

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

D'Artagnan de Almeida Barcelos

A Filosofia Política de Edith Stein

JUIZ DE FORA – MG

2022

D'Artagnan de Almeida Barcelos

A Filosofia Política de Edith Stein

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

Área de concentração: Metafísica

Orientador: Prof. Dr. Antônio Henrique Campolina Martins

Juiz de Fora

2022

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo autor

Barcelos, D'Artagnan de Almeida.

A Filosofia Política de Edith Stein / D'Artagnan de Almeida Barcelos. -- 2022.
150 f.

Orientador: Antônio Henrique Campolina Martins

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1. Filosofia Política. 2. Fenomenologia. 3. Ontologia Social e Política. 4. Edith Stein. 5. Edmund Husserl. I. Martins, Antônio Henrique Campolina, orient. II. Título.

D'ARTAGNAN DE ALMEIDA BARCELOS

A FILOSOFIA POLÍTICA DE EDITH STEIN

Dissertação
apresentada ao
Programa de Pós-
graduação em
Filosofia
da Universidade
Federal de Juiz de
Fora como requisito
parcial à obtenção do
título de Mestre em
Filosofia. Área de
concentração:
Filosofia.

Aprovada em 07 de novembro de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof(a) Dr(a) Antônio Henrique Campolina Martins - Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof(a) Dr(a) Humberto Araújo Quaglio de Souza

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof(a) Dr(a) Fábio Caputo Dalpra

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sul de Minas

Juiz de Fora, 11/10/2022.



Documento assinado eletronicamente por **Antonio Henrique Campolina Martins, Professor(a)**, em 07/11/2022, às 12:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fabio Caputo Dalpra, Usuário Externo**, em 07/11/2022, às 16:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Araujo Quaglio de Souza, Professor(a)**, em 07/11/2022, às 16:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **0991760** e o código CRC **DC7626F3**.

AGRADECIMENTOS

Gratidão é um dos sentimentos mais bonitos e saudáveis dos quais o coração humano é capaz. Ao final desta jornada, trago em meu coração muita gratidão porque recebi muito de Deus, da vida e dos irmãos.

Gratidão ao Deus Misericordioso, que sempre me acompanhou com sua graça.

Gratidão à minha família e aos meus amigos.

Gratidão ao povo humilde que tive a graça de servir nas cidades de Pedra Bonita, Barbacena e Ressaquinha. Eles sempre foram meus grandes mestres na arte – mais importante que a apreensão conceitual - da Empatia, sem nunca ter lido – muitos deles - um livro de Filosofia.

Gratidão ao meu orientador, Prof. Antônio Campolina, pela solicitude com que me acolheu e acompanhou-me nesta jornada.

Gratidão especial a Dom Lauro Sérgio, que, com zelo e solicitude de Pai-Pastor, não me deixou “enterrar os talentos” recebidos de Deus e foi o grande incentivador para que eu trilhasse este caminho do Mestrado em Filosofia.

“Sempre estive muito longe de pensar que a Misericórdia de Deus se reduzisse às fronteiras da Igreja visível. Deus é a verdade. Quem busca a verdade, busca a Deus, esteja consciente disto ou não” (STEIN, 2022, p. 1251).

RESUMO

Este trabalho procura compreender o tema da Filosofia Social e Política no conjunto da obra da destacada aluna de Husserl e “filha” de Teresa de Jesus e João da Cruz, Edith Stein. Nesse sentido, inicia-se com o estudo de suas primeiras obras publicadas: *Sobre o Problema da Empatia* (1917) e *Contribuições para Fundamentação Filosófica da Psicologia e Ciências do Espírito* (1922), nas quais, pelo método fenomenológico, são colocados os fundamentos de uma Filosofia Política, na medida em que são analisados os fenômenos do ser humano, da relação intersubjetiva, da causalidade psíquica e das formas possíveis de agrupamentos sociais. Na sequência, é apresentada a Ontologia Social e Política presente em sua obra mais relevante para a Filosofia Política: *Um Estudo sobre o Estado* (1925). E, por fim, por meio do recorte temático de seu modo peculiar de resistência ao Regime Nacional Socialista, investiga-se, em interface com a Sociologia, Psicologia e Mística, o tema da Política na fase madura do pensamento de Stein, que corresponde ao período que se seguiu à sua conversão cristã.

Palavras-chave: Edith Stein. Fenomenologia. Filosofia Social e Política. Estado.

ABSTRACT

This work seeks to understand the theme of Social and Political Philosophy in the work of the outstanding student of Husserl and “daughter” of Teresa of Avila and John of the Cross, Edith Stein. In this sense, it begins with the study of her first published works: *On the problem of empathy* (1917) and *Philosophy of Psychology and the Humanities* (1922), in which, through the phenomenological method, the foundations of a Political Philosophy are laid, insofar as the phenomena of the human being, the intersubjective relationship, psychic causality and possible forms of social groupings are analyzed. In the sequence, the Social and Political Ontology present in his most relevant work for Political Philosophy: *An Investigation Concerning the State* (1925) is presented. And, finally, through the thematic cut of its peculiar way of resistance to the National Socialist Regime, it is investigated, in interface with Sociology, Psychology and Mystic, the theme of Politics in the mature phase of Stein's thought, which corresponds to the period that followed her Christian conversion.

Keywords: Edith Stein. Phenomenology. Social and Political Philosophy. State.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2 FENOMENOLOGIA DA RELAÇÃO INTERSUBJETIVA E DA COMUNIDADE COMO FUNDAMENTO DA FILOSOFIA POLÍTICA DE EDITH STEIN.....	12
2.1 DO EU AO OUTRO EU: A TESE DE DOUTORADO ZUM PROBLEM DER EINFÜHLUNG	13
2.1.1 Em busca da essência dos Atos de Empatia (Einfühlungsakte).....	17
2.1.2 <i>Einfühlung</i> e a constituição do indivíduo psicofísico.....	24
2.1.3 <i>Einfühlung</i> e a compreensão de pessoas espirituais	28
2.1.4 <i>Einfühlung</i> como ponto de partida para a Filosofia Social e Política steiniana.	32
2.2 DO INDIVÍDUO À COMUNIDADE: CONTRIBUIÇÕES PARA A FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA DA PSICOLOGIA E CIÊNCIAS DO ESPÍRITO .	36
2.2.1 Uma solução fenomenológica para o problema da Causalidade Psíquica.....	38
2.2.2 Da psique individual como microcosmo ao sujeito e corrente de vivências supraindividuais.....	41
2.2.3 A estrutura ôntica da comunidade.....	46
2.2.4 Contribuições para fundamentação de uma Filosofia Política como Ciência do Espírito	55
3 EINE UNTERSUCHUNG ÜBER DEN STAAT: A ONTOLOGIA STEINIANA DO ESTADO	60
3.1 A OBRA QUE CONCLUI A PRIMEIRA FASE DO PENSAMENTO DE EDITH STEIN.....	60
3.1.1 Uma jovem filósofa amante de Psicologia, História e Política	65
3.1.2 Adolf Reinach e a fundamentação a priori do Direito Civil.....	69
3.2 A ESTRUTURA ÔNTICA DO ESTADO.....	74
3.2.1 A Comunidade Estatal.....	75
3.2.2 Estado e Lei	81

3.2.3 O Estado e fatores alheios à estrutura estatal.....	89
3.3 ESTADO E ÉTICA.....	96
3.4 SENTIDO E VALOR DA FILOSOFIA POLÍTICA DE EDITH STEIN.....	102
4 EDITH STEIN E O NACIONALSOCIALISMO: APONTAMENTOS DE SOCIOLOGIA E MÍSTICA STEINIANA	115
4.1 FILOSOFIA POLÍTICA E SOCIOLOGIA	115
4.2 UMA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA ADIADA DIANTE DE NOVAS URGÊNCIAS	118
4.3 UM MODO PECULIAR DE RESISTÊNCIA AO NACIONALSOCIALISMO	121
4.4 O REGIME NACIONALSOCIALISTA: AUSÊNCIA DE UM ESTADO OU UM ESTADO EM DECADÊNCIA?.....	131
4.5 A CIÊNCIA DA CRUZ E O SENTIDO PARA A VIDA DIANTE O SOFRIMENTO	136
5 CONCLUSÃO	146
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	150
OBRAS E ARTIGOS SOBRE EDITH STEIN E FENOMENOLOGIA.....	150
OBRAS E ARTIGOS SOBRE HISTÓRIA ALEMÃ E SOBRE O NAZISMO	155
OBRAS E ARTIGOS SOBRE PSICOLOGIA, TEOLOGIA E MÍSTICA.....	155

1. INTRODUÇÃO

A rica e variada obra filosófica, pedagógica, teológica e mística da destacada aluna de Edmund Husserl e “filha” de Teresa de Jesus e São João da Cruz, Edith Stein, é como um precioso diamante ainda – em grande medida - por ser lapidado. Se por um lado a força de seu testemunho cristão de fidelidade até o martírio e algumas de suas obras sobre Teologia e Espiritualidade foram muito rapidamente difundidas na Europa e em outras partes do mundo, por outro lado, a sua produção propriamente filosófica teve de esperar algum tempo para começar a ser divulgada e conhecida. Como foi acertadamente destacado, no editorial do volume de uma Revista Brasileira, dedicado ao seu pensamento, os estudos steinianos vêm passando, paulatinamente, da devoção à inteligência (cf. SAVIAN FILHO; RUIZ, 2006, p. 7). Entretanto, mesmo nesta busca mais intelectual e científica pelo pensamento de Stein, os temas aos quais ela mais se dedicou são, possivelmente, os menos pesquisados, talvez, em função da própria complexidade de suas obras filosóficas, especialmente, as da fase madura de seu pensamento, em que a Filósofa realiza o diálogo profundo entre a Filosofia Moderna (particularmente a Fenomenologia de Husserl) e a tradição Antiga e Medieval, na perspectiva de um “*perfectum opus rationis*” mediante um diálogo profícuo entre Fé e Razão. Nessa direção, felizmente, são cada vez mais numerosos os estudos publicados sobre a fundamentação filosófica da Psicologia, sobre os fundamentos antropológicos da Pedagogia e sobre Mística e Espiritualidade. E, no que tange aos temas propriamente filosóficos, sem dúvida, predomina o interesse pela sua primeira obra filosófica, a tese doutoral *Sobre o Problema da Empatia*.

Propriamente sobre a sua Filosofia Social e Política, encontramos bem poucos estudos, como observam os próprios editores da Edição crítica alemã (cf. STEIN, 2006. p. IX) e inglesa (cf. STEIN, 2006b) de *Um Estudo sobre o Estado*. E, mesmo entre esses poucos estudos¹ a que tivemos acesso, encontramos um recorte temático mo-

¹ A principal referência que encontramos, no tocante à Filosofia Social e Política de Stein, no horizonte das publicações em Português, Inglês, Espanhol e Italiano, são alguns trabalhos do professor canadense, Antônio Calcagno, especialmente a obra *Lived Experience from out the inside out: social and political. philosophy in Edith Stein*. Mesmo ali, entretanto, são abordados

desto, que concentra a atenção apenas na primeira etapa de seu pensamento (anterior à conversão cristã) e não ultrapassa a obra *Um Estudo sobre o Estado*, de 1925. Entretanto a talentosa aluna de Husserl e, desde 1922, também seguidora de Jesus Cristo, produziu e publicou outras obras muito importantes sobre temas diversos que vão desde o próprio método fenomenológico à Pedagogia, Psicologia e o diálogo com a tradição antiga e medieval, as quais devem conter – e esta é hipótese com que trabalhamos - abordagens relevantes também para a Filosofia Política. A observação desta lacuna sempre nos intrigou e será o problema transversal, que nos acompanhará ao longo desta pesquisa de Mestrado, pois a riqueza dos resultados obtidos na pesquisa sobre os temas de Psicologia, Pedagogia e Mística alimenta nossa esperança de obter resultados semelhantes em direção à fundamentação de uma Filosofia Social e Política em perspectiva fenomenológica. O que certamente seria de grande relevância diante da hegemonia da imposição positivista nas diversas correntes moderna e contemporâneas de Filosofia Política.

Nesta direção, nossa primeira tarefa será compreender as duas primeiras obras publicadas pela ainda jovem aluna do Fundador de Fenomenologia: o extrato de sua tese doutoral intitulado *Sobre o Problema da Empatia* e os dois estudos (*Causalidade Psíquica e Indivíduo e Comunidade*), publicados sob o título *Contribuições para a fundamentação filosófica da Psicologia e Ciências do Espírito* em 1921 e que foram concebidas, a princípio, como uma Tese de Habilitação para o Ensino Superior. Nesta longa e detalhada análise fenomenológica da relação intersubjetiva, da causalidade psíquica e dos modos possíveis de agrupamentos sociais, encontramos os fundamentos sólidos de uma Filosofia Política em chave fenomenológica, que procura esclarecer, antes de tudo, quem é o ser humano e quais as suas possibilidades essenciais de relacionamento em sociedade. O resultado sintético desta rica investigação será recolhido no Capítulo 1 desta Dissertação.

No capítulo 2, abordaremos a obra central para a Filosofia Política steiniana, *Um Estudo sobre o Estado*. Ali, na linha do que aprendeu de Husserl e Reinach, a jovem fenomenóloga submete o fenômeno do Estado de Direito à redução eidética e, por sucessivas escavações fenomenológicas, colhe a essência de uma organização

apenas os “her early phenomenological work”, ou seja, sua Trilogia Fenomenológica: *Einführung, Beiträge e Über den Staat*.

estatal, a saber, a sua soberania enquanto capacidade de autodeterminação. E também descobre as relações essenciais entre Estado e Direito, Estado e a comunidade popular, o território, a autoridade política, etc. Além disso, aborda também a questão da relação entre Estado e ética. Desta forma, encontramos em *Über den Staat*, a partir do recorte temático do Estado de Direito, uma rica e detalhada Ontologia Social e Política bem aos moldes do projeto filosófico husserliano.

No último capítulo, finalmente, dedicar-nos-emos à questão que nos conduz à fronteira dos estudos até então publicados sobre a Filosofia Política steiniana: a etapa mais madura de seu pensamento. Nesse sentido, deparamo-nos com um volume muito extenso e variado de publicações, impossível de ser esgotado nos limites de uma pesquisa de Mestrado. Por isso, será necessário eleger um recorte temático que nos permita abordar o tema da Filosofia Social e Política madura de Stein. E este recorte, que nos proporcionará um rico diálogo com a Sociologia, Psicologia e Espiritualidade, será o tema do seu modo peculiar de resistência (intelectual e existencial) ao Regime Nacional-socialista.

Outrossim, o método e o resultado - assim o esperamos - deste itinerário de pesquisa serão fundamentalmente o método da Filosofia Pura husserliana, ou seja, - bem compreendido - o método da Metafísica. Por isso, encontramos, no Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFJF (linha de pesquisa Metafísica), as condições apropriadas para empreender nosso trabalho. Aliás, foi justamente este modo radical de investigação filosófica - na linha do projeto aristotélico de uma Filosofia Primeira - empreendido pela Fenomenologia de Husserl que atraiu a jovem estudante de Psicologia em Breslau para o estudo de Filosofia em Göttingen. Sua proposta de “voltar às coisas mesmas” (cf. HUSSERL (2015, p. 5) - e para isso, suspender o juízo e colocar entre parêntesis e existência factual - conduz à apreensão das essências a priori de todo o vivido, ou seja, conforme indicado expressamente pelo próprio Husserl, em suas *Meditações Cartesianas*, conduz a uma Ciência Universal por Fundamental Absoluta, cujos resultados são “resultados metafísicos, enquanto conhecimentos últimos do ser” (cf. cf. Idem, 2000, p. 152 e 163).

2 FENOMENOLOGIA DA RELAÇÃO INTERSUBJETIVA E DA COMUNIDADE COMO FUNDAMENTO DA FILOSOFIA POLÍTICA DE EDITH STEIN

Neste primeiro capítulo, investigaremos os fundamentos da Filosofia Política de Edith Stein, a partir da análise de suas primeiras obras filosóficas: o extrato publicado de sua tese doutoral *Zum Problem der Einfühlung* (Sobre o Problema da Empatia) e *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (Contribuições para a fundamentação filosófica da Psicologia e Ciências do Espírito), as quais conduzem, logicamente, à sua terceira obra de Filosofia, na qual os temas relevantes, para a presente pesquisa, serão abordados mais diretamente: *Eine Untersuchung über den Staat* (Um Estudo sobre o Estado).

A tese doutoral, produzida sob orientação de Husserl, aborda o tema da relação intersubjetiva, ou seja, a passagem do eu próprio (ponto de partida unívoco da Filosofia Moderna) ao outro eu, por um tipo *sui generis* de vivência, por meio do qual se pode fazer a experiência do que é experienciado por outrem, chamado por Husserl e Stein de *Einfühlung* ou empatia. Tema este que, aliás, é muito caro à Fenomenologia, mas que, à ocasião, não fora ainda desenvolvido pelo próprio Husserl. Nossa abordagem seguirá a estrutura do próprio texto steiniano, o qual, por sua vez, segue de perto o método fenomenológico. Começaremos com a investigação da essência dos Atos de *Einfühlung* (1.1.1); na sequência, abordaremos o tema da *Einfühlung* na constituição do Indivíduo Psicofísico (1.1.2) e na compreensão de pessoas espirituais (1.1.3); e, por fim, buscaremos compreender de que forma a abordagem steiniana da relação intersubjetiva constitui o ponto de partida para uma Filosofia Social e Política em chave fenomenológica (1.1.4).

Na sequência, demonstraremos como Stein analisa fenomenologicamente a passagem do *eu individual* ao *eu comunitário*. De início, esclareceremos em que sentido se pode afirmar que *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* aprofunda e responde às questões levantadas em *Zum Problem der Einfühlung* (1.2.1); depois acompanharemos a análise steiniana da passagem do indivíduo concebido como microcosmo ao sujeito supraindividual e às vivências supraindividuais (1.2.2) e a sua apresentação da *Estrutura Ôntica da Comunidade* (1.2.3). E, por fim, buscaremos compreender de que forma a fundamentação

steiniana das Ciências do Espírito pode servir à fundamentação de uma Filosofia Política como Ciência do Espírito (1.2.4).

