *ser eterno*: Deus — um *mysterium tremendum* —, o autor e a imagem primitiva de todo *ser finito* —, que se disse: “[...] Eu sou aquele que é [...]” (Ex 3, 14).¹²³ Nas palavras de Edith Stein: “[...] Parece-me muito significativo que não encontremos aqui a expressão precedente da maneira seguinte: ‘Eu sou o ser’ ou ‘Eu sou o ente’, senão ‘Eu sou o que sou’ [...]” (Stein, 1996, p. 359).¹²⁴ Nos escritos de Edith Stein, vimos que se a interpretação agostiniana é justa, pode-se interpretar a expressão precedente do seguinte modo: Aquele cujo nome é “Eu sou” é o ser em pessoa, e mais do que isto: em Três pessoas — a Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo (STEIN, 1996).

Por sua própria essência, a pessoa humana enquanto é espírito sai de si mesmo com sua “vida espiritual” e entra em um mundo que se abre a ela, sem perder nada de si mesmo. Exala não só sua essência — como todo produto real — de um modo espiritual, expressando-se ela mesma em seus atos inconscientes, senão que atua pessoal e espiritualmente. Evidentemente, a psique humana enquanto espírito eleva-se em sua vida espiritual acima de si mesma. Mas, o espírito humano está condicionado pelo que lhe é superior e inferior: está imerso em um produto material

¹²³ Na opinião de Edith Stein, as palavras hebreias *Ah'jäh*, *asché* *äh'jah* são traduzidas e interpretadas de maneira muito diferente: Eu sou o que sou, eu serei o que serei, eu serei o que sou. Edith Stein se atém à concepção agostiniana de acordo com a qual Deus expressa no “Eu sou” seu próprio nome (STEIN, 1996).

¹²⁴ “[...] Me parece muy significativo que no encontremos aquí la expresión precedente de la manera siguiente: ‘Yo soy *el ser*’ o ‘Yo soy *el ente*’, sino ‘Yo soy *el que soy*’ [...]” (STEIN, 1996, p. 359).

que o anima e forma em vista de seu modo corporal (*Leibgestalt*). Para Edith Stein, a pessoa humana é levada e abarcada por isto. Sua vida espiritual se eleva de um fundo obscuro, sobe como uma chama de círio brilhante, mas nutrida por uma matéria que não brilha; e ela brilha sem ser absolutamente luz: o espírito humano é visível para si mesmo, mas não é de todo transparente. Pode iluminar outra coisa sem atravessá-la por completo (STEIN, 1996).

Por sua própria luz interior, o espírito conhece sua vida presente e, em grande parte, o que foi antes de sua vida presente, mas o passado comporta lacunas e o por vir não pode ser previsto com probabilidade segura, senão parcialmente: em grande parte é incerto e indeterminado, ainda que seja perceptível nesta incerteza e indeterminação. Evidentemente, sua origem e meta são absolutamente inacessíveis; e a vida imediata e certa do momento presente é o cumprimento fugitivo de um instante que cai rapidamente, escapando-nos ligeiramente por completo. Na concepção de Edith Stein, toda vida consciente não abarca nosso ser. Parece-se com uma superfície iluminada por cima de uma profundidade sombria, que se manifesta através desta superfície (STEIN, 1996).

No que diz respeito à questão do Estado, se quisermos compreender o ser pessoa humana: corpo-psique-espírito, o caminho que se oferta aos nossos pés é penetrarmos nesta profundidade sombria. Na perspectiva steiniana, podemos distinguir duas áreas nas quais o espírito humano penetra em sua vida desperta e consciente: o mundo exterior e o mundo interior. Para além destas duas áreas há caminhos que conduzem a uma área mais elevada: a do ser divino (STEIN, 1996).

Em vista do exposto, evidenciamos que a existência humana é um processo de desenvolvimento. No fenômeno da acontecência humana, sua fase embrionária começa desde o instante que o óvulo fecundado palpita de algum modo e faz saber de si no crescimento e na progressiva estruturação dos membros. Magistralmente, mostra-nos Edith Stein que o indivíduo não é primeiro vegetal, logo animal e depois homem, senão que é homem desde o primeiro instante de sua existência — intra-uterina —, por mais que o especificamente humano não se faça visível até que alcance um certo estado de desenvolvimento. Podemos dizer, então, que a alma espiritual existe desde o primeiro momento da existência humana, se bem que nessa primeira fase ainda não se tenha despregado em atos uma vida pessoal-espiritual (STEIN, 1996).

Nos escritos de Edith Stein, a unidade da pessoa humana é uma questão fundamental: toda correta compreensão do ser finito parte da compreensão de seu ser como ser único. Não se trata, então, de uma alma que vive em um corpo, senão de uma unidade: corpo-mente-espírito. Evidentemente, só a partir desta unidade podemos compreender corretamente cada um dos estratos ou componentes do ser humano. Estes elementos constitutivos são os que definem a natureza da pessoa humana, um ser que, concomitantemente, revela-se espiritual e material, e mais ainda: que se encontra como ponto de união entre as duas dimensões. Por este motivo, a pessoa humana unificada é uma pessoa espiritual que está em uma livre posição não só frente a seu corpo, senão também frente a sua alma. No período fenomenológico (1916 — 1923), especificamente em seu primeiro escrito — intitulado **Sobre o Problema da Empatia** (1917) —, Edith Stein já se mostra preocupada com a questão da unidade da pessoa humana (STEIN, 2005).

Por conseguinte, no período pedagógico-tomista (1922 — 1938), a esta unidade — perceptível no plano experiencial-fenomenológico — se adiciona outros elementos de caráter teológico que a ratificam. Na sua obra principal deste período, a saber: **Ser Finito e Ser Eterno**: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser, a unidade se revela como algo essencial à pessoa humana, como o elemento que ajuda a compreender depois o particular de cada componente: a essência do homem enquanto tal pertence à dupla natureza: ser uma pessoa espiritual e ser informado corporalmente. Enquanto espírito, a essência forma parte do mesmo gênero do ente que todos os espíritos criados. Enquanto informada orgânica-corporal-psiquicamente, forma parte do gênero dos seres vivos. Posto que o ser espiritual e o ser orgânico-material-psíquico não se apresentam nela separados e justapostos — senão que são um —, por conseguinte, é mais justo falarmos de um gênero particular. Nesta dissertação, vimos que Edith Stein amplia a compreensão dessa unidade ao âmbito teológico e cristológico-eclesial, da redenção em Cristo e da unidade eclesial enquanto Corpo de Cristo (STEIN, 1996).

Por esta via, Edith Stein aprofunda a compreensão da dimensão trinitária da pessoa humana enquanto corpo, mente e espírito. Para Edith Stein, a pessoa humana mais do que corpo (*Körper*) se define como corporeidade: como um corpo que se vive como experiência da unidade pessoal (*Leib*). Por ser assim, sua vida não se reduz meramente ao instinto ou às reações sensoriais, senão que também se experimenta e vive como fundamento de sua vida espiritual. Evidentemente, esta

concepção implica uma revalorização da corporeidade ou do corpo para a vida espiritual, que na pessoa humana não se pode dar sem esta dimensão. Por isso, o corpo é para a pessoa humana fonte e expressão de sua vida espiritual. A vida física e sensível da pessoa humana está formada de um modo pessoal e se converte em uma parte da pessoa. Sem dúvida, não cessa jamais de ser um fundo obscuro. A tarefa da unidade espiritual livre consiste em iluminá-lo mais e mais, e em formá-lo de um modo mais pessoal durante toda vida (STEIN, 1996).

Na concepção de Edith Stein, a pessoa humana não é um ser que tem uma alma, senão que visto em sua unidade estrutural é alma. Evidentemente, a dimensão da alma desempenha um papel primordial na constituição da pessoa: porque a pessoa se configura desde dentro, desde essa forma interior ou alma vital que é a fonte de sua vida. Para Edith Stein, a alma é criada diretamente pela mão de Deus, mas não como um ser em si, senão ligada a um corpo ao qual dá forma: por isso a alma humana não só é um intermediário entre o espírito e a matéria, senão que é também uma criatura espiritual, não só uma feitura ou formação do espírito, senão também um espírito configurante. Mas, de nenhum modo deixa de ser um intermediário e um passo; porque enquanto forma do corpo se insere no espaço do mesmo modo que as formas inferiores, pois sua espiritualidade mesma leva em si as pegadas de sua atadura com a matéria; em fim, por ser um fundamento escondido, de onde ascende a vida espiritual. Podemos dizer, então, que o ser forma de corpo caracteriza seu papel dentro da unidade da pessoa humana, que consiste fundamentalmente em preencher-lhe de sentido e vida, favorecendo o desenvolvimento de sua vida espiritual (STEIN, 1996).

Evidentemente, este desenvolvimento consiste principalmente em que a alma chegue ao conhecimento e possessão de seu ser, que alcance seu centro mais profundo de onde encontra o lugar de sua liberdade e de sua união com Deus, de onde se sente como em sua própria casa: no interior é onde a essência da alma estoura para dentro. Quando o eu vivo — no fundo de seu ser, de onde ele está totalmente em casa e a ela pertence —, adivinha, então, algo do sentido de seu ser, experimenta sua força concentrada neste ponto antes de sua participação em forças individuais. Para Edith Stein, e se vive desta interioridade, então, vive uma vida plena e alcança acima de seu ser. Os elementos recebidos do exterior e que entram até aqui, permanece não só posse a títulos de recordações, senão que se transformam “em carne e sangue”. Sendo assim, pode converter-se ela em uma fonte dinâmica

dispensadora de vida. Nos escritos de Edith Stein, a dimensão espiritual é própria e exclusiva dos seres pessoais. Por isto, na pessoa humana, é elemento constitutivo e qualificador, tanto de seu ser unitário como de sua dimensão anímica. O que diferencia a alma da pessoa humana do resto das criaturas é sua dimensão espiritual. O espírito da pessoa humana é o que lhe torna capaz de sair de si, de abrir-se. É, concomitantemente, seu sentido e vida (STEIN, 1996).

Não podemos deixar de assinalar que muito ligado a esta concepção de pessoa humana aparece o discurso sobre o “eu”, que sempre esteve presente nos escritos de Edith Stein. Evidentemente, o tema do “eu” é de fundamental importância para a compreensão de sua doutrina antropológica. **Ser Finito e Ser Eterno**: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser nos oferece a seguinte definição de pessoa humana: o eu consciente e livre. Todavia, é assim que o “eu” se constitui na atitude de vida que qualifica o caminho da pessoa. No **Castelo Interior** — escrito como apêndice da obra supracitada —, Edith Stein diz que o “eu” aparece como um ponto móvel dentro do espaço da alma; além de onde queira que tome posição, ali se ascende a luz da consciência e ilumina um certo entorno: tanto no interior da alma como no mundo exterior objetivo para o qual o “eu” está dirigido. Apesar de sua mobilidade, o “eu” está sempre ligado àquele imóvel ponto central da alma no qual se sente em sua própria casa. Até este ponto se sentirá chamado sempre, não só é convocado aí às mais altas graças místicas do matrimônio espiritual com Deus, senão que desde aqui pode tomar as decisões últimas às quais é chamado o homem como pessoa humana livre. Por este motivo, Edith Stein insiste na dimensão do conhecimento, da liberdade e da individualidade (STEIN, 1996).

Nos escritos de Edith Stein, o tema da individualidade ocupa muitas laudas e reflexões. Edith Stein — em **Ser Finito e Ser Eterno**: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser — volta a delinear a questão da qual depende a compreensão global do ser humano: seu lugar na ordem do mundo criado e sua relação com o ser divino. Trata-se da questão do ser individual — da individualidade — da pessoa humana, que não significa esquecimento da dimensão relacional, senão o contrário: nela se explica e se desenvolve em plenitude. Nós vivemos de modo individual, mas ligados à estrutura universal. Por isto, quando falamos dessa estrutura universal, podemos dizer “nós” (STEIN, 1996). Mas a questão é: como se dá a relação entre o “eu”, o “outro” — via de acesso ao “Outro”: um *mysterium tremendum* — e o “nós”?

Para Edith Stein, o significado último da vida associada pode ser compreendido a partir da esfera transcendental: nela encontramos a existência de sujeitos humanos ligados por uma vivência peculiar: a “entropatia”. Por “entropatia”, compreendemos em Edith Stein o caminho de acesso que nos possibilita *captar* o mundo do outro, um ser vivente como nós; entender que o outro está vivendo aquilo que eu estou vivendo, não como conteúdo, mas como estrutura, pois a comunicação não acontece através da estrutura comum a todos. Na existência do Estado, concretamente, não existem apenas relações de conhecimento — que consistem no entendimento do que o outro está vivendo — e organização social entre as pessoas humanas, mas existem também *relações* afetivas e éticas.

Nos escritos de Edith Stein, deparamo-nos, então, com três possibilidades de vida associada, que — nos dias de hoje — podem ser encontradas na base do Estado: massa, sociedade e comunidade.

Na “massa”, as pessoas são levadas, no nível psíquico, por uma reação comum. De acordo com Edith Stein, a massa não possui uma vida espiritual, mas meramente corpóreo-psíquica — impulsos utilizados por projetos alheios. Por isso, entre os indivíduos que compõem a massa se desenvolve uma espécie de contágio que pode predominar também na sua dimensão espiritual e subjugar-la. Por este motivo, a massa precisa de um guia e, por vezes, pode também ser arrastada por uma ideia, mas o guia é exterior a ela e a ideia não nasce no seu interior. Evidentemente, falta a motivação e uma tomada de posição consciente. Nos seus escritos, Edith Stein se debruçou com afinco sobre este conceito de massa, com referência ao nazismo, pois acreditava que este, assim como todas as formas totalitárias, enraizava-se em alguns aspectos psíquicos do ser humano como, por exemplo, a agressividade e a insegurança (STEIN, 2005).

Por outra parte, configura-se aquela possibilidade de união pessoal e espiritual específica que é a sociedade, sendo que os indivíduos que a formam são ligados a uma finalidade. Evidentemente, a sociedade tem uma vida, isto é, começa e termina, possui uma estrutura e os seus membros desempenham um papel no seu interior: por exemplo, são operários, membros de um partido, etc.. De fato, a sociedade é caracterizada pela racionalização das relações: um indivíduo em face de outro é um objeto, no sentido de que se coloca de modo objetivo; ao contrário, na comunidade cada membro é e permanece sujeito. Na concepção de Edith Stein, as associações válidas são aquelas baseadas na consciência. Podemos dizer, então, que a

comunidade é uma associação que se baseia numa escolha racional — de consciência — na qual existem motivações e não apenas motivos e caracteriza-se, sobretudo, por uma relação moral (STEIN, 2005). Para Angela Ales Bello:

[...] A família baseia-se na assunção de responsabilidades recíprocas: quando isso se realiza, temos uma comunidade familiar. Há também a comunidade popular, a comunidade de amizades, de voluntários, as comunidades religiosas, etc. Quem escolhe esse tipo de comunidade, o faz por uma motivação [...] (ALES BELLO, 2004, p. 143).

Evidentemente, há comunidades que são tais apenas na aparência, pois as pessoas se unem por motivações que não são de fato tais, mas apenas motivos. Do ponto de vista de Edith Stein, uma comunidade é verdadeiramente tal quando realiza como ideal a responsabilidade recíproca. Não podemos deixar de assinalar, então, que na existência do Estado, o povo tem por base uma comunidade. Não podemos deixar de assinalar ainda que a discussão que Edith Stein propõe é se esta comunidade deva, necessariamente, ser uma comunidade étnica — algo que no mundo alemão era muito evidente, pois havia uma unidade étnica difusa. Todavia, naquela mesma época, havia impérios, como o austríaco, ao qual não pertencia apenas o povo de língua alemã, mas também os húngaros. De fato, o povo — quando tem uma unidade étnica — vive um maior sentido de união e, por isso, a comunidade do povo é caracterizada prevalentemente por essa comunidade étnica. Existe, porém, uma comunidade estatal que prevê a presença de outros povos, como acontece no Brasil. Podemos dizer, então, que esta unidade de povo torna-se possível se a comunidade de fato baseia-se numa assunção de responsabilidade recíproca, sendo essa uma característica de tipo espiritual. Neste sentido, a questão étnica não está ligada à raça. Por último, diz Edith Stein que a característica de unidade do povo hebraico é espiritual, evitando assim colocar a questão da raça, a qual ela considera uma afirmação de teor nazista (STEIN, 2005).