2.1 DO EU AO OUTRO EU: A TESE DE DOUTORADO ZUM PROBLEM DER EINFÜHLUNG

O problema da Empatia em seu desenvolvimento histórico e na abordagem fenomenológica (Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung) é o título da tese de doutorado que Edith Stein apresentou, no dia 3 de agosto de 1916, na Universidade de Friburgo, sob a orientação do já respeitado filósofo alemão Edmund Husserl. Esta tese muito bem avaliada é, sem dúvida, o marco inicial de uma longa e muito variada produção filosófica da jovem e destacada aluna do fundador da Fenomenologia. Para compreendermos o contexto e as influências recebidas por Stein, que nos darão acesso à correta compreensão desta obra, temos fontes de primeira relevância nos seus escritos autobiográficos. A respeito da opção prematura por realizar um trabalho pessoal e sobre a escolha do tema, a própria autora nos conta:

Veio então o passo mais importante: fui à casa de Husserl e pedi-lhe um tema de tese. “A senhorita já está tão avançada? ”, perguntou-me surpreso. Ele estava acostumado que alguém assistisse suas aulas durante anos antes de se lançar em um trabalho pessoal. No entanto, não me disse não. Limitou-se a expor à minha frente todas as dificuldades. Suas exigências para um trabalho de tese eram muito grandes, pois dizia que precisava de três anos. (...) A questão agora era saber sobre qual tema eu queria trabalhar. Isso não me causou nenhum embaraço. Durante suas aulas do curso “Natureza e espírito”, Husserl havia dito que um mundo exterior objetivo podia ser apreendido apenas intersubjetivamente, ou seja, por uma pluralidade de indivíduos que conhecem e que comunicam entre si. Para tanto, um pressuposto requerido era ter uma experiência dos outros indivíduos. Husserl chamava essa experiência de empatia, em conexão com os trabalhos de Theodor Lipps, mas não explicitava em que ela consistia. Era então uma lacuna a preencher: eu queria explorar o que era a empatia. Isso não desagradou ao mestre. No entanto, naquele mesmo instante tive ainda de engolir uma pílula amarga: ele exigiu que eu conduzisse meu trabalho em confrontação crítica com Theodor Lipps (STEIN, 2018, p. 202).

Esta breve anotação autobiográfica nos fornece informações precisas a respeito das duas principais influências recebidas por Edith Stein, em sua primeira obra autoral em Filosofia: em primeiro lugar, o próprio Husserl, cujo pensamento a atraiu

para o estudo de Filosofia em Göttingen, deixando para trás o estudo de Psicologia em Breslau, sua cidade natal; e, depois, o filósofo e psicólogo de Munique Theodor Lipps, em cujo pensamento, aliás, o próprio Husserl buscou a expressão mais adequada, para descrever a experiência da relação intersubjetiva: *Einfühlung*, que é traduzido usualmente por *Empatia* ou *Intropatia* e cujo sentido exato investigaremos a seguir.

A referência a uma “pílula amarga” da confrontação com o pensamento de Lipps certamente se deve à extensão das obras a serem consideradas e à necessidade de alcançar uma compreensão profunda de um pensador com o qual Stein não estava familiarizada e que partia de pressupostos bastante diversos dos de Husserl. Novamente, sobre esta questão, há uma descrição detalhada do desafio intelectual e dos dramas pessoais enfrentados por Stein em sua Autobiografia, a qual aqui não podemos reproduzir integralmente.² No entanto, em um futuro muito próximo, apresentar-se-iam desafios bem mais dramáticos e com consequências decisivas para o rumo desta pesquisa de doutorado com a eclosão da 1ª Guerra Mundial. Dotada de uma forte sensibilidade comunitária, Stein não poderia acompanhar a distância todo o desenrolar do conflito mundial. Embora não estivesse obrigada a participar do combate - como o estavam alguns de seus companheiros e professores - sente-se internamente impelida a tomar parte na luta de seus compatriotas:

“Agora minha vida já não me pertence” – disse para mim mesma. “Tenho de investir todas as minhas forças nisso que está acontecendo. Quando a guerra terminar, se ainda estiver viva, poderei voltar a pensar em meus assuntos pessoais” (Ibidem, p. 225).

Impelida por estas motivações, ela se oferece para o trabalho como enfermeira voluntária em um hospital de campanha. Não obstante a forte resistência de sua mãe, a jovem estudante de Filosofia, dotada não apenas de uma inteligência prodigiosa, mas também de uma vontade invencível, serviu como assistente de enfermagem entre abril e setembro de 1916 no hospital de campanha austríaco de Mährisch-Weibkirchen. Embora não fosse essa a sua intenção principal, é certo que o contato com situações

²Cf. STEIN, 2018, p. 208-210.

limites da vida humana não deixaria de imprimir sua influência nas pesquisas filosóficas de Edith Stein, ainda que não seja de se esperar qualquer referência a experiências pessoais em um trabalho científico.

De volta a Breslau, sua cidade natal, a jovem pesquisadora irá retomar e concluir sua tese doutoral. Nesse ínterim, Husserl se transfere de Göttingen para Friburgo, onde agora sua aluna deveria passar pelas avaliações orais do *Rigorosum*, com professores desconhecidos e, na sequência, fazer a defesa de sua tese. Novamente recorreremos aos escritos autobiográficos, para colhermos informações sobre a avaliação de Husserl, a respeito da tese de sua jovem discípula, que já se encontrava em suas mãos:

Ele me chamou ao seu escritório para eu lhe explicar algo que ele não entendera. Acabamos falando sobre todo o texto. “Não é nada mais do que um trabalho de estudante...”, disse eu. “Não, absolutamente não!” Respondeu ele com firmeza. “Eu acredito até que ele se revela um pensamento bastante autônomo”. Foi o primeiro veredicto que eu ouvi e que me soou muito promissor (Ibidem, p. 309).

Ainda antes da defesa, Stein se encontra novamente com o mestre e recolhe mais elogios ao seu trabalho que, embora produzido sem influência direta de Husserl, chega a resultados semelhantes, confirmando a validade do método fenomenológico:

Alguns dias antes, o mestre comentara em tom de brincadeira: “Sua tese me agrada, mas preciso ficar muito atento para não me entusiasmar demais”. Agora ele continuava no mesmo tom: “Estou bem avançado na leitura de sua tese; você é uma moça muito dotada”. Em seguida, falou em tom bastante sério: “Eu gostaria de saber se poderia publicar sua tese no *Anuário* com as *Ideias*³. Tenho a impressão de que você antecipou alguns pontos de vista que se encontram na segunda parte das *Ideias*” (Ibidem, p. 310).

A avaliação dos demais professores não diverge da de Husserl, e Edith Stein recebe a nota máxima para a sua tese doutoral: “Suma cum laude”. Portanto é indispensável compreendermos bem o sentido da análise steiniana sobre o problema da intersubjetividade, que marcará toda a sua pesquisa subsequente, particularmente, sua Filosofia Social e Política. Nesse momento, no entanto, faz-se ainda necessário

³ Husserl se refere à segunda parte de seu livro *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, publicado em 1929, com importante colaboração de Edith Stein que o editou enquanto fora sua assistente em Friburgo.

um breve esclarecimento sobre o acesso limitado que temos ao texto de sua tese doutoral.

A parte mais importante da tese doutoral de Edith Stein foi publicada, em 1917, pela editora Waisenhau, com o título *Zum Problem der Einfühlung* e consta apenas das partes II-IV do conjunto da tese. A respeito do conteúdo da primeira parte, a própria Stein nos esclarece, no Prólogo da publicação, que se tratava de “uma apresentação meramente histórica dos problemas que apareceram, um após o outro, na bibliografia existente sobre a *Einfühlung*”⁴ (STEIN, 2004, p. 12). No entanto permanece uma questão aberta sobre outros capítulos, ao final da tese, que também teriam sido omitidos. Em sua autobiografia, Stein faz referência a “alguns capítulos sobre a empatia nas dimensões social, ética e estética” (STEIN, 2018, p. 301), que não foram impressos com o restante da tese. No *dictamen* de Edmund Husserl sobre a tese de Stein, vê-se a referência “às duas últimas partes, onde se investiga a importância da empatia nas esferas ética e estética e, finalmente, na direção de uma análise fenomenológica da empatia estética”⁵ (apud. STEIN, 2005, p. 63). Porém, no mesmo *dictamen*, Husserl se engana, ao dizer que seriam publicadas as partes de II-V, enquanto, na verdade, foram publicadas as partes de II-IV. Enfim, para além destas questões de crítica textual sem uma solução definitiva, o mais importante é assinalarmos que, tendo se perdido os originais steinianos, o texto a que temos acesso se resume à parte central da tese doutoral apresentada por Edith Stein. E, para o propósito do presente estudo, é desnecessário nos prolongarmos em especulações sobre o conteúdo dos capítulos perdidos, pois o que nos interessa aqui é apenas compreender os fundamentos filosóficos da Filosofia Social e Política steiniana, a partir de sua tese doutoral sobre a relação intersubjetiva.

⁴ “una presentación puramente histórica de los problemas que han aparecido, uno tras otro, en la bibliografía existente sobre la empatía”. (Este texto e todos os seguintes que não possuem tradução portuguesa, serão citados na forma original em rodapé e, no corpo do texto, com tradução nossa).

⁵STEIN, 2005.p. 63. “las dos partes últimas [onde] se investiga la importancia de la empatia en las esferas ética y estética y en orden finalmente a un análisis fenomenológico de la empatia estética”. Uma abordagem mais completa desta problemática pode ser encontrada na Introdução de *Zum Problem der Einfühlung* das obras completas (cf. STEIN, 2005) em castelhano, p. 66-68.

2.1.1 Em busca da essência dos Atos de Empatia (*Einfühlungsakte*)

Em uma referência retrospectiva à sua tese doutoral, Stein afirma que o texto publicado pode ser dividido em duas partes: a primeira em que ela – em suas palavras – examinou “o ato da “empatia” como um modo particular de conhecimento”; e uma segunda parte, a qual sobre o fundamento da primeira, ela abordou “um tema que sempre me (a) interessou, especialmente e que depois me (a) ocupou, em todos os meus (seus) trabalhos posteriores: a constituição da pessoa humana” (STEIN, 2018, p. 301). De nossa parte, aqui seguiremos a mesma estrutura indicada pela própria autora de *Zum Problem der Einfühlung*: começaremos com a investigação da essência (*Wesen*) dos atos de *Einfühlung* e, na sequência, trataremos da *Einfühlung* e da constituição do indivíduo corpóreo-psíquico-espiritual.

Nesse sentido, uma questão preliminar que não pode ser descurada é a da melhor tradução para a expressão alemã *Einfühlung*. Como já dissemos, é de Edmund Husserl que Stein recebe a influência filosófica dominante e de quem recebeu o termo *Einfühlung* para se referir ao conhecimento intersubjetivo. Este autor, por sua vez, o recebeu do psicólogo e filósofo de Munique, Theodor Lipps, mas o empregou com uma conotação própria, dada a sua maneira de abordar a questão da intersubjetividade em perspectiva fenomenológica. E será justamente Edith Stein a primeira pensadora a realizar uma pesquisa sistemática sobre esta questão a partir do método husserliano. Portanto, antes de iniciar a abordagem sistemática, precisamos responder à questão sobre qual é a melhor tradução na língua portuguesa para a *Einfühlung* husserliana/steiniana, se é que convém traduzi-la.

O substantivo alemão “*Einfühlung*” é formado por duas expressões: o prefixo/sufixo⁶ “Ein”, que significa “um” e é o mesmo termo utilizado para o primeiro número cardinal em alemão, e o verbo “fühlen”, que pode ser traduzido por “sentir” ou “tocar”. Portanto, literalmente, teríamos algo como “sentir-um” ou “co-sentir” (no sentido de sentir os mesmos sentimentos do outro). Mas há, também, nas línguas modernas, a expressão derivada do grego “pathos”, que significa “sentimento”, “paixão”,

⁶ Um exemplo de expressão com o sufixo “ein” é a adjetivo “allein”, que significa “só”, “sozinho” e, literalmente, “todo um”.

“dor”. Daí a expressão mais difundida “empatia”, para significar o modo de sentir-junto com outrem. No entanto essa expressão é utilizada no senso comum e em outras áreas do conhecimento, em um sentido bastante diverso do empregado por Husserl e Stein, de modo que é descrita, por exemplo, em um dicionário contemporâneo como “Habilidade de imaginar-se no lugar de outra pessoa; qualquer ato de envolvimento emocional em relação a uma pessoa, a um grupo e a uma cultura”⁷. Para prevenir equívocos, propõe-se a tradução “intropatia”, inspirada na tradução italiana das obras de Edith Stein e, no Brasil, aparece em ALFIERI (2014, p. 85). No contexto deste trabalho científico, em que é desnecessário e, eventualmente, improdutivo simplificar demais a linguagem, optaremos por utilizar a própria expressão alemã *Einfühlung*, ou quando for necessário nos valermos de formas adjetivas ou verbais, optaremos pela tradução mais difundida “empatia”, que aqui não corre o risco de ser interpretada de forma equivocada. Mas passemos logo ao que realmente nos interessa: a interpretação steiniana do problema da *Einfühlung*.

Após uma breve observação metodológica (cf. STEIN, 2004, p. 19-22), na qual Stein deixa clara sua filiação ao método fenomenológico de Husserl (incluindo a redução fenomenológica e transcendental), ela irá investigar a essência (*Wesen*) dos atos de *Einfühlung*. E o fará de um modo muito próprio: não por uma descrição categorial e unívoca do ato de empatia, mas em comparação com outros atos da consciência pura e, na sequência, em confrontação com outras descrições de conhecimento intersubjetivo, especialmente as de Theodor Lipps, Max Scheler e Hugo Münsterberg.

Primeiramente, a jovem fenomenóloga observa que a *Einfühlung* não se confunde com a percepção externa (*äußere Wahrnehmung*), embora tenha com ela algum tipo de semelhança, à medida que, para ambas, existe um objeto dado “aqui e agora” diante da consciência cognoscente, porém, na experiência da *Einfühlung*, o objeto não é dado de forma originária no mesmo sentido em que são dados originariamente os objetos da percepção externa. E, com ainda mais obviedade, não se confunde com a ideação (*Ideation*), na qual “apreendemos intuitivamente relações essenciais, como,

⁷Cf. MICHAELIS moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos. Disponível em <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/>> Acesso em 17 dez 2020.

por exemplo, um axioma geométrico ou a captação de um valor” (Ibidem, p. 23)⁸, porque na ideação temos uma vivência originária, ou seja, uma vivência própria, apreendida como tal pela consciência cognoscente.

Os atos de *Einfühlung* têm ainda certa semelhança com outros três tipos de atos nos quais o conteúdo que é vivenciado pelo indivíduo não está dado originariamente: a recordação, a espera e a fantasia. Na recordação (*Erinnerung*) e na espera (*Erwartung*) se tratam de conteúdos que foram ou tornar-se-ão originários, mas que, ao serem presentificados no ato de recordar ou esperar, não possuem originalidade no mesmo sentido. No caso das vivências de fantasia (*Phantasie*), há a projeção de um *eu fantástico*, que pode vivenciar, no plano da fantasia, os mais diversos conteúdos, mas, evidentemente, não há continuidade entre este *eu que fantasia* e o *eu fantástico* projetado no interior da fantasia. Por isso, o conteúdo da fantasia, de modo semelhante à recordação e à espera, é originário apenas no plano do *eu projetado*, mas não o pode sê-lo no *eu presente ou eu real*. Desta forma, as vivências de fantasia podem ser caracterizadas com uma

forma não originária de vivências presentes, considerando que este tempo presente da fantasia não corresponde ao “agora do tempo objetivo, e sim ao agora vivenciado que, neste caso, só pode se objetivar em um agora neutro do tempo da fantasia”⁹(Ibidem, p. 26).

Na *Einfühlung*, entretanto, encontramos “um ato que é originário como vivência presente, mas não originário segundo o seu conteúdo”¹⁰(Ibidem, p. 26). Não é originário em seu conteúdo, porque – diferentemente da recordação, espera e fantasia – o sujeito da vivência, cujo conteúdo é apreendido no ato de *Einfühlung*, não é o sujeito que realiza o ato de *Einfühlung*. Isto se dá, por exemplo, quando eu experiencio empaticamente (empatizo) a alegria de um amigo que foi aprovado em um concurso. A alegria deste amigo é originária, pois é sua alegria própria que foi aprovado no concurso. A minha alegria é *alegria empatizada*, à medida que sou capaz de me projetar

⁸ “Dándose originariamente está también la ideación en la que aprehendemos intuitivamente relaciones esenciales; la intelección, vg., de un axioma geométrico, la captación de un valor” (...)

⁹ “forma no originária de vivências presentes; teniendo en cuenta que «presente» no alude a un ahora del tiempo objetivo sino al ahora vivenciado que, en este caso, sólo se puede objetivar en un ahora «neutral» del tiempo de la fantasía”.

¹⁰ “un acto que es originario como vivencia presente, pero no originario según su contenido”.

na vivência do meu amigo e, de alguma forma (de forma empática), apreender a sua alegria. No entanto, enquanto essa *alegria empatizada* é uma alegria vivenciada por mim aqui e agora, trata-se também de alegria originária para mim, porém com conteúdo não originário. Nesse sentido, Stein afirma que encontramos, na *Einfühlung*, “um tipo sui generis de atos experienciais”¹¹ (Ibidem, p. 27) e, mediante esta reflexão, chegamos ao que ela chama de “essência da *Einfühlung* em geral” (Ibidem, p. 27). Todavia a jovem fenomenóloga entende que a descrição essencial da *Einfühlung* ainda não está completa. Faz-se necessária a análise crítica “de algumas teorias históricas sobre a experiência da consciência alheia”, as quais possivelmente estariam descritas, na primeira parte de sua tese, que não foi publicada. Trata-se de um longo e detalhado trabalho, que, considerando os objetivos específicos da presente pesquisa, não será possível reproduzir integralmente. Destacaremos apenas os pontos mais importantes desta análise crítica, para captar o sentido do que poderia ser chamado de *Einfühlung* steiniana.

Os autores analisados, na ordem que aparecem no texto, são os seguintes: Theodor Lipps, Adam Smith, Alexius Meinong, Max Scheler, Moritz Geiger, Stephan Witasek, Karl Prandel, William Louis Stern, Johannes Volkelt, Hermann Siebeck, John Stuart Mill e Hugo Münsterberg. Entre eles, sem dúvida – conforme a orientação de Husserl – Theodor Lipps é o seu principal interlocutor. Em relação à sua teoria da *Einfühlung*, Stein reconhece primeiramente os pontos de afinidade:

Lipps descreve a empatia como uma “participação interior” na vivência alheias, o que vem a corresponder ao grau superior de empatia descrito por nós, grau onde nos encontramos “junto” ao sujeito alheio e dirigidos com ele ao seu objeto. Ele acentua a objetividade ou o caráter “reivindicativo” da empatia e com isso, expressa o mesmo que nós quando a caracterizamos como uma classe de atos experienciais. Além disso, ele indica o parentesco da empatia com a recordação e a espera¹² (Ibidem, p. 28).