Na Modernidade, o Estado origina-se no estabelecimento de relações impessoais — do ponto de vista da estrutura legal —, sustentado por uma comunidade estatal que concorda acerca de determinadas leis do Estado. O Estado Moderno — como diz o próprio adjetivo “moderno” — não é um fato histórico onipresente ao longo da história, embora as suas raízes encontrem-se na estrutura política grega e romana. Pois, Roma expandiu-se estabelecendo pactos de aliança com outras populações, sendo essas alianças de tipo legal, baseadas na lei. Na

concepção de Edith Stein, esta era a característica do Império Romano, de modo que, quando o Império entrava em contato com populações cujas estruturas tribais, iniciava a obra de submetê-los a uma estrutura estatal legalizada. Para Edith Stein, a estrutura do Estado assim concebido é marcada pela impessoalidade — todos os cidadãos são iguais perante o Estado (STEIN, 2005).

Nos escritos de Edith Stein, o Estado se revela como uma formação social na qual se encontram integradas pessoas livres, de tal modo que uma ou várias delas — e, em caso limite, todas elas — exerçam domínio sobre as outras em nome de todo o conjunto.¹²⁵ No âmbito da autoridade do Estado, além das pessoas humanas que estão integradas nele pertencem todas as objetualidades que desempenham um papel na vida do Estado, isto na medida em que estas sejam vulneráveis por meio de atos livres. Para esta autora, a atividade governamental do Estado se exerce por meio de *ordenanças*, mediante as quais ele faz que atuem as pessoas sobre as quais tem autoridade, e *disposições* que determinam o que, neste âmbito, deve ser considerado legal. De fato, esta atividade é só autoritativa e o Estado só é um Estado na medida em que tem aí seu ponto de origem: “[...] o Estado não pode estar submetido a nenhuma outra autoridade, senão que deve ser soberano” (STEIN, 2005, p. 593).¹²⁶

Podemos dizer, então, a vida do Estado se esgota em sua atividade autoritativa. Magistralmente, mostra-nos Edith Stein que a existência de um Estado concreto requer a presença de pessoas que assumam as representações do mesmo, e que se reconheça àquelas pessoas, às quais o Estado lhes solicite a pretensão de governar (STEIN, 2005).

No dizer de Edith Stein:

[...] O Estado necessita de uma pessoa ou de um corpo de pessoas para expressar-se, e necessita de um âmbito de pessoas para ser escutado e para existir. O Estado não pode realizar atos senão quando há pessoas que o “represente”, que os faça *por ele*. Porém, tais atos não têm sentido senão enquanto são atos do Estado, e não enquanto são atos de pessoas ou de corporações que não estejam caracterizadas como “órgãos do Estado”. O Estado se encontra inescapavelmente estruturado como um poder estatal e um âmbito de autoridade. Para tudo o que é *órgão* do Estado, isto é, para tudo o que atua “em nome” do Estado, é essencial o ter função representativa, isto é, o representar à totalidade do Estado. Pelo contrário, tudo o que pertence ao âmbito da autoridade é certamente *membro* do

¹²⁵ Do ponto de vista de Edith Stein, em caso limite, o âmbito do domínio está constituído pelas pessoas mesmas que exercem também o domínio, mas enquanto não têm função de representação (STEIN, 2005).

¹²⁶ “[...] el Estado no puede estar sometido a ninguna otra autoridad, sino que ha de ser soberano” (STEIN, 2005, p. 593).

Estado e está incluído nele, porém não é um órgão no qual a totalidade se encontre presente (STEIN, 2005, pp. 556-557).¹²⁷

Evidentemente, tudo isto não nos diz nada sobre o *conteúdo* da atividade autoritativa, sobre a *qual* o Estado ordena e determina. Trata-se de saber se e em que medida esse conteúdo pode estar predeterminado pelo sentido próprio do Estado. Se a relação de autoridade constitui a substância do Estado, então a manutenção dessa relação é o único critério que lhe vem dado por seu próprio sentido. De acordo com o exposto, o Estado tem que determinar e ordenar o que é necessário a este fim. Ele pode determinar e ordenar para que não haja obstáculo neste caminho, e que nada possa impedir a realização deste fim. Frente a esta terceira categoria — as ordenações e determinações que permanecem excluídas pelo sentido do Estado — encontram-se também todas aquelas cujo conteúdo implica o risco de por em perigo do reconhecimento da relação de autoridade: as que podem incitar aos cidadãos a negarem a obediência, ou as que podem provocar a um poder estrangeiro a atentar contra a soberania do Estado.¹²⁸ Pelo contrário, entre os atos obrigados se conta, por exemplo, o castigo de toda rebelião contra a autoridade do Estado, a defesa do território nacional contra qualquer ataque, etc.. Para Edith Stein, o que propriamente cria problemas é a terceira esfera: o âmbito do que está permitido pelo sentido do Estado. Por esta via, o que de ordinário as teorias políticas apresentam como a finalidade ou a missão do Estado — construir um reino ético, velar pelo livre desenvolvimento da nação, preocupar-se com o bem estar social, etc. — não pode ter mais lugar que este, se é que tem algum lugar. Dito por Edith Stein:

[...] O reino de Satanás pode ser tão perfeitamente um Estado como o reino de Deus. A única questão é saber como este ou aquele espírito pode apoderar-se do conteúdo das disposições do Estado, e imprimir assim seu selo característico no conjunto da formação estatal concreta, se o Estado,

¹²⁷ El Estado necesita una persona o un cuerpo de personas para expresarse, y necesita un ámbito de personas para ser escuchado y para existir. El Estado no puede realizar actos sino cuando haya personas que lo “representen”, que los hagan *por él*. Pero tales actos no tiene sentido sino en cuanto son actos del Estado, y no en cuanto son actos de personas o de corporaciones que no estén caracterizadas como “órganos del Estado”. El Estado se halla ineludiblemente estructurado como un poder estatal y un ámbito de autoridad. Para todo lo que es *órgano* del Estado, es decir, para todo lo que actúa “en nombre” de Estado, es esencial el tener función representativa, es decir, el representar a la totalidad del Estado. Por el contrario, todo lo que pertenece al ámbito de la autoridad, es ciertamente *miembro* del Estado e está incluído em él, pero no es un órgano en el que la totalidad se halle presente (STEIN, 2005, pp. 556-557).

¹²⁸ Edith Stein cita, por exemplo, ordens cujo conteúdo suscite indignação moral ou que proponha exigências excessivas à relação dos cidadãos ou também ordens que permitam duvidar da firmeza e constância da vontade do soberano (STEIN, 2005).

enquanto tal, não o prescreve ou não possui absolutamente nenhum órgão para isso (STEIN, 2005, p. 594).¹²⁹

Por permanecer na esfera da liberdade, o Estado se revelou no presente estudo inacabado em si mesmo — um projeto, assim como a pessoa humana — e deve receber de outras partes os motivos que o orienta para sua atividade. Na concepção de Edith Stein, a motivação nas pessoas que representam o Estado. Evidentemente, o que as pessoas fazem em virtude dos motivos experimentados por elas — e não pelo Estado mesmo — deve considerar-se como atividade do Estado, se se ajusta ao sentido do Estado. Por outra parte, se é contrário ao sentido do Estado, então não se trata, senão, em aparência de um ato do Estado. Para Edith Stein, pode ocorrer que os representantes do Estado realizarem — eventualmente de boa fé — um ato de representação para o qual não estão autorizados — o que significa sempre um perigo para o Estado (STEIN, 2005).

Isto se revela, em primeiro lugar, como um sintoma de que no Estado há algo que não vai bem; e isso pode ser, concomitantemente, a causa de ulteriores transtornos. Tal coisa se apresenta na vida concreta de cada Estado, e cada Estado pode suportar toda uma série de tais sacudidas. Não obstante, se estas se acumulam, então terminam por escavar a existência do Estado. Evidentemente, isto não se aplica só no caso dos atos que designamos permitidos pelo sentido do Estado. Porém, isto não significa que devemos reconhecê-los como atos autenticamente estatais. Por exemplo, quando um governo, em matéria de educação, adota medidas que não estão a serviço do Estado — nem em realidade e nem em aparência — sem que, não obstante, sejam-lhe prejudiciais, então vemos que tal governo se utiliza do Estado para fins que lhes são estranhos; e assistimos, mais uma vez, a uma aplicação do direito de representação que vai mais além do âmbito ao qual esse direito deve aplicar-se correspondentemente. Por não ser vulnerado por isso, o Estado pode aceitar que se utilize deste modo, ainda que com respeito ao Estado não sejam atos seus no sentido *stricto* da palavra (STEIN, 2005).

Podemos dizer, então, que esta restrição dos atos ao que prescreve o sentido do Estado não contradiz o que temos estabelecido anteriormente: que o Estado pode

¹²⁹ [...] El reino de Satanás puede ser tan perfectamente un Estado como el reino de Dios. La única cuestión es saber cómo este o aquel “espíritu” puede apoderarse del contenido de las disposiciones del Estado, e imprimir así su sello característico en el conjunto de la formación estatal concreta, si el Estado, en cuanto tal, no lo prescribe o no posee absolutamente ningún órgano para ello (STEIN, 2005, p. 594).

fazer-se cargo, por princípio, da direção de todas as empresas que se desenvolvem em seu âmbito. Pois, nenhuma ação permanece excluída, por princípio, da categoria dos atos que se ajustam ao sentido do Estado. Pode redundar em interesse do Estado o que a juventude se adeque, de certo modo, por exemplo, para que aprenda a se inserir corretamente na comunidade estatal. Por exemplo, o Estado pode velar pelo bem estar material dos cidadãos para reforçar a tendência dos mesmos a submeterem-se à autoridade estatal, ou também com miras à própria independência econômica do Estado (STEIN, 2005).

Partindo deste ponto de vista, o espírito pode apoderar-se do conteúdo dos atos estatais de acordo com o sentido do Estado, que sua política respire certo espírito — que pareça obedecer a certo tipo de motivação. Evidentemente, este espírito corresponderá sempre ao *ethos* do povo que constitui o âmbito da autoridade do Estado, pois governar contra esse *ethos* equivale a cortar as raízes da existência do Estado. Para Edith Stein, quando a política se distancia do que prescreve o sentido do Estado — isto é, quando se compõe de atos pseudoestatais —, então, desde essa política, fala-se unicamente do Espírito que anima os representantes do Estado. De fato, ao exercer sua influência sobre eles, então um de fora do Estado pode utilizar também o Estado para colocá-lo a serviço de seus fins — e este poderá ser Deus como também Satanás (STEIN, 2005).

Isto é de suma importância para o presente estudo porque quando Edith Stein diz que a Divina Providência concede ao Estado uma missão particular na história da humanidade, isso não exclui, em absoluto, que essa missão tenha sido inscrita por Deus na ideia do Estado. Para esta autora, é possível, unicamente, que Deus encontre que o Estado, tal como este se ajuste à sua ideia, possa servir para realizar os designios divinos. Por este motivo, Deus pode fazer que no mundo se criem e atuem Estados que respondam a suas intenções divinas. Na opinião de Edith Stein, o Estado se encontra a serviço dos designos da Providência de dois modos: a) Sempre que o Estado atua de acordo com seu próprio sentido favorece igualmente aos fins divinos, e deve favorecê-los para manter-se ele mesmo;¹³⁰ b) Quando os representantes do Estado utilizam sua posição dominante para impor os mandamentos divinos no âmbito de sua autoridade. Podemos dizer, então, que não

¹³⁰ Para Edith Stein, se admitimos que a educação moral é a missão divina do Estado, então as coisas poderiam ser instituídas de tal modo que as pessoas humanas tivessem que receber uma educação moral para serem submetidas ao Estado (STEIN, 2005).

seria o Estado mesmo que estivera a serviço dos fins divinos; mas, que se daria, unicamente, o fato de que o Estado existe, e de que alguém poderá servir-se da autoridade do Estado para realizar fins extras estatais (STEIN, 2005).

No que diz respeito à questão de saber se o Estado tem tal missão e de que modo a cumpre, isto não se revela mais do que uma pura questão de fatos, e para ela uma teoria acerca dos princípios do Estado não tem resposta. Para Edith Stein, essa teoria pode, unicamente, fazer constar que nada disso se encontra prefigurado na ideia de Estado, mas que, tampouco, há nada que o exclua. Por este motivo, Edith Stein rechaça o fundamentar da doutrina do Estado na “ideia do reino moral”, tal como o filósofo do direito Friedrich Julius Stahl (Würzburg, 1802 — Bad Brückenau, 1861) considera necessário em sua obra clássica sobre a política conservadora, intitulada **A filosofia do direito em perspectiva histórica** (*Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*) e seu segundo volume **Doutrina do direito e do Estado fundada na concepção cristã do mundo** (*Rechts — und Staatslehre auf die Grundlage christlicher Weltanschauung*). Na opinião de Edith Stein, essa ideia não pode ser introduzida no Estado, senão desde fora. Pode ser que haja boas razões para fazê-lo e pode ser que as consequências políticas que se deduzam disso estejam plenamente justificadas. Não obstante, incorre em erro o pensar que tais razões são derivadas da ideia do Estado (STEIN, 2005).

Historicamente, a existência do Estado tem se revelado problemática. Nos escritos de Platão — que são completamente dedicados à política —, a “Alegoria da caverna” — que dramatiza a ascensão do conhecimento, complementando o esquema da linha dividida — é o paradigma da Teologia Política, sendo que, nos nossos dias, a *pólis* é a caverna. Platão descreve, então, um prisioneiro que contempla, no fundo de uma caverna, os reflexos de simulacros que — sem que ele possa ver — são transportados à frente de um fogo artificial. Estando acostumado em ver essas projeções de artefatos, toma-as por realidade e permanece iludido. Mas, a situação desmonta-se e inverte-se desde que o prisioneiro se liberta: reconhece o engano em que permanecera, descobre a “encenação” que até então o enganara e, depois de galgar a rampa que conduz à saída da caverna, pode lá fora começar a contemplar a verdadeira realidade. Aos poucos, o prisioneiro — que fora habituado à sombra — lança um olhar sobre o mundo real: primeiro, por meio de reflexos — como o do céu estrelado refletido na superfície das águas tranquilas —, até, finalmente, ter condições de olhar diretamente o Sol, fonte de toda luz e de toda realidade. Evidentemente, esta

alegoria de múltipla dimensão guarda uma conotação política, que o contexto intitulado. Na existência do Estado, a pessoa humana que consegue se libertar das ilusões e se elevar à visão da realidade é a que pode e deve governar, para libertar os outros prisioneiros das sombras: é o “teólogo político”, que faz da sabedoria — essência do Estado — um instrumento de libertação de consciências e de justiça social (PLATÃO, **A República**, Livros I — X).

Por conseguinte, nos escritos de Aristóteles — e sua recepção e transformação positiva na obra de São Tomás de Aquino —, a “ordem natural” está na base da “ordem política”, que, por sua vez, está na base da “ordem jurídica”. Trata-se, então, de uma fundamentação é jusnaturalista. Evidentemente, nos entes há essência (interior) e existência (exterior), sendo que a noção de mundo se revela hierarquizada e cada ser tem uma perfeição própria que pode ser alcançada. Por esta via, cumpre-nos descobrirmos a essência da justiça nas coisas mesmas, e não em um mundo das ideias. Não há discursos totalmente errôneos. Pois, os erros se apoiam em alguma parte da verdade. Temos, então, Aristóteles — que não conhece a revelação — e São Tomás de Aquino, que nos seus escritos acolhe o corpo aristotélico para orientar a *Metafísica* e a *Teologia Sobrenatural*. No que diz respeito à existência do Estado, evidenciamos que, do ponto de vista aristotélico-tomista, o “bem comum político” não é criação da pessoa humana, mas espelho da ordem da natureza. Pelo uso da razão, passa-se da ordem natural à ordem política; da ordem política à ordem jurídica, por meio da lei positiva. Politicamente, a relação entre a Antiguidade e o Medievo é de “continuidade” — “harmonia”, em sentido steiniano —, e não de rupturas. Para Edith Stein, São Tomás de Aquino teve como mestres: “[...] Platão e Aristóteles e Santo Agostinho. Fixe-se bem: não só Aristóteles, senão também Platão e Agostinho. E para mim não houve mais possibilidade que a de filosofar em constante confrontação com eles” (STEIN, 2007, p. 168).¹³¹