¹¹ “Así tenemos em la empatía um tipo sui generis de actos experienciales”.

¹² “Lipps describe la empatía como una «participación interior» en las vivencias ajenas que viene a equivaler al grado superior de la empatía descrito por nosotros, grado donde nos encontramos «cabe» el sujeto ajeno y dirigidos con él a su objeto. Él acentúa la objetividad o el carácter «reivindicativo» de la empatía, y con ello expresa lo mismo que nosotros cuando la caracterizamos como una clase de actos experienciales. Además, indica el parentesco de la empatía con el recuerdo y la espera”.

O equívoco estaria, segundo a filósofa, no fato de que “Lipps confunde o ser transferido dentro da vivência objetivamente dada e o cumprimento das tendências implícitas na passagem do vivenciar não originário ao originário”¹³ (Ibidem, p. 29). Portanto o professor de Munique incluiria, em sua concepção de *Einfühlung*, fenômenos que, rigorosamente, não devem ser classificados como tal. Edith Stein, por sua vez, tem uma concepção muito clara do que é a empatia, a saber, a experiência da consciência alheia, ou seja, “empatia é somente a vivência não originária que manifesta uma vivência originária, mas não a vivência originária ou suposta”¹⁴ (Ibidem, p. 30). Nesse sentido, não há identidade necessária entre *Einfühlung* e a *congratulação* ou *consentir* (*Mitfühlen*). Pode acontecer, é verdade, que, ao se apreender empaticamente a alegria de outrem, uma pessoa sintam-se ela própria tomada de alegria na forma de congratulação. Porém o conteúdo das duas vivências não é, necessariamente, coincidente e a sua qualidade é essencialmente diversa, porque uma vivência é, em seu conteúdo, originária e outra é não originária.

A *Einfühlung* steiniana também não se confunde com a experiência de sentir-um (*Einsfühlen*), na qual, segundo Lipps, dar-se-ia em uma *Einfühlung completa*, pois não haveria nenhuma distinção entre o eu próprio e o eu alheio. Mas a esse tipo de vivência Stein não pode admitir como *Einfühlung* (cf. Ibidem, p. 32). E, com isso, ela não está negando que possam ocorrer fenômenos semelhantes ao “sentir-um”, relacionados e concomitantes à *Einfühlung*; no entanto “o que desviou Lipps em sua descrição foi a confusão entre o autoesquecimento com o qual posso me entregar a cada objeto com um desfazer-se do eu no objeto”¹⁵ (Ibidem, 2004, p. 33).

Também não oferecem um resultado satisfatório do ponto de vista da investigação fenomenológica empreendida por Stein o que ela chama de *Teorias Genéticas sobre a apreensão da Consciência*. E o fazem por uma razão muito simples: porque procuram explicar o nascimento/gênese da *Einfühlung* sem investigar a sua essência;

¹³ “Lipps confunde el ser transferido dentro de la vivencia objetivamente dada y el cumplimiento de las tendencias implícitas con el paso del vivenciar no originario al originario”.

¹⁴ “experiencia de la conciencia ajena; entonces es empatía sólo la vivencia no-originaria que manifiesta una originaria, pero no la originaria ni la supuesta”.

¹⁵ “Lo que desvió a Lipps en su descripción fue la confusión entre el autoolvido con el que me puedo entregar a cada objeto y un deshacerse del yo en el objeto”.

e captar as essências dos fenômenos é justamente o objetivo do método fenomenológico, porque é condição de uma reflexão filosófica/científica rigorosa. Embora não deixe novamente de reconhecer valores nas argumentações genéticas, sejam da *Teoria da Imitação, da Associação ou da Inferência por Analogia*, a avaliação geral destas teorias é negativa: “nenhuma das teorias genéticas existentes é capaz de explicar a *Einfühlung*, porque, antes que se queira descobrir a origem de algo se deve saber que ele é”¹⁶ (STEIN, 2004, p. 44).

Finalmente, no § 6, Edith Stein realiza sua confrontação com a teoria de Scheler sobre a apreensão da consciência alheia. Não resta dúvida de que, juntamente com Husserl e Reinach, Scheler está entre os pensadores que exerceram maior influência sobre a formação de Edith Stein. Influência, aliás, que – como ela mesma reconheceria em breve – ultrapassa os limites da investigação científica¹⁷. Mas isso não impede que a jovem fenomenóloga realize sua crítica aos pontos que considera inconsistentes na teoria scheleriana sobre a consciência alheia. Scheler teve acesso às críticas de Edith Stein e na reedição da obra *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, que foi publicada em 1922, sob o título *Wesen und formen der sympathie* aparecem quatro referências¹⁸ à jovem filósofa que ele conheceu em Göttingen, nas quais ele afirma ter considerado as suas críticas. No entanto a teoria de Scheler permanece, em linhas gerais, a mesma. Como não podemos agora concentrar nossa atenção nesta intrigante questão, limitar-nos-emos a uma referência mais geral à crítica de Stein a Scheler, por meio da qual ela explicita sua própria análise da *Einfühlung*, bem como seu modo de compreensão do método fenomenológico.

Nesse sentido, a jovem aluna de Husserl não pode concordar com a concepção scheleriana de que “na origem há uma ‘corrente indiferenciada’ de vivências, a partir

¹⁶ “ninguna de las teorías genéticas existentes es capaz de explicar la empatía (...) [pois] antes de que se quiera describir algo según su origen se debe saber lo que ello es”

¹⁷ A respeito da influência de Scheler, no seu primeiro contato com a fé católica, Stein afirma na sua autobiografia: “Para mim, como para muitos outros, sua influência naqueles anos foi de grande importância, indo bem além do domínio da Filosofia. Não sei em que ano Scheler voltou à Igreja Católica, mas provavelmente não fazia muito tempo. Era de todo modo a época em que estava cheio de ideias católicas e sabia se fazer de defensor delas com toda a maestria de sua mente e de sua eloquência. Foi assim que entrei em contato pela primeira vez com esse universo que me era até então totalmente desconhecido (STEIN, 2018, p. 195).

¹⁸ Cf. SCHELER, 1957, p. 15; 35-36; 187.

da qual, somente pouco a pouco, cristalizam para fora as vivências próprias e alheia”¹⁹ (Ibidem, p. 45). Trata-se, conforme a crítica aqui formulada, de uma concepção absolutamente irrealizável, porque “cada vivência é essencialmente vivência de um eu e, fenomenalmente, tampouco, é separável em absoluto dele” (Ibidem, p. 46). Max Scheler só pode formular teoria como esta, porque não reconhece a ideia de um *eu puro*, antes entende como eu “o indivíduo anímico [e por isso] pode falar de um vivenciar que venha antes da constituição dos sujeitos”²⁰ (ibidem, p. 46).

Ela também não concorda com a inclusão da *Einfühlung*, na forma da percepção interna, como queria Scheler, segundo o qual a percepção da vida psíquica alheia “pode dar-se, por meio de uma percepção interna, sendo por hora indiferente que se trate da minha vida ou, essencialmente, da vida do outro”²¹ (SCHELER, 1957, 324). Sem hesitar, ela reconhece que há um forte parentesco entre percepção interna e *Einfühlung* e, mais adiante, chegará a afirmar que, no processo de autoconhecimento, as duas trabalham de mãos dadas para “dar-me eu a mim mesmo”²² (STEIN, 2004, p. 107), na medida em que os atos de *Einfühlung*, nos quais capto a visão do próximo sobre mim, podem corrigir e enriquecer a imagem que formo de mim mesmo por percepção interna. No entanto, não é possível incluir a *Einfühlung* nos atos de percepção interna, pois nesses atos vivenciamos conteúdo originário, enquanto, nos atos de *Einfühlung*, o conteúdo são vivências alheias e, portanto, não originárias. De qualquer forma, num esforço contínuo de compreender as razões do pensador criticado, ela ainda observa que, se se quer ressaltar o caráter comum da apreensão de vivência própria e alheias – como quer Scheler - poderíamos utilizar a expressão “intuição interna”, para abarcar também “a presentificação não originária de vivências próprias: recordação, espera e fantasia”²³ (Ibidem, p. 52).

¹⁹ “En el origen hay una «corriente indiferenciada del vivenciar» desde la que, sólo poco a poco, cristalizan hacia fuera las vivencias «propias» y «ajenas»”.

²⁰ “por «yo» siempre entiende «individuo anímico» puede hablar de un vivenciar que está antes de la constitución de los yoes”

²¹ “puede darse por medio de una ‘percepción interna’, siendo por lo pronto indiferente que se trate de “mi” vida o (en esencia) de la de outro”.

²² “Así trabajan mano a mano empatía y percepción interna para darme yo a mí mismo”.

²³ “la presentación no-originaria de las vivencias propias: recuerdo, espera, fantasia”.

E, concluindo, Stein apresenta uma breve consideração da teoria de Münsterberg sobre a experiência da consciência alheia. Segundo esse filósofo, “nossa experiência dos sujeitos alheios deve consistir em entender os atos de vontade alheios”²⁴ (STEIN, 2004, p. 52). Ela entende que esta concepção está em harmonia com a sua análise, mas deveria se estender a todos os atos de empatia, não apenas aos atos da vontade.

2.1.2 *Einfühlung* e a constituição do indivíduo psicofísico

Tendo aplicado a redução eidética ao fenômeno da empatia e descrito a sua essência no capítulo II, nos capítulos III e IV o interesse de Edith Stein se concentrará na questão antropológica, ou seja, na abordagem da empatia como uma questão de constituição do indivíduo psicofísico-espiritual (*Einfühlung als Konstitutionsproblem*). Nas suas próprias palavras, trata-se de um tema “que sempre me (a) interessou especialmente e que depois me (a) ocupou em todos os meus trabalhos posteriores: a constituição da pessoa humana” (STEIN, 2018, p. 301). José Luis Caballero Bono considera que, neste nível de explicação, a jovem fenomenóloga “abandona sutilmente o âmbito da redução fenomenológica” e que “o indivíduo psicofísico de que fala a parte III e a pessoa espiritual de que trata a parte IV cairiam dentro do que Husserl denomina eu empírico”²⁵ (BONO, 2002, p. 409).

O que Stein pretende, na verdade, é preencher uma lacuna presente em outras abordagens filosóficas do tema da intersubjetividade, como a de Lipps. Porque, para se chegar à clareza última requerida por uma pesquisa filosófica radical sobre o tema intersubjetividade, requer-se uma igual clareza sobre quem são os sujeitos que entram em relação (Cf. STEIN, 2004, p. 56). Nesse sentido, no bojo da tradição fenomenológica nascente, a jovem filósofa parte do indivíduo, considerado como eu puro, ou seja, como “sujeito do vivenciar carente de qualidades e indescritível de outra maneira”²⁶

²⁴ “nuestra experiencia de los sujetos ajenos debe consistir en entender los actos de voluntad ajenos”.

²⁵ “el individuo psicofísico de habla la parte III e la persona espiritual que versa la parte IV de tesis caerían dentro de lo que Husserl denomina yo empírico”.

²⁶ “sujeto del vivenciar carente de cualidades e indescritible de otra manera”.

(Ibidem, p. 56), o qual não se diferencia de um tu que esteja diante de si por qualquer tipo de qualidade, mas pelo simples fato de estar diante de um outro eu. Na sequência, ela considera o indivíduo como corrente de consciência, ou melhor, como a unidade de uma corrente de consciência. E, nesse sentido, na relação intersubjetiva, teríamos uma corrente de consciência diante de outra corrente de consciência, “sua mesmidade e alteridade se fundam na do sujeito a que pertencem, [elas] não são apenas ‘outras’, mas também ‘diferentes’, porque cada uma tem o seu conteúdo vivencial peculiar”²⁷ (Ibidem, p. 57). Em um terceiro sentido, o sujeito é compreendido como alma, que, enquanto unidade psíquica, pode ser analisada isoladamente do corpo e das relações psicofísicas. Desta forma, a alma é compreendida como “unidade substancial, como minha alma, quando as vivências nas quais ela se manifesta são ‘minhas’ vivências, atos em que vive o meu eu puro”²⁸ (Ibidem, p. 58).

No entanto é ao constituinte “Corpo vivo” (*Leib*) que Stein dedicará de modo especial sua atenção, pois a separação de alma e corpo que fora realizada era, sem dúvida, artificial, já que, no mundo real, “a alma é sempre necessariamente alma em um corpo vivo”²⁹ (Ibidem, p. 59). No bojo desta passagem do meramente psíquico ao psicofísico, a jovem fenomenóloga analisa a dinâmica do dar-se do corpo vivo próprio à consciência pura, a relação entre corpo vivo e os sentimentos, a causalidade psicofísica, os fenômenos de expressão e a relação do corpo vivo com a vontade. E, no curso da argumentação que passará a investigar a transição ao outro indivíduo, ela nos dá uma síntese inicial do que é entendido por constituição do indivíduo próprio:

(...) no mínimo temos que entender por um eu individual ou indivíduo: um objeto unitário, no qual a unidade da consciência de um eu e um corpo físico se unem inseparavelmente, pelo qual cada um deles adquire um novo caráter: o corpo aparece como corpo vivo e a consciência, como alma do indivíduo unitário³⁰ (Ibidem, p. 75).

²⁷ “Su mismidad y alteridad se fundan en la del sujeto al que pertenecen; pero no solamente son «otras», sino también «diferentes», porque cada una tiene su contenido vivencial peculiar”.

²⁸ “unidad sustancial, como “«mi» alma cuando las vivencias en las que se manifiesta son «mis» vivencias, actos en los que vive mi yo puro”.

²⁹ “el alma siempre es necesariamente alma en un cuerpo vivo”.

³⁰ “como mínimo, hay que entender por un yo individual o individuo: un objeto unitario en el que la unidad de conciencia de un yo y un cuerpo físico se ayuntan inseparablemente, por lo que cada uno de ellos adquire un nuevo carácter; el cuerpo aparece como cuerpo vivo; la conciencia, como alma del individuo unitario”.

Então, a pensadora se lança a uma detalhada descrição fenomenológica da constituição do indivíduo alheio pela *Einfühlung*, na qual novamente o constituinte corpo vivo (*Leib*) tem importância capital. Partindo das camadas mais superficiais de sentido, ela identifica a chamada “empatia de sensação” (*Empfindungseinfühlung*), por meio da qual eu, que sou constituído por um corpo vivo próprio, como que me “transfiro” dentro de outro eu, empatizo suas sensações corporais e apreendo de forma não originária, por exemplo, sua sensação corporal de dor ou de frescor. Em seguida, ela considera uma segunda propriedade do corpo vivo: a sua posição em ponto zero de orientação (*Orientierungszentrum*). O meu eu pessoal enquanto corpo físico me é dado em um ponto zero de localização e pode apreender, entre diversos outros objetos físicos, um outro corpo vivo localizado em outro ponto zero de orientação, que é sempre diverso do meu ponto zero. Por meio da *Einfühlung*, tenho a possibilidade novamente de “me transportar” a este outro ponto zero e, desta forma, obter uma nova imagem do mundo espacial, que me é dada de modo não originário, melhor dizendo, de modo co-originário. E essa nova imagem tem a possibilidade de modificar a minha própria imagem de mundo. Portanto o meu ponto zero de localização é entendido como um ponto zero entre outros pontos zero de localização e, assim, a *Einfühlung* se revela como condição de possibilidade da constituição do meu próprio indivíduo, pois é somente por meio dela que, de certa forma, tenho a possibilidade de enxergar o meu corpo vivo, a partir de fora de mim mesmo e, desta maneira, apreender minha constituição como indivíduo. Da mesma forma, é também por atos de *Einfühlung* que se dá a constituição do mundo externo.

Há ainda outra característica do corpo vivo alheio e próprio, intimamente ligada à orientação espacial: o livre movimento (*freier Bewegung*). Aliás, “a ideia de um ser vivo completamente imóvel é irrealizável; estar firmemente imóvel em um lugar significa, por sua vez, ‘transformar-se em pedra’. Mas a orientação espacial não é completamente separável do livre movimento”³¹ (Ibidem, p. 83). E, também, em relação ao livre movimento, há a possibilidade de cumprimento empático, o qual se dá, quando

³¹ “La idea de un ser vivo completamente inmóvil es irrealizable; estar firmemente inmóvil en un lugar significa a la vez «volverse de piedra». Ya la orientación espacial no es por completo separable del libre movimiento”.

eu percebo o movimento de um indivíduo que tenho diante do meu olhar e o compreendo como movimento próprio, semelhante ao movimento próprio que eu também sou capaz de executar e, seguindo a tendência ao cumprimento desse movimento *copercebido*, eu o *coexecuto* empaticamente.

Uma quarta característica do corpo vivo, considerada por Stein, são os *fenômenos vitais (Lebensphänomene)*, como desenvolvimento, envelhecimento, saúde, enfermidade, vigor, debilidade, etc. Nesse ponto, novamente há divergência com Scheler, que entende que esses fenômenos não podem ser explicados por meio da *Einfühlung*. Sua jovem aluna, no entanto, considera que é impossível desligar esses fenômenos dos demais constituintes do indivíduo psicofísico e que, portanto, há a possibilidade de cumprimento empático desse tipo de vivência. Trata-se, por exemplo, do tipo de vivência empática que tem um médico, ao examinar seu paciente enfermo, o qual, embora não esteja acometido por uma doença ou tomado pela sensação de dor, pode compreender empaticamente, ou seja, de modo co-originário a dor do indivíduo que lhe está confiado e, somente assim, poderá ajudá-lo efetivamente.

Por fim, a jovem fenomenóloga apresenta uma última característica do corpo vivo, de grande relevância para a consideração da *Einfühlung*, que são os *fenômenos de expressão (Ausdrucksphänomen)*. Quando vejo ou escuto um indivíduo se expressando por intermédio da fala, de gestos ou de qualquer símbolo e compreendo o significado transmitido por sua expressão, minha compreensão nada mais é do que um ato de *Einfühlung*. Não se trata, obviamente, de compreensão originária, porque não são as minhas vivências próprias que são compreendidas e, sim, as vivências de outrem, as quais me são “transmitidas” empaticamente pelos fenômenos de expressão. Esses fenômenos nos introduzem no universo de sentido da dimensão psíquica e nos fornecem um meio privilegiado para a correção dos atos de empatia. Afinal de contas, está sempre presente a possibilidade de enganos da *Einfühlung*³², os quais ocorrem, segundo Stein, quando “ao empatizar, baseamo-nos em nossa condição individual em vez do nosso *typus*”³³ (Ibidem, p. 105). Mas, além desses fenômenos de expressão, dispomos de outro recurso fundamental, para a correção desses enganos: a própria

³² Cf. STEIN, 2004, p. 105-106: *Los engaños de empatía*.

³³ “al empatizar, ponemos como base nuestra condición individual en vez de nuestro *typus*”.

percepção externa. E justamente porque a constituição do indivíduo está inteiramente fundada no corpo físico, requer-se “uma condução permanente da empatia pela percepção externa”³⁴ (Ibidem, p. 106).

Desta forma, é por meio de uma série de atos de *Einfühlung* que se confirmam e/ou corrigem que se dá a constituição concomitante do próprio indivíduo anímico e do outro indivíduo. É também mediante a *Einfühlung* que posso chegar a apreender o caráter de uma pessoa, o qual, uma vez apreendido, servirá de referência para a correção de atos de *Einfühlung* posteriores. Portanto, segundo Stein, é por meio de “atos de empatia que se constitui, para nós, o indivíduo, segundo todos os seus elementos”³⁵ (Ibidem, p. 105). E essa constituição do indivíduo alheio é de absoluta relevância ao indivíduo anímico próprio, à medida que dispomos de duas formas de conhecimento de nosso eu anímico e suas qualidades, as quais se complementam e podem corrigir-se mutuamente: a percepção interna e o que Stein chama de empatia reiterada (*iterierter Einfühlung*). A percepção interna me permite, de alguma forma, captar diretamente a mim mesmo, meu eu anímico e suas qualidades; já a empatia reiterada me permite captar empaticamente a imagem que outra pessoa captou de mim também por meio da *Einfühlung* (por isso, o adjetivo reiterada). Esses dois modos de acesso ao conhecimento do eu anímico próprio – na feliz expressão steiniana – “trabalham de mãos dadas para dar-me eu a mim mesmo”³⁶ (Ibidem, p. 107).

2.1.3 *Einfühlung* e a compreensão de pessoas espirituais

Em uma carta dirigida ao amigo e companheiro de estudos na fenomenologia de Husserl, Roman Ingarden, de 27 de abril de 1917, Stein agradece pela primeira análise crítica de sua tese doutoral e, também, confessa que a quarta parte de sua tese intitulada *A Einfühlung como compreensão de pessoas espirituais* foi a única parte da tese “escrita com amor” (cf. STEIN, 2002b, p. 585). De fato, embora não

³⁴ “para prevenir tales errores y engaños se requiere una conducción permanente de la empatía por la percepción externa”.

³⁵ “actos de empatía se constituye para nosotros el individuo según todos sus elementos”.

³⁶ “trabajan mano a mano empatía y percepción interna para darme yo a mí mismo”.

tenhamos acesso às últimas partes do texto que se perderam, essa parte parece ser o ponto alto da primeira produção filosófica da jovem fenomenóloga.

Seu primeiro esforço – em diálogo crítico com Dilthey – é oferecer um conceito claro do que é o espírito (*Geist*) e do que são as chamadas Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*), em português, frequentemente traduzido por Ciências Humanas ou Ciências Culturais. Nesse sentido, o seu ponto de partida é o que foi descoberto a respeito da constituição do indivíduo psicofísico, pois ali está presente uma noção de consciência que não se explica somente pela causalidade psíquica:

A consciência se nos mostrou não somente como um acontecer condicionado pela causalidade, mas também como constituindo um objeto, com o que sai da estrutura da natureza e se coloca à sua frente: a consciência, como um correlato do mundo dos objetos, não é a natureza, mas espírito³⁷ (STEIN, 2004, p. 109).

As Ciências do Espírito, portanto são aquelas ciências que “descrevem as obras do espírito, mas não se contentam com isso (...); antes perseguem a sua origem, seu nascimento a partir do espírito”³⁸ (Ibidem, p. 111). Nesse sentido, Stein identifica a existência de duas legalidades distintas: a do acontecer psíquico e do acontecer espiritual, visto que, nos dois níveis, dão-se vivências empáticas. Na esfera psíquica, encontramos a causalidade psíquica (*Psychische Kausalität*) e, na esfera espiritual, a dinâmica da motivação (*Motivation*), a qual, aliás, não pode ser confundida – assim como a ideia de empatia – com o uso comum dessa expressão; antes deve ser entendida como “a legalidade própria da vida espiritual, [pois] a estrutura de vivências dos sujeitos espirituais é uma totalidade de sentido vivenciada (originária ou empaticamente) e como tal compreensível”³⁹ (Ibidem, p. 114). Esses dois temas serão amplamente aprofundados na sua próxima obra *Contribuições para a fundamentação filosófica das Psicologia e Ciências do Espírito*.

³⁷ “La conciencia se nos mostraba no sólo como acontecer causalmente condicionado, sino a la vez como constituyendo un objeto, con lo que sale del entramado de la naturaleza y se la coloca enfrente: la conciencia como correlato del mundo de objetos no es naturaleza, sino espíritu”.

³⁸ “describen las obras del espíritu, pero no se contentan con ello (...); antes “persiguen su origen, su nacimiento desde el espíritu”.

³⁹ “La motivación es la legalidad de la vida espiritual, el entramado de vivencias de los sujetos espirituales es una totalidad de sentido vivenciada (originariamente o a la manera de la empatia) y como tal comprensible”.

Ainda que não se leve a cabo aqui uma teoria completa da pessoa (o que será justamente o objeto de suas pesquisas posteriores), Stein apresenta, em linhas gerais, sua ideia de constituição da personalidade (*Konstitution der Persönlichkeit*), a partir de uma primorosa análise fenomenológica dos atos de sentimento, da vontade e atos teórico, a qual não é possível resumir⁴⁰. Mencionamos, então, apenas a sua conclusão de que, na constituição da personalidade, encontramos “uma unidade de sentido que é constituída plenamente nas vivências e é caracterizada ainda pelo fato de estar subordinada a leis racionais”⁴¹ (STEIN, p. 126). Além disso, há uma correlação necessária entre pessoa e mundo dos valores, de tal forma que seria impossível “levar a cabo uma doutrina da pessoa (...) sem uma precedente doutrina dos valores e que esta pode ser obtida [justamente] a partir de tal doutrina dos valores”⁴² (Ibidem, p. 126). E tudo que é válido à constituição do indivíduo próprio por atos espirituais originários terá o seu correspondente, na constituição do indivíduo alheio, mediante atos espirituais vivenciados empaticamente. Resumindo:

Toda ação de outro indivíduo eu a vivencio como proveniente de uma vontade, e esta, por sua vez, de um sentimento; com isto me está dado ao mesmo tempo uma amostra de sua pessoa e um domínio de valores apreensíveis a princípio para ele, o qual motiva, ainda, em pleno sentido a espera de possíveis atos de vontade e ações futuras. Uma ação singular e igualmente uma expressão corporal singular – um olhar ou um sorriso – podem me presentear com um olhar para o núcleo da pessoa⁴³ (Ibidem, p. 127).

⁴⁰ Cf. STEIN, 2004, p. 116: §A constituição da pessoa em vivências de sentimento.

⁴¹ “una unidad de sentido que se constituye plenamente en el vivenciar, que además se distingue por el hecho de que está subordinada a las leyes racionales”. Texto original: “So haben wir die Konstitution der Persönlichkeit in Umrissen skizziert. Wir finden in ihr eine ganz und gar im Erleben sich aufbauende Sinneinheit, die sich ferner dadurch auszeichnet, daß sie den Vernunftgesetzen untersteht”.

⁴² “llevar a cabo una doctrina de la persona (...) sin una precedente doctrina de los valores, y que ella puede ser obtenida a partir de semejante doctrina de los valores”. Texto original: “Es geht daraus hervor, daß eine durchgeführte Lehre von der Person (auf die wir hier natürlich keinen Anspruch erheben) nicht ohne eine vorliegende Wertlehre möglich ist, und daß sie von einer solchen Wertlehre aus gewonnen werden kann”.

⁴³ “Toda acción de otro la vivencio como procedente de un querer, y éste a su vez de un sentir sentimiento; con ello me está dado al mismo tiempo un estrato de su persona y un dominio de valores aprehensibles en principio para él, el cual motiva además con pleno sentido la espera de posibles actos volitivos y acciones futuros. Una acción singular, e igualmente una expresión corporal singular - una mirada o una sonrisa - me pueden brindar una mirada al núcleo de la persona”.

No ponto em que discute a relação entre alma e pessoa, Stein nos apresenta o importante conceito de estrutura pessoal (*personale Struktur*). O indivíduo psicofísico, sem dúvida, está exposto às mais diversas influências do mundo circundante e dos outros indivíduos, que podem transformá-lo de muitas maneiras, “mas esta variabilidade não é indefinida, pois nela topamos com limites. E não é apenas que a estrutura categorial da alma deva permanecer preservada, mas também na sua forma individual encontramos um núcleo imutável: a estrutura pessoal”⁴⁴ (Ibidem, p. 127). Ou seja, o indivíduo possui capacidades anímicas que podem ser desenvolvidas e aperfeiçoadas pela educação, mas ele “não pode ser conduzido pelo costume a um valor, para o qual lhe falte o estrato pessoal correlativo”⁴⁵ (Ibidem, p. 127). É por isso que o contágio de sentimentos não atinge “a pessoa como tal”, de modo que um indivíduo que assimile valores - ainda que valores autênticos - por mero contágio - não alcança uma personalidade autêntica, mas “uma imagem fraudulenta de si mesmo”⁴⁶ (Ibidem, p. 129). E tudo isso precisa ser considerado por uma ciência histórica - também pela ciência política e as ciências humanas em geral - que pretenda dar conta do fenômeno humano em toda a sua complexidade. Um olhar não reducionista, lançado sobre o homem e suas relações, descobre a existência de um “mundo do espírito, que não é menos real nem menos cognoscível que o mundo natural” (Ibidem, p. 130)⁴⁷.

Por fim, a jovem aluna de Husserl tece ainda algumas observações, a respeito da relevância da *Einfühlung*, para a constituição da pessoa própria, ou seja, a respeito da importância do conhecimento do outro para o nosso autoconhecimento. Isso pode se dar por via positiva ou negativa: quando empatizo estruturas pessoais semelhantes às minhas e tenho a possibilidade de despertar características que “dormitavam” em mim; ou quando empatizo estruturas pessoais diversas e compreendo melhor o que eu não sou enquanto estrutura pessoal. E o que vale para o autoconhecimento, vale

⁴⁴ “pero esta variabilidad no es indefinida, en ella topamos con límites. No sólo es que la estructura categorial del alma como alma debe permanecer conservada; también dentro de su forma individual damos con un núcleo inmutable: la estructura personal”.

⁴⁵ “puede ser conducido nunca mediante costumbre a un valor para el que le falta el estrato personal correlativo”.

⁴⁶ “una imagen fraudulenta de la misma”.

⁴⁷ Sobre o tema dos valores em Edith Stein, conferir o artigo de SESMERO (2018): *Sobre el sentimiento de valor en Edith Stein*.

também para a autovalorização, já que pela *Einfühlung* temos a possibilidade de apreender empaticamente novos valores e, desta forma, ampliando o nosso horizonte axiológico, descobrir valores próprios dos quais não éramos conscientes⁴⁸. De resto, Stein levanta ainda uma questão para a qual não oferece resposta: todo o indivíduo espiritual, necessariamente, deve possuir um corpo-físico para se comunicar com outro indivíduo espiritual? Seria concebível a ideia de um espírito puro, sem corporeidade? Como foi dito, a jovem doutoranda não responde cabalmente à questão levantada, apenas admite que não existe contradição intrínseca à ideia de um indivíduo que fosse puro espírito e remete esta investigação a estudos posteriores que, àquela altura, certamente ela mesma não imaginaria realizar com a profundidade que o fará na obra que é considerada sua obra prima filosófica: *Ser Finito e Ser Eterno* (cf. Idem, 2007, p. 974ss.).

2.1.4 *Einfühlung* como ponto de partida para a Filosofia Social e Política steiniana

Agora, diante da breve síntese dos principais temas desenvolvidos em *Zum Problem der Einfühlung*, precisamos responder à questão sobre qual o valor e a relevância desta obra, no conjunto da produção filosófica steiniana, particularmente sobre os temas de Filosofia Social e Política que nos interessam no presente estudo. Muito possivelmente esta seja, até o momento, sua obra mais estudada pelo menos no contexto de língua portuguesa e espanhola. Talvez seja também a obra mais mal compreendida, pois encontramos frequentemente uma transposição apressada do conceito steiniano de *Einfühlung*, para noções de empatia contemporâneas aos pesquisadores, mas absolutamente estranhas à autora da obra. A nosso juízo, há também uma valorização maximizada dos resultados obtidos por Stein nesta obra que, por importante que seja, é apenas o primeiro passo de uma longa e muito variada produção filosófica. A título de exemplo, citamos a introdução um tanto apaixonada de José Luis Caballero Bono, o editor da tradução espanhola que utilizamos nesta pesquisa:

⁴⁸ Cf. Ibidem, p. 134

É difícil exagerar a importância de *Sobre o problema da Empatia* no conjunto da obra de Edith Stein. A partir do ponto de vista científico, bastaria recordar que o aprofundamento na causalidade e motivação como legalidades respectivas da psique e do espírito a conduziu a elaborar dois tratados entre 1918 e 1919: *Causalidade psíquica e Indivíduo e Comunidade*. Nesta mesma linha, realiza em 1920 o estudo de uma formação social específica no tratado *Uma investigação sobre o Estado*. As formações comunitárias e societárias nascem, com efeito, desta “compreensão espiritual” que não é senão a empatia no nível pessoal e não meramente psicofísico, e que permite a constituição de vivência supraindividuais⁴⁹ (STEIN, 2004, p. 11).

Sem deixar de reconhecer o valor desta edição de *Zum Problem der Einfühlung* e a extensa reflexão de BONO, a respeito da *Einfühlung* steiniana, em outros artigos que nos ajudaram sobremaneira nesta pesquisa⁵⁰, nos quais há um dimensionamento mais justo da influência da tese doutoral steiniana, no conjunto de sua obra, pensamos que o tom utilizado nessa introdução é sintomático e está presente também em outros estudos. Nossa posição é mais próxima da avaliação realista e crítica de MACINTYRE (2006, p. 75):

A tese doutoral de Edith Stein é um trabalho de alguma relevância filosófica, não tanto pelas conclusões às quais ela chega ou pelos argumentos que ela produz para sustentá-las — alguns deles importantes — mas por causa das questões que ela levanta, as quais são de dois tipos. A primeira faz referência ao método. (...) O segundo tipo de questões colocadas por sua dissertação faz referência ao seu objeto específico.⁵¹

Zum Problem der Einfühlung de Stein é importante pelas perguntas que levanta e pelas opções metodológicas que faz. Embora não tenha sido capaz de desenvolver exaustivamente todos os pontos levantados, especialmente na IV parte, a primorosa

⁴⁹ “Resulta difícil exagerar la importancia de *Sobre el problema de la empatía* en el conjunto de la obra de Edith Stein. Desde el punto de vista científico bastaría recordar que la profundización en la causalidad y la motivación como legalidades respectivas de la psique y del espíritu le conduce a elaborar dos tratados entre 1918 y 1919: *Causalidad psíquica e Individuo y comunidad*. En esta misma línea acomete en 1920 el estudio de una formación social específica en el tratado *Una investigación sobre el Estado*. Las formaciones comunitarias y societarias nacen, en efecto, de esa «compreensión espiritual» que no es sino la empatía en el nivel personal y no meramente psicofísico, y que permite la constitución de vivencias supraindividuales”.

⁵⁰ Cf. CABALLERO BONO, 2002 e 2012.

⁵¹ Stein’s doctoral thesis is a work of some philosophical importance, not so much because of the conclusions that she reaches or the arguments that she advances in support of them – important as some of the are – as because of the questions that she raises. These questions are of two kinds. The first concern the method. (...) A second set of questions posed by the dissertation concern its specific subject matter.

descrição do fenômeno da *Einfühlung*, o modo de descrever a constituição psicofísica-espiritual da pessoa e a forma das considerações críticas a Max Scheler, Theodor Lipps, Hugo Münsterberg e Dilthey nos dizem muito a respeito do próprio caminho que Stein começa a trilhar. Aliás, mesmo que não haja uma crítica direta a Husserl – difícil de ser concebida num trabalho produzido sob a sua orientação – em sua primeira obra autoral, fica claro que a recepção steiniana do método fenomenológico comporta “algumas heresias”, que, inclusive, teriam sido “confessadas” ao mestre pessoalmente⁵². De qualquer forma, embora sua intenção sempre fora “pensar filosoficamente por si mesma” e não obstante os elogios recebidos de Husserl, Stein parece compreender modestamente seu trabalho como “um trabalho de aprendiz”. Os seus limites são reconhecidos – e em grande parte corrigidos nas obras posteriores - diante das observações críticas recebidas de Roman Ingarden⁵³.

Se por um lado Edith Stein apresenta a *Einfühlung* como o tipo fundamental de vivência que está à base de toda relação intersubjetiva, ao mesmo tempo, deixa bem claro que ela precisa ser compreendida no horizonte amplo de outros tipos de vivência. Vai nessa linha a avaliação crítica de Antônio Calcagno sobre *Zum Problem der Einfühlung* e sua relevância para uma Filosofia Social e Política steiniana:

Empatia, entretanto, é um ato mental limitado. Não é a única maneira de conhecer outras consciências. Na verdade, funciona para nos ajudar a compreender fenômenos muito específicos, incluindo sensações, sentimentos, humores, espacialização, significado e certos valores e personalidades. A pessoa do outro é revelada no amor como a “pessoa valorizada” e o eu se manifesta como criador de valor. Stein admite que a empatia precisa trabalhar com outros atos mentais, incluindo atos de percepção externa e autorreflexão, para chegar à estrutura proposta que ela chama de “pessoa”. Lembre-se de que a empatia é conduzida pela percepção externa. O conhecimento que é obtido por meio da empatia sempre está em relação ao *self* e, dessa forma, Stein permanece fiel a uma das tarefas mais antigas da filosofia: *gnothi seauton* (conhece a ti mesmo)⁵⁴ (CALCAGNO, 2014, p. 106).

⁵² Cf. STEIN, 2002b, p. 572-573.

⁵³ Cf. *Ibidem*, p. 584-585.