Nos escritos de Maquiavel, a política sugere ao Estado Moderno uma “existência esquizofrênica” — e não uma “existência harmoniosa”, como propõe Edith Stein —, sendo que seu principal sintoma é a ruptura com a tradição ocidental. Para este autor, na natureza não há um saber. Não há, tampouco, uma contemplação da natureza, mas devemos modificá-la pela técnica. Na obra intitulada **O Príncipe**,

¹³¹ “[...] Platón y Aristóteles y San Agustín. Fíjese bien: no sólo Aristóteles, sino *también* Platón y Agustín. Y para mí no hubo más posibilidad que la de filosofar en constante confrontación con ellos” (STEIN, 2007, p. 168).

defende que, naturalmente, o homem é incapaz de viver politicamente. Propõe, então, que se mude a natureza humana, com fins de torná-la política. Por esta via, o príncipe deve fazer o que é necessário — o politicamente correto — e não o bem. Por conseguinte, a religião só serve se mantém as determinações do príncipe. Evidentemente, a ordem natural rompe com a ordem política, não sendo possível o conhecimento da essência para discernimento do fim. Nas relações em Teologia e Sociedade, o poder político deve transformar o homem, para que ele possa dominar sua natureza. Indubitavelmente, a necessidade de sustentar o Estado legitima a prática da injustiça. Do ponto de vista de Maquiavel, a vontade do príncipe deve prevalecer para ordenar o Estado. Logo, o instinto de poder deve prevalecer sobre a virtude. Por este caminho, abandona-se a Metafísica, afastando-se do ideal de que o poder do governante é participação do poder divino. Todavia, o “bem metafísico” não existe, e o direito é usado como um instrumento — legítimo — de submissão das pessoas humanas ao poder “do governante” — o que, catastroficamente, revelou o nazismo (MAQUIAVEL, 1972).

Por este motivo, a noção de Estado Moderno — contratualista — revela na sua base a “massa”, e não a “comunidade estatal”. Podemos dizer, então, que a doutrina de Maquiavel é ideológica. Por ser assim, na existência do Estado Moderno, a categoria central é o poder, e não o “bem comum”. Evidentemente, no modo de conceber e de fazer política de Maquiavel, a natureza não se mostra fundamento da ordem política: não há *jus naturalismo*, mas *jus positivismo*. Por conseguinte, Rousseau — em **O contrato social**: princípios do direito político — revela uma ordem natural totalmente diferente daquela pensada por São Tomás de Aquino. Para Rousseau, o homem não é naturalmente político, mas artificialmente político. Evidentemente, a inclusão na ordem social não é natural, mas artificial, sendo que a ordem política é contrária à ordem da natureza. Para este autor, os impulsos primários não são adequados à condição política. Propõe, então, que se modifique a natureza mediante um procedimento que é o “contrato social”, que não é algo da natureza, mas sim uma convenção. Logo, a vontade geral é a fonte de onde surge o “contrato social”. O “deus humano” é novo “príncipe” (ROUSSEAU, 2006).

Nas relações entre Estado e religião, os escritos de Edith Stein revelam que a primazia absoluta da esfera religiosa frente às demais e a obediência absoluta — exigida por ela — ao mandamento de Deus são incompatíveis com a obediência incondicional que o Estado exige no respeito às suas ordens. Na existência do Estado

Moderno, as teorias contratualistas não se deram conta de que todo ser humano, primordialmente, está submetido ao Soberano supremo, sendo que nenhuma relação de senhorio terrestre pode modificar nada nesta situação. Do ponto de vista de Edith Stein, se o crente recebe uma ordem de Deus — seja diretamente, na oração, ou por meio do representante divino na terra — ele tem a obrigação de obedecer, sendo indiferente que para isso tenha que atuar ou não contra a vontade do Estado. Evidentemente, estamos aqui diante das exigências do poder que em seu caráter absoluto se excluem mutuamente. Por esta via, faz-se compreensível, de fato, que o Estado desconfie das pessoas crentes — e dos “teólogos de joelhos” — e, sobretudo, da personificação visível e permanente dessa pretensão de poder que desafia sua soberania — a Igreja —, e que algumas vezes reaja perante a Igreja com aberta hostilidade (STEIN, 2005).

Por outra parte, podemos dizer — à luz dos escritos de Edith Stein — que é possível que entre os crentes surja, constantemente, a ideia de considerar o Estado como o “Anticristo”. Para Edith Stein, não há solução de princípio ao conflito baseado na particularidade das esferas estatais e religiosa. Tão só, é possível uma solução de conciliação. Por outro lado, a palavra do Senhor afirma: “[...] Dai, pois, o que é de Cesar a César, e o que é de Deus, a Deus!” (Mt 22, 21). Isto significa dizer que o Estado e a obediência para com ele são realidades queridas por Deus ou, ao menos, permitida por Ele. Evidentemente, o que se pede é só um reconhecimento condicional da soberania estatal. Mas, este reconhecimento não exclui que se dê a Deus o que é de Deus. Para Edith Stein, se o Estado faz disso espontaneamente a norma de sua vida, então existe já a base para uma coexistência sem fricções entre o Estado soberano e a esfera religiosa da Igreja (STEIN, 2005).

Na opinião de Edith Stein, esta solução de conciliação é concebível em formas concretas diferentes. Primeiro, temos que considerar aqui a forma à qual se designa com o nome de “teocracia”. No Estado de tipo teocrático, os crentes consideram a ordem estatal como instituição divina. Para Edith Stein, quando um povo vive toda sua vida na presença de Deus, esforça-se com temor por deixar-se guiar pela vontade divina em todos os passos que dá e crê que essa vontade lhe é transmitida pela boca de seus sacerdotes. Por ser assim, não constitui anormalidade nos escritos de Edith Stein que esse povo trate de organizar seu Estado de acordo com as instruções dadas pela vontade divina, e que veja os sacerdotes como possuidores do poder estatal ou lhes conceda de algum modo uma participação na direção do Estado.

Porém, não por isso é situado o Estado por cima de outras instituições e modos de vida (STEIN, 2005).

Na opinião de Edith Stein, o matrimônio e a vida familiar, as relações com a servidão, com os bens animados ou inanimados, a preocupação por satisfazer as necessidades primordiais da vida, etc., encontram-se submetidos à lei de Deus. Poder-se-ia, tão só se falar de uma posição especial de Estado na medida em que o Soberano divino do universo utilizasse o Estado como instrumento para dirigir a comunidade congregada nele e os indivíduos que formam parte dele. Todavia, no caso concreto, Edith Stein não admitiria, quiçá, que se conservasse a forma do Estado. Pois, evidentemente, essa formação não estaria regida já por si mesma, senão por um poder exterior (STEIN, 2005).

Não nos resta dúvida, então, de que esta concepção não faz justiça à situação real. Deus, ao escolher um povo como sua esfera de domínio e ao dar-lhe uma organização estatal, cria um Estado cuja vontade não é diferente da sua. Poder-se-ia afirmar que Deus mesmo exerce o poder desse Estado. Evidentemente, Ele não o faz como um soberano humano — que represente o Estado e execute as intenções do mesmo —, senão que o Estado mesmo deve ser concebido de tal modo, que seus atos, sem que regidos por ordens divinas, não obstante, encontrem-se sempre em harmonia com a vontade divina. Deus — de acordo com esta concepção — dá ao povo eleito por Ele um Estado que governe e decida segundo seu Espírito, até tal ponto que os representantes do Estado devam considerar-se, às vezes, como executores da vontade divina. Na concepção de Edith Stein, se o cumprimento da vontade divina é o que torna possível a existência desse Estado, então seu próprio sentido lhe prescreve o que suas leis e suas ações concordem com esses mandamentos divinos. Evidentemente, o domínio divino e a soberania do Estado não se encontram em oposição mútua (STEIN, 2005).