⁵⁴ Empathy, however, is a limited mental act. It is not the only way by which we get to know other minds. In fact, it works to help us understand very specific phenomena, including sensation, feelings, moods, spatialization, meaning, and certain values and personalities. The person of the other is revealed in love as the “valued person” and the I is manifested as value-creating. Stein admits that empathy needs to work with other mental acts, including acts of outer perception and self-reflection, in order to arrive at the proposed structure she calls “person.” Recall that empathy is led by outer perception. The knowledge that is obtained through

Não resta dúvida de que a tese doutoral da jovem discípula de Husserl tem importância capital na compreensão do conjunto de sua produção filosófica, pois lá estão colocadas as linhas mestras do seu pensamento. Conforme ela mesma afirma, ali é postulada a questão antropológica⁵⁵ que a acompanhará – sob diversas perspectivas – ao longo de toda a sua vida. Igualmente, é preciso reconhecer que, apenas nos termos de *Zum Problem der Einfühlung*, é impossível responder às questões que a própria Stein levanta, bem como formular uma Filosofia Social e Política de maior relevância. Da mesma forma, é preciso reservar à *Einfühlung* steiniana o sentido técnico e muito específico delineado brilhantemente pela jovem fenomenóloga na sua aplicação da redução eidética no capítulo II de sua tese. Empatia não é um sentimento de compaixão, não é uma qualidade de tolerância com os pensamentos diversos e, tampouco, faz sentido afirmar que uma pessoa é “muito empática” ou “pouco empática” para se referir que ela é compassiva e compreensível no trato com outras pessoas. Nossa posição é de que a *Einfühlung* steiniana deve ser entendida – tomando emprestada a expressão de CALCAGNO (2014), como *princípio/primícias de uma Filosofia Social e Política*⁵⁶, pois algumas questões levantadas por Stein, na tese doutoral, serão justamente consideradas nas duas obras que se seguirão: *Contribuições para a fundamentação filosófica da Psicologia e Ciências do Espírito* e *Um estudo sobre o Estado*. Outras questões só receberão uma abordagem mais completa na segunda etapa de sua vida e produção filosófica, após a conversão à fé cristã; e outras, ainda, permanecerão sem resposta ou sem uma abordagem sistemática na sua obra.

Timothy A. Burns, inclusive, considerando amplamente as observações citadas de CALCAGNO (2014), afirma a respeito da relação entre *Einfühlung* e experiência comunitária que a “empatia torna a experiência comunitária, ao mesmo tempo, possível e significativa”⁵⁷ (BURNS, 2017, p. 140). Logo é inconcebível uma experiência comunitária sem a atuação da *Einfühlung*. No entanto ela sozinha não é capaz de estabelecer e manter a vida comunitária, pois, por meio dela, por exemplo, alguém é capaz

empathy always stands in relation to the self, and in this way, Stein remains faithful to one of philosophy’s most ancient tasks: gnothi seauton.

⁵⁵ Cf. STEIN, 2018, p. 301

⁵⁶ *Empathy and the beginnings of a Social and Political Philosophy* é o título do segundo capítulo de CALCAGNO, 2014.

⁵⁷ “Empathy makes communal experience both possible and meaningful”

de reconhecer/ co-sentir a dor de um andarilho ou de um refugiado e, ao mesmo tempo, não fazer nada para socorrê-lo. Por atos de *Einfühlung*, alguém pode reconhecer/intuir, na pessoa que está à sua frente em uma fila de banco, uma constituição psicofísica-espiritual semelhante à sua e, ainda assim, valer-se de meios escusos para passar à frente dela. Desta forma, a *Einfühlung* se apresenta, na feliz expressão de BURNS (2017, p. 141), como “uma condição necessária, mas não suficiente para um forte sujeito comunitário”⁵⁸.

2.2 DO INDIVÍDUO À COMUNIDADE: CONTRIBUIÇÕES PARA A FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA DA PSICOLOGIA E CIÊNCIAS DO ESPÍRITO

Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften é o título da segunda obra de Edith Stein, publicada em 1922 na V edição do *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, editada em comemoração ao sexagésimo aniversário de Edmund Husserl⁵⁹. Trata-se de um texto longo e bem trabalhado, preparado na forma de uma tese de Habilitação, em vista de uma cátedra universitária de Filosofia, mas que nunca fora apresentada. De fato, foram frustradas as suas tentativas de lecionar Filosofia, em algumas universidades alemãs, não por falta de capacidade, mas pelos preconceitos em relação à sua condição de

⁵⁸ “Empathy is, therefore, a necessary but not a sufficient condition for a robust communal subject, a community to which communal experiences may rightly be attributed”.

⁵⁹ Não encontramos nenhuma referência ao *Beiträge*, no texto da Autobiografia, a qual – como obra incompleta – não chegou a cobrir este intervalo de tempo. No entanto, nas Cartas, encontramos, a partir de fevereiro de 1918, referências a um trabalho pessoal sobre a “análise da pessoa” (STEIN, 2002b, p. 603) e sobre um texto (Primeiro Estudo) preparado para compor uma obra que seria publicada em homenagem aos 60 anos de Husserl e cuja edição estava confiada a Pfänder (cf. Ibidem, Carta 45 a Roman Ingarden (24/06/1918), p. 625, Carta 51 a Roman Ingarden (25/07/1918), p. 635; Carta 52 a Roman Ingarden (29/07/1918), p. 637; Carta 57 a Fritz Kaufmann (25/08/1918), p. 643). Na sequência, encontramos referências ao Segundo Estudo no qual Stein estaria trabalhando, em 1919 e cujo conjunto lhe serviria como Tese de Habilitação para uma cátedra de Filosofia (Cf. Ibidem, Carta 81 a Fritz Kaufmann (15/08/1919), p. 675; Carta 82, a Fritz Kaufmann (16/09/1919), p. 677; Carta 94 Roman Ingarden (30/04/1919), p. 698). Todavia, a publicação de uma obra específica, em homenagem a Husserl, não aconteceu e, diante das dificuldades encontradas em função de sua condição de mulher, a jovem filósofa desiste do Concurso de Cátedra.

mulher na Alemanha do início do século XX. De qualquer forma, para além dos objetivos práticos, aos quais estaria destinada, o que encontramos nessa obra é justamente o aprofundamento das questões levantadas na tese doutoral *Zum Problem der Einfühlung*, algumas das quais a acompanhariam ao longo de toda a sua vida. E, se estávamos corretos na afirmação de que o valor de sua tese reside mais nas questões levantadas do que nas respostas alcançadas, qualquer abordagem do tema da intersubjetividade em Edith Stein que prescindia de uma análise de *Beiträge* seria gravemente incompleta. Aliás, é a própria autora que o afirma no prefácio da obra que começamos a considerar:

As investigações que seguem se propõem a penetrar, a partir de suas diversas facetas, na essência da realidade psíquica e do espírito, e alcançar desta forma o fundamento para demarcar objetivamente a Psicologia e as Ciências do Espírito. Os problemas que aqui tratamos de resolver, surgiram já em minha tese doutoral *Zum Problem der Einfühlung*. Na relação com a análise da subjetividade alheia, vi-me obrigada a esboçar a estrutura da pessoa humana em seus traços fundamentais, mas sem que me fosse possível empreender naquele momento uma investigação profunda sobre as complicadas questões deste setor de problemas⁶⁰ (STEIN, 2005, p. 212).

Esta obra, na verdade, é composta por dois estudos complementares: o primeiro intitulado Causalidade Psíquica (*Psychische Kausalität*) “se propõe a estudar a dupla lei fundamental que interage no sujeito psíquico, de essência sensorial-espiritual: a motivação e a causalidade”⁶¹ (Ibidem, p. 212); o segundo intitulado Indivíduo e Comunidade (*Individuum und Gemeinschaft*) “alarga o ponto de vista do indivíduo psí-

⁶⁰ “Las investigaciones siguientes se proponen la tarea de penetrar, desde sus diversas facetas, en la esencia de la realidad psíquica y del espíritu, y lograr de esta manera el fundamento para deslindar objetivamente a la psicología y a las ciencias del espíritu. Los problemas que aquí tratan de resolverse, surgieron ya en mi tesis doctoral *Zum Problem der Einfühlung*”. En relación con el análisis de la experiencia de la subjetividad ajena, me vi obligada a esbozar la estructura de la personalidad humana en sus rasgos fundamentales, pero sin que me fuera posible emprender en ese marco una investigación profunda acerca de las complicadas cuestiones de este sector de problemas”.

⁶¹ “se propone estudiar claramente doble ley fundamental que cooperan en el sujeto psíquico de un ser sensorial y espiritual: la causalidad y la motivación”. Texto original: “Die erste der beiden folgenden Untersuchungen unternimmt es nun, die doppelte Grundgesetzlichkeit, die in einem psychischen Subjekt von sinnlich-geistigem Wesen zusammenwirkt – Kausalität und Motivation – klar herauszuarbeiten.”

Nesse ponto, a tradução espanhola não é muito feliz ao traduzir “einem psychischen Subjekt von sinnlich-geistigem Wesen” por “el sujeto psíquico de un ser sensorial y espiritual”, já que a expressão *Wesen* é, usualmente, traduzida por *essência* no contexto da fenomenologia.

quico isolado para as realidades supraindividuais (*überindividuellen Realitäten*) e, assim, busca obter mais insights sobre a estrutura do cosmos espiritual (*geistigen Kosmos*)” (Ibidem, p. 212).⁶² Considerando os objetivos do presente estudo e dada a complexidade desta obra, não será possível seguir detalhadamente toda a argumentação steiniana, como fizemos na análise da tese doutoral. Portanto concentraremos a nossa atenção em compreender como ganha forma, gradualmente, na pena de Edith Stein, uma Filosofia da sociabilidade humana, fundamentada numa Antropologia Filosófica cada vez melhor desenvolvida e na perspectiva de uma assimilação peculiar do método fenomenológico. Para tal, concentraremos nossa atenção no estudo *Indivíduo e Comunidade* e, mais especificamente, na sua segunda parte, que trata da estrutura ôntica da Comunidade.

2.2.1 Uma solução fenomenológica para o problema da Causalidade Psíquica

Segundo Edith Stein, o tema da causalidade - amplamente estudado no contexto da Filosofia Moderna por Hume e Kant e na psicologia por Wilhelm Wundt e Willian Stern - ainda não encontrou uma solução satisfatória por falta de um método adequado. Sem deixar de reconhecer elementos válidos nas diversas abordagens, sua proposta – na linha da fenomenologia husserliana - é de “começar inteiramente do princípio” (Ibidem, p. 218), o que significa começar pelo esclarecimento do que é a dimensão psíquica e do que é a causalidade. Afinal de contas, é somente assim que se pode chegar a compreender criticamente o que é a causalidade psíquica.

Avaliando em linhas gerais que a solução kantiana para as questões levantadas por Hume sobre a relação de causa e efeito não é satisfatória, a jovem fenomenóloga busca em Husserl o método apropriado para estudar a Causalidade Psíquica:

Isso requer um método de análise e uma descrição dos fenômenos, isto é, dos objetos em toda a plenitude e concretude em que nos são oferecidos, e da consciência que lhes corresponde. Este método, que leva a uma compreensão correta da posição de Hume, nada mais é do que a fenomenologia de Husserl, cujas diretrizes são apresentadas em *Ideias*

⁶² “amplía el punto de vista de un individuo psíquico aislado y estudia las realidades supraindividuales e intenta así penetrar ulteriormente en la estructura del cosmos espiritual”. Texto original: „Die zweite Untersuchung erweitert die Betrachtung vom isolierten psychischen Individuum auf die überindividuellen Realitäten und sucht dadurch weitere Einblicke in die Struktur des geistigen Kosmos zu erzielen“.

relativas a uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica. Consequentemente, parece que apenas no campo da Fenomenologia a causalidade psíquica pode ser estudada de maneira produtiva⁶³ (Ibidem, p. 220).

Nesse sentido, é preciso partir das “coisas mesmas”; concretamente, de uma análise da corrente da consciência e das vivências. A corrente original das vivências é compreendida como “puro fazer-se, no qual a vivência flui adiante e, em constante geração, acrescenta-se uma nova vivência, sem que se possa perguntar ‘por meio de que’ se gera (se causa) o devir”⁶⁴ (Ibidem, p. 224). Nesta corrente de consciência, que é única e unitária, porque possui um único impulso gerador e provém de um único eu, não existem fases, mas unidades, ou seja, existem unidades na corrente de consciência e essas unidades são as vivências, as quais podem estar vinculadas de três maneiras: por *associação*, por *causalidade* e por *motivação*.

Sem entrar em muitos detalhes, a respeito dos possíveis modos de *Associação de Vivência* no fluxo de consciência, Stein observa apenas que na Associação “o surgimento de um complexo (de vivências) é um puro devir (...) não é um ser causado, e o despertar de todo o complexo, o reaparecer de uma parte, não é tampouco um ser-gerado causal”⁶⁵ (Ibidem, p. 229). Por outro lado, no condicionamento causal das vivências, uma vivência atua sobre a outra e há sempre uma dinâmica de causa (acontecer causante) e efeito (acontecer causado) bastante “semelhante à causalidade que se dá âmbito da natureza física”⁶⁶ (Ibidem, p. 230). Mas como explicar essa dinâmica

⁶³ “Para ello es necesario un método de análisis y una descripción de los fenómenos, es decir, de los objetos en toda la plenitud y concreción en que ellos se nos ofrecen, y de la conciencia que a ellos les corresponde. Este método, que conduce a una correcta comprensión de la posición de Hume, no es otra cosa que la fenomenología de Husserl, cuyas directrices se exponen en las Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Según esto, parece que sólo en el terreno de la fenomenología puede estudiarse con fruto la causalidad psíquica”.

⁶⁴ “es un puro hacerse, la vivencia fluye hacia adelante, en constante generación se añade nueva vivencia, sin que pueda preguntarse “por medio de qué” se genera (=se causa) el devenir”.

⁶⁵ “En todo caso, esta clase de “asociación” no es, ni mucho menos, un acontecer causal; el surgir de un complejo es un puro devenir -lo mismo que el devenir de una vivencia- y no es un ser causado, y el despertar de todo el complejo, al reaparecer una parte, no es tampoco un ser-gerado causal”.

⁶⁶ “(...) Sin duda alguna, tenemos razón para entender este fenómeno como una causalidad en la esfera de la vivencia, como algo análogo a la causalidad que se da en el ámbito de la naturaleza física”.

de causalidade na esfera da eu psíquico? A jovem fenomenóloga o faz recorrendo ao conceito central de energia vital (*Lebenskraft*):

Todo acontecer psíquico causal pode ser concebido como uma transposição de energia vital ao vivenciar atual, como utilização de energia vital por parte do vivenciar atual. Por conseguinte, a energia vital e seus modos ocupam um lugar singularíssimo na constituição da psique⁶⁷ (Idem, p. 241).

Podemos, portanto, afirmar que não existe realidade psíquica sem causalidade e, ao mesmo tempo, não há possibilidade de se explicar a psique humana apenas por meio da dinâmica causal. E tudo isso justamente, porque o indivíduo em questão não se resume à sua dimensão psicofísica; ele é também espírito e, nesse sentido, suas vivências se conectam também pela dinâmica de motivação, que é considerada a lei fundamental da vida espiritual, ou seja, é “o vínculo que conecta os atos uns aos outros” de um modo novo em relação ao vínculo da Associação e da Causalidade, pois se trata agora de vivências que procedem umas *das outras*, “realizam-se ou são realizadas umas *em virtude das outras*, em razão das outras”⁶⁸ (Ibidem, p. 253). Quando a motivação que une os atos um aos outros tem uma fundamentação racional, afirmamos que há *motivos racionais*; quando se fundamenta apenas em uma conexão compreensível, dizemos que há aí um *motivo como estímulo*⁶⁹. E, desta forma, configura-se entre causalidade e motivação uma distinção essencial, na expressão de Stein, “uma diferença irreconciliável, que não se pode superar de modo algum”⁷⁰ (Ibidem, p. 260). Para a causalidade psíquica, existem fenômenos análogos no mundo físico, mas não, para a motivação, porque se trata da lei fundamental da vida espiritual.

⁶⁷ “Todo el acontecer causal psíquico puede concebirse como una trasposición de la energía vital a la acción actual de vivenciar, y como la utilización de la energía vital por parte de la acción actual de vivenciar. Por consiguiente, la energía vital y sus *modi* ocupan un lugar singularísimo en la constitución de la psique”.

⁶⁸ “la vinculación que conecta a los actos unos con otros. No se trata de una mera fusión, como la de las fases de la corriente de la vivencia, que trascurren simultánea o sucesivamente, o como el enlazamiento asociativo de las vivencias, sino que es un proceder de *lo uno partiendo de lo otro*, un realizarse o ser realizado de lo uno *en virtud de lo otro*, por razón de lo otro” (grifo nosso).

⁶⁹ Cf. Ibidem, p. 257.

⁷⁰ “Por consiguiente, entre la causalidad y la motivación hay una diferencia radical irreconciliable, que no puede superarse en modo alguno. Se expresa también con ello el que la causalidad tiene su análogo en el ámbito de la naturaleza física, pero la motivación, en cambio, no lo tiene”.

Finalmente, após esta detalhada análise do fluxo de vivências na consciência, a jovem aluna de Husserl está em condições de discutir a ideia de um autêntico *ato livre*. E afirma que a *motivação* é condição para os atos livres, mas não condição suficiente. Pois um *ato livre* sempre a pressupõe, enquanto a motivação produz uma *tomada da posição*. Mas, ao mesmo tempo, demanda um impulso que não esteja, ele mesmo, motivado. Nas palavras da própria filósofa: “podemos delimitar o âmbito dos atos livres (...) afirmando que esses atos – e somente eles – podem proceder de um propósito e devem ser introduzidos por um ‘fiat’”⁷¹ (Ibidem, p. 271). E tudo isso, não obstante as dinâmicas de causalidade psíquicas (enquanto fluxo e refluxo de energia vital), que estejam concomitantemente em curso. Desta forma, é possível prever um futuro acontecer psíquico, à medida que se considere a situação motivacional de um indivíduo, as condições de sua energia vital e o seu núcleo de personalidade. Mas haverá sempre a possibilidade de uma grande surpresa, conforme se formule um propósito imprevisível da vontade, pois, “embora o psíquico se mostre dependente da natureza física, essas relações de dependência não permitem formular uma determinação exata, porque a essência do psíquico exclui tal determinação exata” (Ibidem, p. 328). Assim sendo, a concepção steiniana de causalidade psíquica não dá espaço a nenhum tipo de determinismo psíquico, pois não considera o mecanismo psíquico atuando em um indivíduo que seja apenas corpo-psyque. Considera sempre o mecanismo psíquico de uma pessoa espiritual, com todo o seu universo de motivação e propósitos da vontade, sempre na perspectiva fenomenológica de realizar uma abordagem do fenômeno humano sem recortes. Razão pela qual nos dois apêndices finais⁷², Stein descarta qualquer possibilidade de dedução das categorias psíquicas partindo da ideia – na prática irrealizável – de uma Psicologia exata.