Nos escritos de Edith Stein, a teocracia é designada como uma possível forma de Estado. Pergunta, então, a autora: “[...] a ideia de governo de Deus sobre o mundo não obriga a conceber desta maneira a *todo* Estado? Não força a considerar todo possuidor de um poder estatal como um mero representante do Soberano supremo? [...]” (STEIN, 2005, p. 650).¹³²

¹³² “[...] ¿la idea del gobierno de Dios sobre el mundo no obliga a concebir de esta manera a *todo* Estado? ¿No fuerza a considerar todo poseedor de un poder estatal como un mero representante del Soberano supremo? [...]” (STEIN, 2005, p. 650).

Na concepção de Edith Stein, se assim fora, então isso seguiria sendo um simples fato ao qual não está ligada a ideia do Estado. Não se poderia compreender, senão a partir da ideia do governo divino do mundo, e não a partir da estrutura do Estado. Pois, se nada pode acontecer no mundo sem a aprovação divina, então um governo terreno independente de Deus — como na noção de Estado Moderno — é inconcebível. Para Edith Stein, chegaríamos assim à surpreendente conclusão de que o Estado — que parece estar ameaçado em sua existência pela esfera religiosa — na realidade não pode existir, senão sustentado pela esfera religiosa. No que diz respeito à questão de saber que forma deveriam ter os Estados, se deveriam ter unicamente um só possuidor do poder estatal ou vários, e de que modo deveriam ser distribuídas as funções do Estado, então Edith Stein vê que nada disso pode ser deduzido da ideia de teocracia (STEIN, 2005).

Por esta via, toda forma de Estado que se revela empiricamente deveria ser aceita como querida por Deus. Pelo contrário, se aceita que o sistema dos Estados da terra subsiste em virtude de seu próprio direito, então nasce daí uma possível discrepância entre o mandamento estatal e o mandamento divino, divergência que não pode ter cabimento absolutamente na outra concepção; e novos problemas surgem a propósito das possíveis relações entre ambos os mandamentos (STEIN, 2005).

Na pessoa humana, existe — como para toda outra esfera de valores — a possibilidade de um conflito entre o que o Estado exige dela e o que a mesma reconhece como a vontade de Deus. Para Edith Stein, se a pessoa humana — que se encontra em tal conflito — toma uma decisão de acordo com sua própria convicção religiosa, então está atuando com isso como inimigo do Estado: ao negar-se a submeter-se ao mandamento do Estado faz que se estremeça a existência do mesmo. Delineia-se, então, a questão acerca da postura que o Estado deva adotar frente a esta situação. No caso concreto, há que se ter em conta diversos pontos de vista. Pode-se designar, de modo geral, como uma medida prudente o não prescrever nada aos cidadãos contra à qual podem surgir neles vigorosos motivos para oporem-se (STEIN, 2005).

Posto que, de acordo com anteriores exposições, a existência do Estado depende de que sejam obedecidas suas próprias disposições, o Estado deve evitar — na medida do possível — dar a semelhantes disposições um conteúdo que possa suscitar poderosas resistências. Evidentemente, há limites a estas autorrestrições.

Precisamente, os interesses vitais do Estado podem requerer que ele imponha a seus cidadãos as exigências mais duras. Segundo Edith Stein, no dilema em que o Estado veja que sua existência está ameaçada por duas partes, então ele deverá perguntar-se de onde se encontra verossimilmente o maior perigo e, finalmente, deverá pensar se é capaz de sair — de um ou de outro modo — dessa situação difícil. Prescindindo de tais situações, os chefes do Estado adotam um comportamento prejudicial ao Estado, quando, pelo conteúdo de suas prescrições, convertem em hostis aquelas forças que deveriam ser suas aliadas: os impulsos anímicos das pessoas humanas. Na opinião de Edith Stein:

[...] prescindindo deste preceito de prudência, a linha de conduta possível para o Estado para um cidadão que se negue a obedecê-lo por motivos religiosos, tendo em conta como possível medida, é a de perguntar-se se os representantes do Estado podem reconhecer o conflito como justificado ou não justificado em si mesmo. Se as pessoas responsáveis, depois de um exame profundo dos motivos decisivos, veem que se trata de um extravio do sentimento religioso, então se poderia pensar que poderiam ter o direito de manter de pé seu mandamento, apesar da oposição. Porém, esta não seria a melhor solução (ainda prescindindo da regra de prudência, que subsiste com independência dos justificados ou não que possam estar os motivos). Ou, pelo menos, não seria a melhor solução em uma situação especial de apuro [...] (STEIN, 2005, p. 651).¹³³

Em vista do exposto, o problema diante do qual nos encontramos agora se revela puramente ético, e pode expressar-se em modo geral. Edith Stein questiona, então: “[...] No comportamento que se adote com respeito a uma pessoa, inclusive um *suposto* valor que parece estar ameaçado por esse comportamento, merece ser tido em conta? [...]” (STEIN, 2005, p. 651).¹³⁴ Para encontrar a resposta adequada, teríamos que ver, claramente, que com esse suposto valor podem, verdadeiramente, encontrar-se vinculados valores diversos. Nos escritos de Edith Stein, um desvalor está sempre ligado a uma decisão que favoreça um valor inferior, ainda no caso no qual o valor que se sacrifique a ele não seja mais que um valor alegadamente

¹³³ [...] prescindiendo de este precepto de prudencia, la línea de conducta posible para el Estado hacia un ciudadano que se niegue a obedecerle por motivos religiosos, teniendo en cuenta como posible medida, es la de preguntarse si los representantes del Estado pueden reconocer el conflicto como justificado o no justificado en sí mismo. Si las personas responsables, después de un examen profundo de los motivos decisivos, ven que se trata de un extravío del sentimiento religioso, entonces se podría pensar que podrían tener el derecho a mantener en pie su mandamiento, a pesar de la oposición. Pero, ésta no sería la mejor solución (aun prescindiendo de la regla de prudencia, que subsiste con independencia de los justificados o no que puedan estar los motivos). O, por lo menos, no sería la mejor solución en una situación especial de apuro [...] (STEIN, 2005, p. 651).

¹³⁴ “[...] En el comportamiento que se adopte con respecto a una persona, incluso un *susuesto* valor que parece estar amenazado por ese comportamiento, merece ser tenido en cuenta? [...]” (STEIN, 2005, p. 651).

superior. Pelo poder de coação estatal, quando alguém se vê induzido a tal decisão em favor de um valor negativo, então a aplicação do poder de coação estatal deve considerar também como de valor negativo. Não se afirma nem muito menos que deva decidir-se sempre com conciliação a este ponto de vista (STEIN, 2005).

No caso de conflito, pode ser necessário fazer passar de novo esta decisão em segundo plano. Não se pode exigir, de modo geral, mais do que uma coisa: que este ponto de vista seja levado em conta na reflexão ética. O comportamento do Estado seria eticamente desaprovado se lograra eliminar o presunto engano que exista nos indivíduos no que diz respeito aos valores e com isso conseguira aportar uma solução ao conflito existente no interior das pessoas. Se não é capaz de lográ-lo, então uma saída possível é a de dispensar os indivíduos que possuam tais motivos do cumprimento dos correspondentes preceitos. Semelhante dispensa é uma daquelas autolimitações do Estado: permite prevenir uma vulneração da soberania mediante a desobediência dos cidadãos (STEIN, 2005).

Evidentemente, se o número dessas autolimitações do poder estatal cresce até o ponto de que o Estado não possa já conseguir o que é necessário para sua própria conservação, então isso equivale a uma autodissolução. Se isto é dever seu, não pode decidir-se em geral, senão em cada caso concreto. De todo modo, poder-se-ia dizer, à luz dos escritos de Edith Stein: um Estado no qual exista tal abismo entre os governantes e os governados — e que estes últimos considerem como excessivo para o ditado de sua consciência moral tudo que se lhe exija em interesse do Estado — seria um Estado que já teria perdido o fundamento de sua existência. Na opinião de Edith Stein, no caso concreto, seria impossível restaurar tal fundamento mediante a aplicação de medidas de coação (STEIN, 2005).