2.2.2 Da psique individual como microcosmo ao sujeito e corrente de vivências supraindividuais

⁷¹ “podemos delimitar el ámbito de los actos libres (...) afirmando que esos actos, y sólo ellos, pueden proceder de un propósito y tienen que ser introducidos por un fiat!”

⁷² Cf. Ibidem, p. 330ss.

Considerando os resultados da ampla e detalhada análise da psique individual realizada em *Causalidade Psíquica*, Edith Stein, no segundo estudo intitulado *Indivíduo e Comunidade (Individuum und Gemeinschaft)*, dedicar-se-á à investigação fenomenológica do indivíduo inserido nos diversos modos de agrupamento sociais. Pois a psique individual apenas metodologicamente pode ser considerada de modo isolado, considerando que - conforme a afirmação da filósofa – “o mecanismo do acontecer psíquico nunca está fechado em si mesmo [e] a energia vital que o mantém em funcionamento experimenta afluências do exterior”⁷³ (Ibidem, p. 343).

Conforme o próprio título do estudo parece indicar, toda a argumentação steiniana sobre os agrupamentos sociais se desenvolverá a partir de uma analogia com a pessoa individual. Desta forma, ela identifica que, assim como há um *sujeito individual* que é “o ponto último, para o qual aflui toda a vida da consciência”⁷⁴ (Ibidem, p. 346), há também uma espécie de *sujeito supraindividual (überindividuellen Subjekts)* para o qual se constitui uma corrente de vivências supraindividual (*überindividueller Erlebnisstrom*). No entanto este *sujeito comunitário (Gemeinschaftssubjekts)* não pode ser compreendido como eu puro, idêntico ao eu individual, porque “a vivência comunitária não brota do sujeito comunitário da mesma maneira que a vivência individual brota do eu individual (enquanto eu puro), a qual, em sua egoicidade, caracteriza-se como lugar de origem suprema”⁷⁵ (Ibidem, p. 348). Portanto, também, as vivências supraindividuais têm no eu puro de cada indivíduo a sua origem última. Todavia não se diga o mesmo, para a noção de personalidade (*Persönlichkeit*), enquanto unidade das qualidades pessoais/comunitárias. À semelhança da personalidade individual que se constitui nas vivências individuais e, a partir da qual essas mesmas vivências devem ser compreendidas, existe também uma “personalidade total” (Ge-

⁷³ “el ‘mecanismo’ del acontecer psíquico no está cerrado en sí. La energía vital que lo mantiene en funcionamiento, experimenta afluencias “desde el exterior”.

⁷⁴ “el punto último hacia el que afluye toda la vida de la conciencia”.

⁷⁵ La vivencia comunitaria no brota del sujeto comunitario de la misma manera que la vivencia individual brota del yo individual, que, en su yoidad, se caracteriza como lugar de origen supremo. Las vivencias de la comunidad, como las individuales, tienen en último término su origen en los yos individuales que pertenecen a la comunidad.

samtpersönlichkeit), à qual estão referidas as vivências comunitárias. E essas vivências, tanto em seu aspecto noético como noemático⁷⁶ (na linguagem de Husserl), são constituídas pelas vivências dos indivíduos que compõem um agrupamento social. De modo que Stein pode afirmar que “a nota individual das distintas vivências [individuais] constituintes determinam a peculiaridade noética especial da vivência comunitária”⁷⁷ (Ibidem, p. 352), ou seja, determinam a *peculiaridade noética* de cada comunidade.

Em Causalidade Psíquica, a jovem fenomenóloga utiliza frequentemente, para se referir ao sujeito individual, as expressões *corrente de vivências e corrente de consciência*, pois é na consciência que nos damos conta das vivências. Porém, para o *sujeito supraindividual*, não existe uma equivalente *corrente de consciência supraindividual*, pois todas as vivências são referidas, em última instância, à consciência do indivíduo. O que existe é propriamente uma *corrente de vivências comunitária (Erlebnisstrom der Gemeinschaft)*, que se constitui a partir das vivências individuais. E essa corrente de vivências comunitárias não é uma “coleção” de vivências individuais sem nenhuma conexão interna; é antes uma corrente comunitária constituída *a partir* das vivências individuais. Nela “os múltiplos aportes, coordenados por uma unidade de sentido, encontram-se reunidos em uma estrutura de índole superior, que resulta, ao invés de uma soma de elementos, em uma nova totalidade”⁷⁸ (STEIN, p. 357).

Diferentemente da corrente individual, a corrente comunitária de vivências não é um fluir ininterrupto. Ela pode cessar em algum momento, sem que, necessariamente, a comunidade enquanto sujeito supraindividual deixe de existir. Isso se dá, porque os sujeitos que compõem uma comunidade não vivem exclusivamente para a comunidade e, portanto, empregam sua energia vital também em outras direções, podendo acontecer que, em algum momento, não haja afluência de vivências na comunidade. De qualquer forma, quando há afluência na corrente de vivências comunitárias, essas vivências devem estar ligadas de alguma forma. E, segundo Stein, são quatro

⁷⁶ Segundo Husserl, em toda vivência intencional, estão presentes dois aspectos que precisam ser levados em conta na percepção: o aspecto subjetivo denominado noético e o aspecto objetivo denominado noemático.

⁷⁷ “Y además la nota individual de las distintas vivencias constituyentes determina la peculiaridad noética especial de la vivencia comunitaria”.

⁷⁸ “las múltiples aportaciones, dominadas por la unidad de un sentido, se hayan reunido en una estructura de índole superior, entonces tendremos, en lugar de una suma de elementos, la nueva totalidad”.

as possibilidades de ligação entre as unidades de vivências, no interior de uma corrente de vivências comunitárias: associação, motivação, causalidade e ação da vontade. Isto significa – simplificando – que o eu individual vive, simultaneamente, como indivíduo e como comunidade, ou seja, a pessoa humana, enquanto participante de um agrupamento social, possui dois níveis de identidade: pessoal e comunitário; e, nos dois níveis, participa de uma série de vivências, que se condicionam conforme a mesma legalidade em ambos os níveis.

A associação de vivências é possível apenas em nível individual, pois a associação/fusão de vivência de diversas naturezas, em uma corrente individual, só é possível, na medida em que elas têm sua origem no mesmo impulso gerador, o que obviamente não se dá em nível supraindividual. Vejamos o exemplo apresentado pela própria Stein:

Quando uma tropa, durante o luto pela morte de seu capitão, entra em combate, o luto e a ação militar podem coexistir de modo inteiramente separado. Eventualmente, podem ser indivíduos totalmente diferentes que cooperam na constituição de uma das experiências ou da outra. A tropa vive em ambas as experiências, mas seus diferentes movimentos vitais não se fundem⁷⁹ (Ibidem, p. 380).

Já a motivação, enquanto “vinculação das vivências em razão de seu conteúdo de sentido⁸⁰” (Ibidem, p. 381), está presente também na corrente de vivências comunitária, pois, quando “uma conexão de sentido exige, para a sua realização, um grupo de indivíduos, então o seu correlato é uma estrutura motivacional que já não pertence a esta ou aquela corrente de vivências individual, mas à corrente de vivências do grupo”⁸¹ (Ibidem, p. 381). Isso acontece, quando as vivências de dois ou mais indivíduos se dão numa relação de produção e reprodução, por exemplo, no desenvolvimento de uma pesquisa científica. Um determinado pesquisador apreende as descobertas dos pesquisadores que lhe precederam, a partir das quais tem condição de

⁷⁹ “Cuando una tropa, mientras tiene sentimientos de duelo por la muerte de su capitán, entra en combate, entonces el duelo y la acción militar pueden coexistir de manera enteramente separada. Eventualmente pueden ser individuos enteramente distintos los que cooperen en la constitución de una de las vivencias o de la otra. La tropa vive en ambas vivencias, pero sus mociones vitales distintas no se funden entre sí”.

⁸⁰ “vinculación de las vivencias en virtud de su contenido de sentido”.

⁸¹ “una conexión de sentido reclama para su realización a un grupo de individuos, entonces su correlativo es una estructura motivacional que no pertenece ya a talo cual corriente de vivencias individuales, sino a la corriente de vivencias del grupo”.

oferecer novas contribuições, que, por sua vez, serão assimiladas e superadas por novos pesquisadores e assim por diante. Temos, portanto, uma *comunidade científica*, na qual se estabelece um fluxo de vivências comunitárias motivado intelectualmente, o qual também está “incorporado a uma grande conexão de motivações, ao processo cognitivo de toda a humanidade”⁸² (Ibidem, p. 382).

E há também a causalidade psíquica na corrente de vivências supraindividuais, pois, no âmbito comunitário, igualmente, está presente um fluxo de energia vital que regula a corrente vital da referida comunitária. Conforme Stein, “existe para os membros da comunidade uma provisão comum de energia, que eles contribuem para formar e da qual se nutrem”⁸³ (Ibidem, p. 399). Numa síntese feliz de Antônio CALCAGNO (2014, p. 141):

A causalidade segue o padrão estabelecido na primeira obra do *Beitrag*. Isto explica como certas coisas ou eventos produzem reações e respostas no indivíduo e na comunidade. Ao contrário da motivação, a causalidade não lida com a vida espiritual ou intencional do ser humano. Na causalidade psíquica, a ênfase é colocada na afetividade⁸⁴.

A análise da causalidade no âmbito de agrupamentos sociais, dá à Edith Stein a oportunidade para tratar – e ela o faz de modo primoroso – de um tema com consequências importantes para a Filosofia Política e que voltará à luz mais adiante: o tema do contágio psíquico. Nas suas próprias palavras, a questão central é a seguinte: “Existe um ver-se afetado pela vida psíquica de outras pessoas e um reagir a isso, da mesma forma que se produz uma reação a estímulos sensoriais, sem a cooperação de uma função espiritual?”⁸⁵ (Ibidem, p. 393). A resposta é sim, mas essa possibilidade não corresponde à excelência do ser humano. E, se houver um líder de massa

⁸² “incorporado a una gran conexión de motivaciones, al proceso cognoscitivo de la humanidad”.

⁸³ “existe para los miembros de la comunidad una provisión común de energía, que ellos contribuyen a formar y de la cual se nutren”.

⁸⁴ “Causality follows the pattern set out in die first work of die *Beiträge*. It explains how certain things or events produce reactions and responses in the individual and the community. Unlike motivation, causality does not deal with the spiritual or intentional life of the human being. In psychic causality, the emphasis is placed on affectivity”.

⁸⁵ “¿Existe un verse afectados por la vida psíquica ajena y un reaccionar a ello de la misma manera en que se produce una reacción a estímulos sensoriales, sin la cooperación de una función espiritual?”

que explore esse mecanismo causal para manipular outras pessoas, essa possibilidade triste, torna-se também perigosa, conforme veremos a seguir no estudo do contágio de massas.

No tocante à ação da vontade (*Willenswirkung*), Stein observa que há a possibilidade de atitude comunitária da vontade, quando diversos sujeitos estão imbuídos de uma mesma *meta da vontade*. Neste caso, há intercâmbio de energia vital entre os diversos indivíduos que se lançam à realização da meta comum da vontade. No entanto, mesmo nesta forma de atitude comunitária, resta um elemento da ação livre que permanece inexoravelmente reservado ao indivíduo: o *impulso de decisão* ou o *“fiat”*, com o qual se inicia toda a ação livre. E, desta forma, a jovem fenomenóloga articula brilhantemente liberdade e responsabilidade no contexto da vida comunitária:

A comunidade como tal não é um sujeito livre e, por isso, não é tampouco responsável, no sentido que o são os indivíduos. A responsabilidade suprema por suas ações recai sobre os indivíduos que agem em nome da comunidade. E mesmo que realizem a serviço da comunidade algo que não fariam por motivos pessoais, no entanto, recai sobre eles todo o peso da responsabilidade e não têm a possibilidade de delegá-la à comunidade⁸⁶ (Ibidem, p. 403).

2.2.3 A estrutura ôntica da comunidade

O filósofo britânico Alasdair MacIntyre, em seu *Prólogo à Filosofia de Edith Stein*, afirma a respeito da estrutura de *Beiträge*:

Se, dos dois ensaios, o primeiro não era mais do que um prólogo do segundo, a primeira parte do segundo, que se conclui com as observações de Stein sobre Scheler, não é mais do que uma introdução a segunda parte. De fato, é só neste ponto que começa a ficar claro porque Stein precedeu desta maneira. As teses que ela sustentou até agora revelam-se pressupostas na pesquisa que está prestes a empreender,

⁸⁶ “La comunidad como tal no es un sujeto “libre” y, por eso, no es tampoco “responsable” en el sentido en que lo son los individuos. La suprema responsabilidad de sus acciones la tienen los individuos que actúan en nombre de la comunidad. Y aunque ellos realicen al servicio de la comunidad algo que ellos no harían por motivos personales, sin embargo recae sobre ellos todo el peso de la responsabilidad y no tienen la posibilidad de descargarla sobre la comunidad”

e é essa pesquisa que dá valor e utilidade ao todo⁸⁷ (MACINTYRE, 2006, p. 121).

Sem dúvida, é na consideração da *Comunidade como realidade e sua estrutura ôntica* que uma Filosofia Social steiniana começa a ganhar corpo e revela todo o seu potencial. Seu método de abordagem continua o mesmo: partir da estrutura da personalidade individual, como “fio condutor na investigação da comunidade”⁸⁸ (STEIN, 2005, 407). Na constituição desta personalidade individual, encontramos – como consagrado na tradição fenomenológica – o corpo vivo; a psique formada a partir de suas disposições originárias, sua energia vital, sua vontade e as circunstâncias externas⁸⁹ e dimensão espiritual, como dimensão da abertura ao mundo físico, interpessoal e dos valores; e, mais especificamente, o que a aluna de Husserl neste ponto chama de núcleo último (*letzten Kern*) ou, tomando emprestada uma expressão de Scheler, centro espiritual (*geistigen Zentrum*), a partir do qual a pessoa desenvolve sua dimensão corporal e psíquica.

A energia vital (*Lebenskraft*), que se manifesta na alternância de estados vitais e está na raiz da psique individual, novamente tem uma importância capital, para a análise da dimensão psíquica da comunidade, pois ela é como um “depósito de energia que deve manter uma série de funções e que por nenhuma delas pode ser reivindicado excessivamente, para que as demais não paralisem”⁹⁰ (ibidem, p. 411). Suas fontes podem ser: a) a energia vital dos próprios membros da comunidade, que – em graus diferentes – empenham sua própria energia vital para o sustento da comunidade à que pertencem; b) uma pessoa de fora da comunidade ou outra comunidade que compartilhem energia vital; c) tomadas de posição positivas e amor como “fontes de vida que escapam a toda mensuração ou cálculo e, como energias impulsivas, redun-

⁸⁷ “If the first of her two essays was no more than a prologue to second, the first part of second, which concludes with Stein’s remarks about Scheler, is no more than a prologue to its second part. Indeed it is only at this point that it begins to become clear why Stein has proceeded as she has done. The theses for which she has argued so far turn out to be theses presupposed by the enquiry which she is ready to undertake. And it is that enquiry which gives point and purpose to the whole”.

⁸⁸ “hilo conductor” en la investigación de la comunidad”.

⁸⁹ Cf. Ibidem, p. 409

⁹⁰ “depósito de energía que tiene que mantener una serie de funciones y que por ninguna de ellas debe ser reclamado excesivamente para que las demás funciones no se paralicen”.

dam em benefício do mecanismo causal, mas não estão submetidas a nenhuma regulação”⁹¹ (Ibidem, p. 421); d) e o mundo dos valores como fonte objetiva de energia vital (*Objektive Quellen der Lebenskraft*) para uma comunidade (cf. Ibidem, p. 429).

Além disso, também as capacidades psíquicas (*Psychische Fähigkeiten*) e o caráter da comunidade (*Charakter der Gemeinschaft*) precisam ser considerados, porque também são relevantes para a constituição da comunidade. A este respeito, Stein observa que, na psique da comunidade, não existem as *capacidades psíquicas inferiores*, como as qualidades sensoriais, pois não se pode afirmar – senão metaforicamente - que um povo seja, por exemplo, surdo, mudo ou míope. No entanto elas podem ser características típicas dos membros da comunidade, que contribuem para formar este caráter comunitário, mas não pertencem propriamente à psique da comunidade. As capacidades intelectuais, entretanto, enquanto capacidades espirituais, têm importância fundamental na constituição do caráter de um povo. E há ainda outras qualidades que pertencem mais de perto à personalidade comunitária, às quais Stein denomina *qualidades específicas de caráter* e correspondem a uma qualidade de “receptividade aos valores éticos e no fato de ser determinado por eles”⁹² (Ibidem, p. 437).

Por fim, é no §4, intitulado *A relação fundante entre indivíduo e comunidade*, que Stein nos oferece as conclusões mais importantes do *Beiträge* e começa a dar forma à sua Fenomenologia dos agrupamentos sociais. O próprio título deste capítulo faz referência à grande marca da Filosofia Social steiniana – já mencionada anteriormente – que é a ênfase na análise da relação profunda/fundante entre indivíduo/pessoa e comunidade. Trata-se de uma afirmação que pode parecer ingênua ou redundante, mas que, na verdade, tem implicações muito relevantes. A primeira delas é que, justamente por se fundamentar em indivíduos, a comunidade é constituída de uma *essência em evolução*. E, com isso, não se está negando o método fenomenológico que busca a essência dos fenômenos e não as suas variações empíricas. Mas afir-

⁹¹ “fuentes de la vida que se sustraen a toda medición y a todo cálculo, que como energías impulsivas redundan en beneficio del mecanismo causal, pero no están sometidas a ninguna regulación”.

⁹² “en la receptividad para los valores éticos y en el hecho de estar determinado por ellos”.

mando que é a própria estrutura apriorística de uma comunidade que comporta determinadas possibilidades de evolução, sempre fundamentadas na estrutura corpóreo-psico-espiritual dos indivíduos que a compõem. Nas palavras de Stein:

Embora a essência de uma realidade não possa ser deduzida de sua evolução, no entanto, no caso de uma realidade que, segundo sua estrutura apriorística, é um conjunto evolutivo, as várias possibilidades de evolução às quais ela deve sua existência pertencem a essa estrutura a priori, que não pode ser ignorada ao se realizar a sua análise⁹³ (Ibidem, p. 448).