Para Edith Stein, quando não se trata de um suposto valor, senão de um valor verdadeiramente existente ou de um valor que não resulta suspeito para o poder do Estado, resta saber se ao Estado lhe está permitido ditar um preceito que choque com valores religiosos reconhecidos por ele. Na opinião de Edith Stein, uma lei estatal que limitara o culto divino ou que pusera impedimentos aos pastores de almas para o cumprimento de sua atividade pastoral seria condenável, sem sombra de dúvida, e o Estado que a promulgara se desacreditaria a si mesmo. De acordo com Edith Stein, esta exigência que Estado respeite os valores religiosos não permanece suspensa, ainda que pareça que com ela se põe em perigo alguns interesses vitais do Estado. Do mesmo modo que à pessoa humana, em semelhante caso, não permanece outra

saída que a de por sua vida nas mãos de Deus, da mesma maneira ao Estado não se pode reconhecer como um direito moral o afirmar-se a si mesmo na luta contra valores religiosos. Mas o problema é: nos dias atuais, deve o Estado fomentar positivamente a vida religiosa? Nos escritos de Edith Stein, vemos que as possibilidades de tal fomento são limitadas, uma vez que a vida religiosa se desenvolve numa esfera na qual por meio da lei e de uma intervenção arbitrária não pode criar-se e nem destruir-se nada (STEIN, 2005).

Na opinião de Edith Stein, a lei, que neste campo não é criativa, pode liberar forças criativas ou também pode impedir seu desenvolvimento. Para esta autora, ao adotar disposições que abram a certos indivíduos a possibilidade de entrar em contato com a esfera religiosa, criam-se ocasiões para fazer que nasça uma nova vida religiosa: ocasiões das quais o indivíduo não dispõe por si mesmo. Em que medida o Estado seja capaz de prestar tais serviços, isso podem sugerir seus órgãos, na forma descrita anteriormente. Evidentemente, o valor inerente a esta atividade subsidiária é um indireto. Podemos dizer, então, que o Estado não pode ser portador de valores religiosos próprios, uma vez que os valores religiosos pertencem a uma esfera pessoal que lhe falta o Estado (STEIN, 2005).

Nos escritos de Edith Stein, a pessoa humana — “[...] o eu consciente e livre [...]” (STEIN, 1996, p. 391)¹³⁵ — um ser criado, que tem como fundamento o ser eterno — possui um corpo vivente (*Leib*), uma psique (*Seele*) e um espírito (*Geist*) — ser finito. Por meio do ato *sui generis* da “entropatia”, pode-se chegar a dizer “nós”. Edith Stein acredita que a organização que respeita a pessoa humana é a comunidade. Por conseguinte, a existência do Estado reclama na sua base uma “comunidade estatal” — e não um “contrato social”. O Estado — pessoa jurídica — possui: soberania-povo-território. Para Edith Stein, a soberania — *condicio sine qua non* — está para o Estado assim como a liberdade está para a pessoa humana.

Nossa conclusão, então, é que a noção moderna de Estado — contratualista — deve ser rechaçada, por tender ao relativismo, ao ceticismo e ao historicismo. Por negar as verdades *perennis*, a lei natural e o conseqüente jusnaturalismo, vindo a afirmar o juspositivismo, que nos deixa sem referências absolutas para atestarmos em que consiste a dignidade da pessoa humana: corpo-psique-espírito. Nos escritos de Edith Stein, Deus é o principio e o fim de todas as coisas. Por esta via, “política” é a

¹³⁵ “[...] el yo consciente y libre [...]” (STEIN, 1996, p. 391).

preparação da pessoa humana para a salvação da alma para Deus, “[...] e tendo diante dos olhos a salvação das almas que, na Igreja, deve ser sempre a lei suprema” (Cân. 1752). No Estado Moderno, “política” é a preparação do homem para o homem — o “novo príncipe” —, que submete as pessoas humanas ao capricho do legislador humano, fazendo delas o que bem entende, pois é ele quem define o que as pessoas são e sua dignidade. Nas relações entre Teologia e Sociedade, preocupa-nos a legitimação do fundamento político do Estado no projeto da Modernidade, que poderá culminar na legitimação do nazismo, do estalinismo e outros regimes políticos que negam o direito natural da pessoa humana. Deus não só está morto (Nietzsche, 2006), o “novo príncipe” — o homem sem vínculos (*Der Mann ohne Verwandtschaften*) — quer seu trono (BAUMAN, 2004)

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANANO, N. **Dicionário de filosofia**. Trad. Afredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGOSTINHO. **A Trindade**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.
- _____. **Confissões**: Livros VII, X e XI. Trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina Crasto-Maia de Sousa Pimentel. Covilhã: LusoSofia: PRESS, 2008.
- ALES BELLO, A. **Introdução à Fenomenologia**. Trad. Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, SP: EDUSC, 2006.
- _____. **A fenomenologia do ser humano**: traços de uma filosofia do feminino. Trad. Antonio Angonese. Bauru, SP: EDUSC, 2000.
- _____. **Fenomenologia e ciências humanas**: psicologia, história e religião. Trad. Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- ALES BELLO, A. & CHENAUX, P. (Org.s). **Edith Stein e il nazismo**. Roma: Città Nuova, 2005.
- ALES BELLO, A. & PEZZELLA, A. M. **Edith Stein**: comunità e mondo della vita — società, diritto, religione. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2008.
- ANTÚNEZ, A. E. A. A clínica psicológica refletida a partir de Edith Stein: humanologia. In: **Kairós**: Revista Acadêmica da Prainha, Fortaleza, v. VIII/2, jul./dez., 2011.
- ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ARISTÓTELES. **De Anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006.
- _____. **Metafísica**: livro 1 e 2. Trad. Vinzenzo Cocco. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. **Poética**. Trad. Eudoro de Souza. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **A Constituição dos Atenenses**. Trad. Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2003.
- _____. **Ética Nicomáquea. Ética Eudemia**. Madrid: Gredos, 1998.
- AUBERT, R.; HAJJAR, J. (Org.). **Nova história da Igreja**: a Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno III. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.
- BAUMAN, Z. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Trad. Euclides Martins Balacin, Samuel Martins Babosa, Estêvão Bettencourt, Emanuel Bouzon, Gilberto da Silva Gorgulho, Theodoro Henrique Maurer Jr., Jorge Cesar Mota, Benjamin Carreira de Oliveira, Ney Brasil Pereira, Isaac Nicolau Salum, Luiz Inácio Stadelmann, Ivo Storniolo, Calisto Vendrame, José Raimundo Vidigal, Domingos Zamagna e Joaquim de Arruda Zamith. São Paulo: Paulus, 2008.
- BOCK; FURTADO & TEIXEIRA. **Psicologias**: uma introdução ao estudo de psicologia. 14. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.
- BRENTANO, F. **Psychologie du point de vue empirique**. Trad. Maurice de Gandillac. Paris: Aubier, 1994.
- BURKE, E. **Reflections on the Revolution in France**. New York: The Liberal Art Press, 1955 [1790].
- CHAUÍ, M. Vida e obra. In: HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas: sexta investigação – elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento**. Trad. Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Trad. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil — CNBB. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Memória e Reconciliação: a Igreja e as Culpas do Passado**. Vaticano, 2000. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_po.html>. Acesso em: 19 out. 2012.
- COSTA, C.M.S. **Inteligência espiritual em Edith Stein**. Braga, 2008. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/3262344/Razao-Emocao-e-inteligenciaespiritual-em-Edith-Stein>>. Acesso em 29 de Set. 2009.
- CROCE, B. **Ética e Política**. Milano: Adelphi, 1994.
- DUSSEL, H. **Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento**. Trad. Francisco da Rocha Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- ECO, U. **Como se faz uma tese**. Trad. Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- ESPINOSA, B. **Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras**. Trad. Marilena de Souza Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões e Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- FEINMANN, J. P. **La filosofía y el barro de la historia**. 9. ed. Buenos Aires: Planeta, 2011.
- FERNANDES, M. L. **As vivências de imigrantes e de seus descendentes: análise fenomenológica das cartas**. 2007. 200 f. Tese (Doutorado — Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia) Faculdade de Filosofia Ciências e Letras — USP — Ribeirão Preto.
- FINI, M. I. Sobre a pesquisa qualitativa em educação, que tem a fenomenologia como suporte. In: BICUDO, M. A. V. & ESPÓSITO, V. H. C. (Org.). **Pesquisa Qualitativa em educação: um enfoque fenomenológico**. 2. ed. rev. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1997.
- GALEFFI, D. A. O que é isto – a fenomenologia de Husserl? In: **Ideação**. Feira de Santana, n. 5, p. 13-36, jan./jun, 2000.
- GARCIA, J. T. **Edith Stein e a formação da pessoa humana**. 2. ed. São Paulo: Loyola, s/d.
- HEIDEGGER, M. **Ser y tempo**. Trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta, 2009.