Ela observa ainda que há em cada pessoa (nas suas vivências e capacidades), ao mesmo tempo, “um fator individual e um fator específico: uma estrutura universal que a pessoa pode compartilhar com as outras”⁹⁴ (Ibidem, p. 449). E é justamente nesta estrutura psíquico-espiritual comum que reside a condição de possibilidade e o fundamento dos agrupamentos sociais, ou seja, a possibilidade e fundamento de uma vida comunitária.

Para alcançar o seu objetivo de analisar a relação estruturante entre Indivíduo e Comunidade, Stein lança mão da distinção proposta por Ferdinando Tönnies⁹⁵ e retomada por Simmel e Scheler entre Massa (*Masse*), Comunidade (*Gemeinschaft*) e Sociedade (*Gesellschaft*).

A Massa é, nas palavras da jovem fenomenóloga:

Uma unidade social de índole própria (*eine soziale Einheit eigener Art*), que nos interessa particularmente nesse contexto, porque nos é apropriada para demarcar o meramente psíquico (*bloß Psychische*) diante do mundo espiritual (*geistigen Welt*). [Na Massa] a vida psíquica dos indivíduos acontece só uniformemente com a vida dos demais com que

⁹³ “Aunque la esencia de una realidad no pueda deducirse de su evolución, sin embargo, en el caso de una realidad que, según su estructura apriorística, es un conjunto evolutivo, las diversas posibilidades de evolución a las que ella puede deber su existencia, pertenecen a esa estructura apriorística, y no deben ser pasadas por algo al efectuar su análisis”.

Texto original: Wenn auch das Wesen einer Realität nicht aus ihrer Entwicklung abzuleiten ist, so gehören doch bei einer Realität, die ihrer apriorischen Struktur nach ein Entwicklungsganzes ist, die verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten, denen sie ihr Dasein verdanken kann, in diese apriorische Struktur mit hinein und dürfen bei ihrer Analyse nicht übergangen werden.

⁹⁴ “un factor individual y un factor específico: una estructura universal que una persona puede compartir con otras personas”.

⁹⁵ Ferdinand Tönnies (Oldenswort 1855-1936 Berlin), filósofo e sociólogo alemão, que trabalhou no campo sociológico a distinção entre Comunidade e Sociedade, especialmente na sua obra clássica *Gemeinschaft und Gesellschaft*. (Verlag: Leipzig, 1887).

estão vinculados em unidade por contato espacial. A Massa é um conjunto de indivíduos que se comportam de modo uniforme. Falta-lhes a unidade interior de quem vive a totalidade. Por isso, no fundo, não se pode falar em psique da massa (...). Não existem qualidades de massas, ou seja, não existem qualidades que sejam características de uma determinada massa e que a diferencie de outras massas ou dos elementos que compõem a mesma massa⁹⁶ (Ibidem, p. 451-452).

É evidente que, em uma massa, os indivíduos não realizam todas as suas potencialidades psicoespirituais. Isso pode se dar de modo fortuito, quando vários indivíduos interagem por si mesmos de modo meramente psíquico. Mas pode acontecer também – o que é mais perigoso e talvez o mais comum – que os indivíduos de uma massa tenham os seus impulsos cooptados por projetos alheios, pode acontecer que uma massa seja manipulada por uma pessoa ou um grupo de pessoas. A esse fenômeno Stein denomina contágio de massas (*Massen-Ansteckung*), um tema que nos interessa sobremaneira em função de suas imediatas implicações para a Filosofia Política.

Trata-se de um modo particular de contágio, que não corresponde exatamente ao contágio psíquico⁹⁷ (já abordado anteriormente) e é chamado por Stein de “contágio por excelência” (STEIN, p. 453). No contágio de massas, está presente um perigo mais grave, porque “a infecção (*Infektion*) não se estende apenas aos estados psíquicos inferiores e aos movimentos impulsivos, mas se desenvolve também na esfera espiritual”⁹⁸ (Ibidem, p. 453); ela se impõe por meio da “sugestão”, que é definida como “a implantação de representações que têm a peculiaridade de possuir uma viva intuitividade sensorial e de gerar um intenso impulso para a ação” (Ibidem, p. 453). Em uma Massa pode se dar a implantação de representações e convicções teóricas

⁹⁶ “Una unidad social de índole propia, que nos interesa especialmente en nuestro contexto, porque nos resulta apropiada para deslindar lo meramente psíquico frente al mundo espiritual. (...) A vida psíquica dos individuos acontecen sólo uniformemente con la de los demás que están vinculados con ellos en unidad por contacto espacial. La masa es un conjunto de individuos que se comportan uniformemente. Le falta una unidad interior de la que viviera la totalidad. Por eso, en el fondo, no se puede hablar de una "psique" de la masa. (...) No hay cualidades de masas, es decir, no hay cualidades que sean características de una determinada masa y que la diferencien de otras masas o de los elementos que componen la masa misma”.

⁹⁷ Cf. Excurso sobre el contagio psíquico, Ibidem, p. 387

⁹⁸ “la infección no se extiende sólo a los estados psíquicos "inferiores" y a los movimientos impulsivos, sino que se desarrolla en la esfera espiritual”.

sem nenhuma fundamentação racional ou de convicções/atitudes emocionais sem nenhum fundamento axiológico. E tudo isso só é possível, quando a massa de indivíduos tem a liderança de um indivíduo ou grupo de indivíduos que não pertençam eles mesmos à Massa, pois a própria atitude de liderar e, eventualmente, induzir o contágio de Massas é, por si mesma, uma atitude espiritual que não é possível ao indivíduo inserido na própria Massa. A liberdade individual, no entanto, em nenhum momento, é suprimida absolutamente; sempre está presente a possibilidade de que um indivíduo da Massa ative a sua função espiritual da liberdade e, desta forma, deixe de ser parte da Massa susceptível ao contágio. Entretanto, quando há entre o líder e a Massa de indivíduos um vínculo de comunhão e quando essa liderança é uniforme e consciente de uma finalidade, “uma massa pode se comportar de tal modo que, a partir do exterior, não se possa distingui-la de uma comunidade”⁹⁹ (Ibidem, p. 462). Particularmente, quando as convicções implantadas são valores que por si só induzem um comportamento prático, uma Massa contagiada pode ser confundida facilmente com uma comunidade:

Quando se apresenta a uma massa de indivíduos um complexo de ideias marcado pelo "deve ser" - um valor a ser realizado - certamente será possível que a massa, guiada - toda ela - pela mesma ideia, se deixe arrastar para uma ação uniforme que, por sua aparência externa e pelo resultado prático, assemelha-se a um procedimento comunitário, sem a atitude comunitária interna, ou seja, sem que massa deixe de ser massa¹⁰⁰ (Ibidem, p. 463).

Mas há também uma segunda classe de agrupamento social, essencialmente distinta da Massa, visto que se trata de uma união especificamente espiritual e pessoal: a Sociedade (*Gesellschaft*). Nela os indivíduos se reúnem formalmente, para a consecução de um determinado objetivo, como se dá, por exemplo, em um partido político, um time de futebol ou uma associação de moradores. Desta forma, cada um considera o outro indivíduo como objeto para a realização da finalidade a que se propõe a fundação de determinada sociedade. Este “considerar o outro como objeto”, entretanto,

⁹⁹ “una masa puede comportarse de tal modo, que desde el exterior no se pueda diferenciar de una comunidad”.

¹⁰⁰ “Cuando a una masa de individuos se le muestra un complejo connotado por el "deber ser" – un valor que ha de realizarse - será posible seguramente el que la masa, guiada - toda ella - por la misma idea, se deje arrastrar hacia una acción uniforme que, por su aspecto exterior y por el resultado práctico, se parezca a un proceder comunitario, sin que exista la actitud comunitaria interna, es decir, sin que la masa deje de ser masa”.

não tem aqui um sentido negativo, pois se trata de um “considerar-se mutuamente como objeto” em função da realização de uma finalidade que interessa a todos os membros da referida sociedade e que fora por eles livremente escolhida. De qualquer forma, Stein adverte para o fato de que a formação de uma sociedade que funcione pressupõe, necessariamente, a existência prévia e concomitante de alguma forma de vínculo comunitário. Se, por um lado, na sociedade, os indivíduos se tratam mutuamente como objeto em vista da realização dos seus objetivos, por outro, isso pressupõe que, anteriormente, já se houveram reconhecidos como sujeitos em interação espiritual. De modo que “a cooperação que cria o sentido da vida em sociedade se paralisaria, se fosse simplesmente uma vida societária. [Portanto] uma sociedade que não fosse nada mais que uma sociedade, seria um mecanismo que não pode funcionar”¹⁰¹ (Ibidem, p. 467).

E, desta forma, somos introduzidos na consideração da terceira forma possível de agrupamento social: a Comunidade (*Gemeinschaft*). Stein descreve as suas características essenciais a partir do contraste com as de uma Sociedade:

Em contraste com a sociedade, é característico da comunidade não ser gerada ou destruída (não ser fundada nem dissolvida) por atos arbitrários de vontade, mas antes a comunidade cresce e morre como um ser vivo. A comunidade também não está a serviço, como a sociedade, de uma finalidade externa, mas antes - como organismo - não tem outra finalidade senão a finalidade imanente a ela, de sua própria formação e do desenvolvimento de sua disposição originária¹⁰² (Ibidem, p. 470).

A essência de uma Comunidade é a unidade de vida (Cf. Ibidem, p. 423). Nela, portanto, não existem mônadas isoladas, mas sujeitos em relação, na forma de uma entrega aberta e ingênua/desinteressada; há uma “vida comum, um ser alimentado por fontes comuns, um ser movido por motivos comuns”¹⁰³ (Ibidem, p. 424). Deste

¹⁰¹ “la cooperación que crea el sentido de la vida social, llegaría constantemente a paralizarse, si fuera una simple vida social. Una sociedad que no fuera más que sociedad, sería un mecanismo que no podría funcionar”.

¹⁰² “En contraste con la sociedad, es característico de la comunidad el no ser generada ni destruida (el no ser fundada ni disuelta) por actos arbitrarios de la voluntad, sino que la comunidad crece y muere como un ser vivo. La comunidad no está tampoco al servicio, como lo está la sociedad, de una finalidad externa, sino que - como un organismo - no tiene más finalidad que la finalidad immanente a ella de la propia formación, del desarrollo de su disposición originaria”.

¹⁰³ “vida común, un ser alimentados por fuentes comunes, un ser movidos por motivos comunes”.

modo, constitui-se o caráter de uma comunidade (*Charakter der Gemeinschaft*), o qual não se confunde nem com as características típicas dos membros da Comunidade (por exemplo, um sotaque, costumes alimentares) nem com a tipologia de pessoas que vai se plasmando pela interação na Comunidade, mas que também poderia ser desenvolvido fora dessa interação. Na verdade, Stein compreende o caráter comunitário em um sentido bastante específico:

Se contemplarmos o caráter da comunidade, se quisermos entendê-la como uma unidade de vida, como "personalidade", então teremos que dirigir nossa atenção para curso da vida comunitária em que essa "personalidade" se manifesta (*Persönlichkeit bekundet*). Se a natureza comunitária da vida é alcançada, e, na medida em que é alcançada, então não é mais o indivíduo que age, mas é a comunidade que age nele e por meio dele. E quanto mais profundos forem os níveis pessoais nos quais a vida comunitária penetra, mais profundamente o indivíduo será afetado pelo caráter da comunidade e mais se pode falará de um "caráter" da Comunidade no sentido específico da palavra¹⁰⁴ (Ibidem, p. 480-481).

Stein entende também que uma Comunidade, enquanto portadora de uma vida interior própria, à semelhança de um indivíduo, pode possuir algo como uma alma comunitária. Mas isso não acontece em todas as comunidades, apenas naquelas em que “os indivíduos se encontram unidos realmente com o ‘seu mais íntimo’, com sua alma”¹⁰⁵ (Ibidem, p. 482). Entretanto, isso não significa que se dê qualquer tipo de transformação da alma individual pela vida comunitária; trata-se, antes, de “um estar aberto aos outros, um dilatar-se da alma de um através do outro e um “ativar-se” da alma em ações comunitárias e em traços do caráter da comunidade que vão se formando”¹⁰⁶ (Ibidem, p. 482).

¹⁰⁴ Si contemplamos el carácter de la comunidad, si queremos entenderla como unidad de vida, como "personalidad", entonces tendremos que dirigir nuestra atención al trascurso de la vida comunitaria misma en la que se manifiesta esa "personalidad" (*Persönlichkeit bekundet*). Si se logra, y en la medida en que se logra, la comunitariedad de la vida, (*Gemeinsamkeit des Lebens*) entonces no es ya el individuo el que actúa, sino que es la comunidad la que actúa en él y por medio de él. Y cuanto más profundos sean los niveles personales en lo que penetre la vida comunitaria, tanto más profundamente se hallará afectado el individuo por el carácter de la comunidad, y con tanta mayor razón podrá hablarse de un "carácter" de la comunidad en el sentido específico de la palabra.

¹⁰⁵ “los individuos se hallan unidos realmente con "lo más íntimo" de ellos, con su alma”.

¹⁰⁶ “un estar abiertos los unos hacia los otros, un expansionarse del alma del uno a través del otro y un activarse del alma en acciones comunitarias y en rasgos de carácter de la comunidad que se vayan formando”.

De modo semelhante, podemos falar também em espírito de uma Comunidade (*Geist der Gemeinschaft*), para significar que a vida desta “demonstra uma unidade qualitativa, que, partindo de um centro, chega a plasmar-se como uma totalidade unida” (Ibidem, p. 483). Ou seja, dizer que uma Comunidade tem espírito significa dizer que ela é dotada de uma “peculiaridade pessoal” (*persönliche Eigenart*), mas nunca de um núcleo (*Kern*) pessoal, como o tem o indivíduo. Em sentido estrito, portanto não se pode falar em “núcleo comunitário”, pois, embora exista uma configuração unitária do ser interno e externo de uma Comunidade, não é possível demonstrar que exista ali “uma raiz simples de toda a sua essência pessoal”¹⁰⁷ (Ibidem, p. 484). Antes, essa raiz simples de liberdade e originalidade somente pode ser encontrada no núcleo pessoal dos indivíduos, que constitui o fundamento da vida comunitária.

Na verdade, a Filósofa até utiliza a expressão “núcleo de uma comunidade”, mas *entre aspas* para significar que se refere a um “núcleo comunitário” em outro sentido. Esse núcleo é constituído pelo que ela chama de “portadores/sutentadores da vida comunitária” (*Träger des Gemeinschaftslebens*), ou seja, os líderes de uma comunidade, a partir dos quais se plasma o caráter e se garante a permanência de uma comunidade. Naturalmente, quanto mais numerosos e dedicados são esses indivíduos que participam com sua alma da vida comunitária, mais vigorosa se constitui uma comunidade. E essa dinâmica – segundo a observação da própria Stein – será de fundamental importância para compreender “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”¹⁰⁸ (Ibidem, p. 490).

Enfim, para uma correta interpretação da análise steiniana dos agrupamentos e interações sociais, é preciso fugir do erro comum entre os principiantes em Fenomenologia de querer aplicar apressadamente os conceitos de Massa, Sociedade e Comunidade às realidades empíricas conhecidas. Pois o que encontramos, no âmbito dos fenômenos sociais, muito raramente são Massa, Sociedade ou Comunidade em “estado puro”. Antes, na expressão de Stein, o que encontramos no mundo empírico são “formas mistas de agrupamentos sociais” (*Mischformen von sozialen Verbänden*)

¹⁰⁷ “una sencilla raíz de toda su esencia personal”.

¹⁰⁸ “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”.

(cf. *Ibidem*, p. 491ss.). Nesse sentido, as possibilidades de interação e intercâmbio são muitas, resguardada a estrutura essencial de cada forma de agrupamento social. É possível, por exemplo, que uma sociedade ganhe, progressivamente, características de comunidade de modo que a comunidade que surge se fortaleça e perdure no tempo, mesmo após a extinção dos vínculos de um “contrato social”. É o que pode acontecer, por exemplo, com uma turma escolar que, concluídos os estudos, permaneça unida com fortes vínculos, certamente sustentada por líderes que se entreguem e promovam esta vida comunitária. Mas pode acontecer, também, que uma comunidade, pouco a pouco, vá se institucionalizando e ganhando características de uma sociedade. Seria o exemplo de um grupo de amigos que cresça em seu interesse por política e decida, por exemplo, formar uma associação para promover o desenvolvimento do bairro onde residem. Desta forma, um indivíduo que era animador/sustentador da vida comunitária poderia se transformar em presidente da associação, ou seja, o líder de uma sociedade, mas, ao mesmo tempo, não deixando de ser um dos *sustentadores da comunidade*, a qual constituiria, propriamente, uma *forma mista de agrupamento social*.

2.2.4 Contribuições para fundamentação de uma Filosofia Política como Ciência do Espírito

A primeira avaliação crítica que Edith Stein recebeu de sua tese doutoral *Zum Problem der Einfühlung* foi feita pelo seu amigo Roman Ingarden. Infelizmente, não temos acesso ao conteúdo da sua carta endereçada à jovem aluna de Husserl, mas dispomos da carta escrita por ela em resposta, o que nos permite inferir algo sobre o conteúdo das críticas. Em linhas gerais, ela agradece às observações do amigo filósofo, lamenta porque não chegaram antes da publicação do texto e afirma que concorda com a observação de que “o conceito de psíquico ainda não ficou claro (...) [E] só poderá ficar claro, quando o conceito de espírito estiver perfeitamente elaborado, o qual ainda está quase todo por fazer”¹⁰⁹ (STEIN, 2002b, p. 585). E será justamente

¹⁰⁹ “el concepto de psíquico aún no ha quedado claro (...). Solamente podrá quedar aclarado, cuando el concepto de espíritu esté perfectamente elaborado, lo cual aún casi todo está por hacer”.

em *Beiträge* que a jovem filósofa cumprirá – em nossa opinião de modo brilhante – a tarefa filosófica que ficara pendente na sua tese doutoral. Na verdade, irá bastante além de uma simples caracterização das dimensões psíquica e espiritual em nível individual, realizando uma detalhada análise de como se dão as vivências nesses níveis, na esfera da intersubjetividade, na forma de uma corrente de vivências supraindividuais. E de como o *eu individual*, enquanto núcleo pessoal, que permanece como a referência última aos atos de consciência e liberdade, dá-se conta e atua em relação a essa corrente de vivências.