_____. **Ser e tempo**. Parte I. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. **Ser e tempo**. Parte II. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. Que é isto — a filosofia? In: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HERBSTTRITH, W. **Edith Stein**: a loucura da cruz. Trad. Manuel Ordóñez Villarroel, OCD. São Paulo: Ordem dos Irmãos Descalços da B. V. M. do Monte Carmelo, 1998.

_____. **Edith Stein**: a biography. San Francisco: Harper and Row, 1985.

HUSSERL, E. **Investigações Lógicas**: sexta investigação (Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento). Trad. Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____. **Investigationes Lógicas**. Trad. J. Gaos. Madrid: Alianza, 1985.

_____. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Trad. Pedro M. S. Alves. Covilhã: LUSOSOFIA.NET, 2008.

_____. **La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale**: per un sapere umanistico. Trad. E. Filippini. Milano: Net, 2002.

_____. **La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental**. Trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

_____. **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale**. Paris: Gallimard, 1976.

_____. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. Trad. F. Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

_____. **Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofía fenomenológica**. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

HENRY, M. **L'essence de la manifestation**. Paris: PUF, 1990.

_____. **Incarnation: une philosophie de la chair**. Paris: Seuil, 1998.

_____. **Fenomenologia materiale**. Trad. Edmondo De Liguori e Maria Lorella Iacarelli. Milano: Guerini e Associati, 2001.

INWOOD, M. J.. **Dicionário de Heidegger**. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2002.

JOÃO DA CRUZ. **Obras Completas**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes/Carmelo Descalço do Brasil, 2002.

JOÃO PAULO II, P. **Em nome de Deus... Em nome da Igreja... Em nome da Humanidade**. Bauru, SP: EDUSC, 1998.

JUSTINO. **Santo Justino de Roma — I e II Apologias**: diálogo com Trifão. Trad. Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

KANT, I. Resposta à pergunta: que é esclarecimento [*Aufklärung*]. In: **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1974.

LACOSTE, J.-Y. **Dicionário crítico de teologia**. Trad. Paulo Meneses [et. al.]. São Paulo: Loyola, 2004.

- LEÃO, E. C. **Aprendendo a pensar**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- _____. **Aprendendo a pensar**. 2. ed. Vol. II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- LEIBNIZ, G. W. **A Monadologia**. (Coleção Os pensadores). Trad. Luís João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- LÉVINAS, E. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- MACCISE, C. ; CHALMERS, J. **Perder para ganhar**. São Paulo: Carmelo, 1989.
- MANGANARO, P. (2005). Edith Stein e o nazismo. **Memorandum**, 9, 157-159. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a09/manganaro04.pdf>>. Acesso em: 27 mai. 2010.
- MACINTYRE, I. **Edith Stein: um prólogo filosófico, 1913 — 1922**. Trad. Feliciano Merino Escalera. Granada, Espanha: Nuevo Inicio, 2008.
- MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. 2. ed. Trad. Roberto Grassi. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- MENDES, E. S. Que é isto — habitar, em Martin Heidegger? In: **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, p. 195 — 199, jun. 2009.
- _____. Introdução à fenomenologia. In: **Revista Pistis & Praxis**, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 307-312, jan./jun. 2013.
- _____. Psicologia Existencial Fenomenológica e Mística: um estudo da “ex-istência” humana em Edith Stein. In: **Kairós: Revista Acadêmica da Prainha, Fortaleza**, v. VIII/2, jul./dez., 2011.
- MENDES, E. S. *et al.* A noção de Estado de Edith Stein. In: **Direito Canônico: coletânea de artigos**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2011.
- MILL, J. S. **Sobre a Liberdade**. Trad. Alberto Rocha Barros. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.
- NIETZSCHE, F. W. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 1948.
- PERETTI, C. **Edith Stein e as questões de gênero: perspectiva fenomenológica e teológica**. 2009, 302 f.. Tese (Doutorado em Teologia), Escola Superior de Teologia — EST, São Leopoldo, RS.
- _____. Perspectivas fenomenológicas e teológicas das questões de gênero em Edith Stein. In: **Kairós: Revista Acadêmica da Prainha, Fortaleza**, v. VIII/2, jul./dez., 2011.
- PIERPAULI, J. C. **El examen de la Historia de la Filosofía Política como proceso y la delimitación de tres paradigmas para la Filosofía Política**. Buenos Aires: En prensa, 2011.
- PIKAZA, X.; SILANES, N. **Dicionário teológico: o Deus cristão**. Trad. I. F. L. Ferreira, Honório Dalbosco e equipe. São Paulo: Paulus, 1988.
- PLATÃO. O sofista, 244a. In: _____. **Diálogos**. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- _____. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

ROUSSEAU, J.-J.. **O contrato social**: princípios do direito político. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SAVIAN FILHO, J. **O toque do inefável**: apontamentos sobre a experiência de Deus em Edith Stein. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

SCHELER, M. **Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik**. Gesammelte Werke; Band 2. Bonn: Bouvier, 2000.

SMITH, A. **A riqueza das nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

STEIN, E. **Obras completas, I**: escritos autobiográficos y cartas. Trad. Jesús García Rojo, OCD; Ezequiel García Rojo, OCD; Fco. Javier Sancho Fermín, OCD; Constantino Ruiz-Garrido, OCD. Vitoria: El Carmen; Madrid: Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2002.

_____. **Obras completas, II**: escritos filosóficos (Etapa fenomenológica: 1915-1920). vol. 2. Trad. Constantino Ruiz Garrido e José Luis Caballero Bono. Vitoria: El Carmen; Madrid: Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2005.

_____. **Obras Completas, III**: Escritos Filosóficos - Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936. Trad. Alberto Pérez, OCD; José Mardomingo; Constantino Ruiz Garrido. vol. 3. Vitoria: El Carmen; Madrid: Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2007.

_____. **Obras completas, IV**: escritos antropológicos y pedagógicos (magistério de vida cristiana, 1926-1933). vol. 4. Trad. Francisco Javier Sancho, OCD; José Mardomingo; Constantino Ruiz Garrido; Carlos Díaz; Alberto Pérez, OCD; Gerlinde Follrich de Aginaga. Vitoria: El Carmen; Madrid: Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003.

_____. **Psicologia e scienze dello spirito**: contributi per una fondazione filosofica. 2. ed. Presentazione di Angela Ales Bello, Trad. A. M. Pezella. Roma: Città Nuova, 1999.

_____. **La estructura de la persona humana**. Madrid: BAC, 2003.

_____. **Il problema dell'empatia**. Trad. E. Costantini e E. S. Costantini. Roma: Studium, 1985.

_____. **Ser Finito y Ser Eterno**: ensayo de una ascensión al sentido del ser. Trad. Alberto Pérez Monroy. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. **Una ricerca sullo Stato**. 2. ed. Trad. Ângela Ales Bello. Roma: Città Nuova, 1999.

_____. **A Ciência da Cruz**: estudo sobre São João da Cruz. Trad. D. Beda Kruse. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

TERESA DE JESUS. Castelo interior. In: **Obras completas**. Trad. Frei Tomas Alvarez, O. C. D. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Primeira Parte. São Leopoldo, RS: EST/Sulina; Caxias do Sul, RS: UCS, 1980.

TÖNNIES, F. **Comunidad y Sociedad**. Buenos Aires: Losada, 1947.

_____. **Principios de Sociología**. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

TUCÍDIDES. **Historia de la guerra del Peloponeso**. Tomo IV. Trad. Juan José Torres Esbarranch. Barcelona: Gredos, 2007.

TUTU, D. **Deus não é cristão e outras provocações**. Trad. Lilian Jenkino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012.

VILLA, M. M. **Dicionário de pensamento contemporâneo**. Trad. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000.

VILLERA, A. M.; FERREIRA, A. A. L.; PORTUGAL, F. T. **História da psicologia: rumos e percursos**. Rio de Janeiro, RJ: Nau, 2006.

ZUBIRI, X. **El hombre y Dios**. Madrid: Alianza-Sociedad de Estudios e Publicaciones, 1988.

_____. **Sobre el hombre**. Madrid: Alianza-Sociedad de Estudios e Publicaciones, 1986.