Na sua acurada análise crítica do *Beiträge*, o professor canadense, Antônio Calcagno, destaca em cinco pontos a relevância da *Fenomenologia da Comunidade* steiniana: 1º) Stein apresenta uma ideia de comunidade fundamentada no indivíduo concreto e, em última instância, análoga à pessoa individual; 2º) Ela apresenta não apenas a estrutura ontológica da comunidade, mas também como ela é experienciada na consciência; 3º) O estudo steiniano realiza a intenção de Husserl de utilizar a fenomenologia como fundamentação das ciências; 4º) Stein aplica os *insights* originais de Husserl sobre liberdade e responsabilidade; e, finalmente, 5º) ela reconhece que as três formas de interação intersubjetiva por meio das quais desenvolve sua argumentação (Massa, Sociedade e Comunidade) comportam as mais diversas formas de encarnação na vida concreta dos agrupamentos sociais (cf. CALCAGNO, 2014, p. 155-157).

De nossa parte, consideramos oportuno destacar a primeira característica enumerada pelo filósofo canadense de que a análise steiniana sobre a Comunidade está profundamente enraizada na pessoa individual, a qual é sempre concebida sem recortes como sujeito de natureza corpóreo-psico-espiritual. Trata-se, portanto, de uma análise que nunca compreende o sujeito absorvido na comunidade e, tampouco, numa perspectiva solipista ou individualista. Nesse sentido, analogia é – já aqui¹¹⁰ - uma palavra-chave para entender a Filosofia steiniana:

¹¹⁰ O tema da analogia irá retornar intensamente na última etapa da produção filosófica de Edith Stein, na qual ela – após a sua conversão à fé cristã – em diálogo crítico com a Filosofia produzida na Idade Média, tratará do tema da “analogia entis”, que afirma que há uma analogia/semelhança entre a criação e Deus, de modo que Deus pode ser compreendido através de suas criaturas.

Descrever a relação entre o indivíduo e a comunidade em termos de analogia é significativo. A analogia permite que a relação das diferenças e semelhanças entre os indivíduos e a comunidade de indivíduos seja mais fluida e plástica. Essa fluidez é importante. A lógica da analogia serve como profilática contra a possível absolutização ou exclusão mútua do indivíduo ou da comunidade¹¹¹ (CALCAGNO, 2014, p. 155).

Sem dúvida, essa é a grande marca da Filosofia Social steiniana: uma análise que, considerando a complexidade do indivíduo corpóreo-psíquico-espiritual, articula pessoa e comunidade de maneira que um não seja reduzido ao outro e vice-versa. Isso pode acontecer – e Stein nos adverte para esse perigo – na forma inferior de socialização denominada Massa, cujos sujeitos interagem de modo “meramente psíquico” e não na autêntica relação interpessoal, que só se dá em uma “Comunidade como sujeito de nível mais elevado” (*Subjekt höherer Stufe*) (STEIN, 2005, p. 345). Nesta Comunidade de pessoas espirituais, os indivíduos interagem a partir da dimensão mais profunda de sua personalidade, que a jovem fenomenóloga – de modo original em relação a Husserl e Scheler– caracteriza como núcleo pessoal (*Persönlichkeitskern*), o qual constitui o substrato último de individualidade e liberdade que reside em cada ser humano e, por este motivo, é também – segundo ela - o fundamento da vida social, pois “toda a vida social e todas as formas sociais fazem referência, em última instância, ao núcleo da pessoa, o qual está abstraído de toda influência das interações”¹¹² (Ibidem, p. 502).

No entanto, há ainda uma última questão a ser respondida. Na conclusão de *Indivíduo e Comunidade*, Stein aborda o tema que dá o título ao conjunto das duas obras: a fundamentação filosófica da Psicologia e das Ciências do Espírito. Considerando suas observações e tendo presente o objeto de nosso estudo, precisamos responder à seguinte questão: poderia a Ciência Política ou Filosofia Política ser incluída

¹¹¹ To describe the relation between the individual and the community in analogous terms is significant. Analogy allows for the relation of the differences and similarities between individuals and the community of individuals to be more fluid and plastic. This fluidity is important. The logic of analogy serves as a prophylactic against the possible absolutization or mutual exclusivity of the individual or the community.

¹¹² “Así que toda la vida social y todas las formas sociales remiten últimamente al núcleo de la persona, que está sustraído a todas las influencias de las interacciones”. Texto original: “So weist alles soziale Leben und alle sozialen Formen letztlich auf den allen Einflüssen des Wechselverkehrs entzogenen Kern der Person zurück”.

na categoria das Ciências do Espírito, para as quais este longo estudo oferece fundamento? Se, sim, em qual sentido?

Mas, antes de respondê-la, é preciso considerar a classificação das Ciências do Espírito oferecida neste ponto pela jovem fenomenóloga. Segundo ela, as *Geisteswissenschaften*, a partir de seus objetos, podem ser divididas em dois grupos: 1º- As Ciências Culturais “que investigam a estrutura de várias formações culturais objetivas, obras humanas e instituições, entre elas estão as relações jurídicas, relações econômicas, criações artísticas, linguagens, etc”. 2º- As Ciências Históricas “que se ocupam da vida humana, incluindo o desenvolvimento de formas culturais”¹¹³ (Ibidem, p. 506).

Já a partir de seu método de investigação, as mesmas Ciências do Espírito também podem ser classificadas em dois grupos: 1º: *As Ciências Empíricas do Espírito*, que – segundo Stein - buscam “compreender revivenciando a vida do espírito, em seu transcurso e estrutura fática e compreender, assim, tudo o que nela se desenvolve e se plasma”¹¹⁴ (Ibidem, p. 508); e 2º as *Ciências do Espírito Apriorísticas*, que se propõem a “investigar a estrutura apriorística das realidades espirituais, desde as categorias supremas até as ideias individuais”¹¹⁵ (Ibidem, p. 511), das quais são exemplos, citados pela filósofa, a Doutrina Apriorística do Direito, a Poética e a Linguística apriorísticas.

Nesse sentido, não resta dúvida de que é acertada a inclusão da Política na categoria das Ciências do Espírito, a qual, inclusive, pode ser abordada, segundo as duas metodologias: como uma *Ciência Política Empírica ou Sociologia*, que procura compreender a vida em sociedade no seu transcurso e estrutura fática, bem como, uma *Filosofia Política Apriorística*, que procura compreender a estrutura a priori das

¹¹³ “las ciencias de la cultura, que investigan la estructura de diversas formaciones culturales objetivas, de obras e instituciones humanas, etc., entre ellas se encuentran las relaciones jurídicas, las relaciones económicas, las creaciones del arte, los idiomas, etc., y las ciencias históricas, que se ocupan de la vida humana. incluido el desarrollo de las formas culturales”.

¹¹⁴ “comprender reviviéndola la vida del espíritu, en su trascurso y en su estructura fática, y comprender así todo lo que en ella se desarrolla y se plasma”.

¹¹⁵ “investigar la estructura apriorística de las realidades espirituales, desde las categorías supremas hasta las ideas individuales”.

realidades políticas, as quais, aliás, estão intimamente ligadas às estruturas apriorísticas da própria vida social. Portanto tudo o que foi refletido por Stein sobre a fundamentação filosófica das *Geisteswissenschaften* se aplica, com pleno direito, à Ciência ou Filosofia Política. E, se fosse necessário sintetizar a longa reflexão steiniana sobre fundamentação das Ciências do Espírito, diríamos que a jovem filósofa as fundamenta filosoficamente, à medida que descreve essencialmente quem é sujeito humano, que, ao mesmo tempo, faz e é o objeto dessas ciências que - não sem razão – são também chamadas de Ciências Humanas. E o grande mérito da Fenomenologia steiniana talvez esteja no esforço/capacidade de realizar uma abordagem progressivamente mais integral da pessoa humana, contra o reducionismo positivista, que cooptara a Psicologia, a Filosofia, a Política e outras ciências no contexto cultural da Europa de inícios do século XX. E, em certa medida, influencia ainda a abordagem científica contemporânea. O estudo sistemático da *Política como Ciência Humana Apriorística*, que constitui um dos desdobramentos possíveis de uma Filosofia Social, será justamente objeto da terceira obra filosófica de Edith Stein, *Um Estudo sobre o Estado*, e – por esse motivo – também o tema do capítulo que segue.

3 EINE UNTERSUCHUNG ÜBER DEN STAAT: A ONTOLOGIA STEINIANA DO ESTADO

Neste segundo capítulo, estudaremos a obra principal para a Filosofia Política de Edith Stein, *Eine Untersuchung über den Staat* (Uma investigação sobre o Estado), na qual, conforme seu próprio título, a jovem aluna de Husserl se propõe a investigar, a partir do método fenomenológico e sempre considerando os resultados de seus estudos precedentes (*Einführung* e *Beiträge*), a estrutura ôntica do Estado. Para realizá-lo com o devido rigor científico, iniciaremos com algumas considerações sobre o contexto histórico e intelectual em que o referido Estudo fora concebido (3.1), particularmente sobre as raízes do interesse de Stein por História e Política e sobre o fato de que esta obra marca a conclusão da etapa estritamente fenomenológica do seu pensamento (3.1.1). Na sequência, analisaremos as características da Fenomenologia do Direito de Adolf Reinach, que fora seu professor em Göttingen e que constitui sua principal influência filosófica neste Estudo (3.1.2).

Mais adiante, realizaremos uma análise detalhada do conteúdo de *Über den Staat*, acompanhando a estrutura do próprio texto, que começa com a abordagem da estrutura ôntica do Estado (3.2), a partir da descrição fenomenológica da Comunidade Estatal (3.2.1), da investigação da relação entre Estado e Lei/Direito (3.2.2) e das possibilidades essenciais da configuração de um Estado concreto na sua relação com fatores alheios à estrutura do Estado (3.2.3). Depois, realizaremos o estudo da relação entre Estado e Ética (3.3) e, por fim, postularemos uma análise crítica acerca do sentido e do valor da Filosofia Política fenomenológica steiniana, a partir do diálogo com as principais publicações sobre este tema (3.4).

3.1 A OBRA QUE CONCLUI A PRIMEIRA FASE DO PENSAMENTO DE EDITH STEIN

Eine Untersuchung über den Staat é o título da terceira obra filosófica da ainda jovem aluna de Husserl, publicada no VII volume do Anuário da Escola Fenomenológica em 1925¹¹⁶. Trata-se, na expressão acertada da edição crítica alemã (cf. STEIN, 2006. p. IX), de um *Unbekanntes Werk*, ou seja, uma obra pouco conhecida e comentada. Marianne Sawicki, editora da edição inglesa, observa, na mesma direção, que “Este tratado sobre política foi totalmente ignorado quando publicado pela primeira vez em 1925. E busca-se em vão por citações ou críticas dele na literatura acadêmica da época”¹¹⁷ (apud. STEIN, 2006b). Todavia, é possível colher, a partir de dados biográficos e do próprio epistolário de Stein, algumas poucas informações que nos auxiliam na compreensão do sentido deste trabalho que, juntamente *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften* (1921) de Gerda Walther¹¹⁸, constituem os primeiros ensaios de uma Filosofia Política em chave fenomenológica.

Em uma carta de 9 de outubro de 1920 dirigida a Roman Ingarden, o amigo polonês companheiro em Göttingen, aparece a primeira referência a um “*Trabalho sobre o Estado*”, ao mesmo tempo em que ela pede sua opinião a respeito do texto

¹¹⁶ Há uma pequena confusão a respeito do ano da publicação de *Eine Untersuchung über den Staat*, pois a própria Stein, em uma carta datada de 14/12/1924 (cf. STEIN, 2002b, p. 740), afirma que já tem o texto da obra em mãos, no entanto, a VII edição do *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* traz data de 1925. Esta divergência, inclusive, levou os editores da primeira edição alemã a afirmar que ela teria se equivocado a respeito da data de publicação. Todavia, o que sucedeu é que Stein, de fato, tinha o texto de sua obra em mão, ao final de 1924, enquanto outros textos do Anuário ainda eram impressos, de modo que a data de publicação, em 1925, corresponde ao conjunto da VII edição. Outrossim, foram publicados nesta mesma edição: *Essentielle Fragen: Ein Beitrag zu dem Wesensproblem*, de Roman Ingarden; *Lebnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, de Dietrich Mahnke; e *Der Gegenstand der Erkenntnis. Studien zur Phänomenologie des Gegenstandes (I. Teil)*, de Arnold Metzger.

¹¹⁷ This treatise on politics was utterly ignored when first published in 1925. One searches in vain for citations or criticisms of it in the scholarly literature of that day”

¹¹⁸ Gerda Walther (1897-1977), filósofa e parapsicóloga alemã, é também considerada uma importante expoente do movimento fenomenológico. Iniciou seus estudos na Universidade de Munique em 1916 com Alexander Pfänder. Em 1917 mudou-se para Friburgo, onde estudou com Husserl e também seguiu cursos de Edith Stein. Retornando a Munique, doutorou em 1921 com a tese intitulada *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften*, sob orientação de Pfänder. Como Stein, ela também encontrou muitos preconceitos no ambiente universitário alemão de início do século XX, bem como, a perseguição do Regime Nazista; e, no desenvolvimento de sua reflexão filosófica, também se dedicou ao estudo da Mística e da Parapsicologia.

de *Beiträge*, que, em breve, seria publicado no Anuário de Fenomenologia. Curiosamente, nesse breve fragmento, Stein faz referências às suas três primeiras obras filosóficas, as quais vimos considerando atentamente no presente estudo:

Já lhe disse que iniciei um trabalho sobre o Estado? Estou curiosa para saber o que você pensará sobre o meu trabalho no Anuário. Será que irá gostar mais do que a Tese? Na verdade, esta tem sido um assunto de grande interesse, e muitas vezes lamento que ela não tenha aparecido nas livrarias. Como eu era ingênua naquela época! Se você não tivesse me ajudado um pouco, as partes decisivas teriam ficado sem impressão (STEIN, 2002b, p. 708).¹¹⁹

Em outra carta endereçada a Ingarden de 6 de dezembro do mesmo ano, ela afirma que o seu “Estudo sobre o Estado” se encontra bastante adiantado e que enviara partes dele a Hans Lipps, a quem o escrito teria agradado muito (cf. *Ibidem*, p. 709). Já na carta de 8 de abril de 1921 ela dá a notícia de que o seu trabalho sobre o Estado ficou em Bergzabern (onde residia o casal de fenomenólogo Hedwig Conrad-Martius e Theodor Conrad) e que “queria lê-lo após a colheita [da sua plantação de frutas] e copiá-lo”. Supõe-se que a esta data o texto de *Über den Staat* já estivesse concluído. Todavia, ainda na mesma carta, a jovem fenomenóloga faz algumas observações um tanto enigmáticas: ““Em casa [em Breslau], comecei um ensaio religioso-filosófico¹²⁰, o que resultará disso eu ainda não sei. Mas, possivelmente, no futuro trabalharei apenas nesta área”¹²¹ (*Ibidem*, p. 718).

O que teria se passado na vida de Stein que justificasse uma mudança de orientação tão radical no rumo de sua pesquisa científica? É verdade que observamos brevíssimas alusões ao tema da religião em *Einführung* (cf. STEIN, 2004, p. 135) e

¹¹⁹ ¿Le dije ya que he comenzado un trabajo sobre el Estado? Tengo curiosidad por saber qué opinará sobre mi trabajo en el Anuario. ¿Le agradará más que la disertación? La verdad es que ésta ha sido objeto de gran interés, y a menudo he lamentado que no haya aparecido en las librerías. ¡Qué ingenua fui entonces! Si usted no me hubiera ayudado un poco, las partes decisivas hubieran quedado sin imprimir.

¹²⁰ Muito provavelmente Stein esteja se referindo a um texto que ela não chegou a concluir e publicar em vida e cujo autógrafo foi recolhido nos arquivos steinianos e, posteriormente publicado na ESGA 9 sob o título *Freiheit und Gnade* (cf. STEIN, 2014) e, na edição espanhola (cf. STEIN, 2007) sob o título *Naturaleza, Libertad y Gracia*.

¹²¹ “la señora Conrad quería leerlo una vez hecha la recolección y copiarlo (...) En casa he dado comienzo a un ensayo religioso-filosófico. Lo que resulte de ello, aún no lo sé. Pero, previsiblemente, en el futuro trabajaré sólo en esta área”.

Beiträge (cf. Idem, 2005a, p. 261, 262, 303), mas somente, a partir delas, não se poderia inferir que a autora, em um futuro próximo, pudesse se dedicar exclusivamente a esse tema. Donde viria esse interesse tão intenso pelos temas religiosos? Seria por influência das obras inéditas de seu professor Reinach, em que se contavam alguns apontamentos de Fenomenologia da Religião?

Sem dúvida, Adolf Reinach, sua esposa Anne Reinach e outros amigos fenomenólogos de prática religiosa, como Scheler e o próprio casal Conrad-Martius, têm alguma influência nesta mudança de rumos na vida e pesquisa de Stein. No entanto não se trata, em primeiro lugar, da transformação intelectual de uma pesquisadora que escolhe novos temas, para a sua investigação científica, mas se trata, fundamentalmente, de uma transformação interior pela qual a jovem fenomenóloga vinha passando e que, conseqüentemente, traz reflexos nos rumos de sua pesquisa filosófica. E é novamente nas cartas dirigidas a amigo Ingarden que encontramos as primeiras e discretas referências ao caminho que ela vinha trilhando:

Não lhe falta alguma razão quando você se refere à minha alienação do mundo, mas acho que é em um sentido completamente diferente do que você pensava. Estou prestes a ingressar na Igreja Católica. Sobre o que me levou a isso, não escrevi nada. E a verdade é que isso é difícil de dizer e impossível de escrever. Em todo caso, nos últimos anos tenho vivido muito mais do que filosofado. As minhas obras são apenas resíduos do que me ocupou na vida, porque sou constituída de tal forma que preciso refletir/filosofar (Idem, 2002b, p. 721).¹²²

Na verdade, na carta anterior – pois eles mantiveram uma assídua troca de correspondências – ela já o advertira das dificuldades de entrar em relação com ela a partir de seus escritos anteriores (*Einführung* e *Beiträge*). Não que ela discordasse do que havia escrito, mas porque ela mesma – à semelhança de uma cobra que precisa mudar de pele porque cresceu – já não “cabia existencialmente” naquele arcabouço conceitual:

Relacionar-se comigo através dos meus trabalhos tem seus inconvenientes. Esses trabalhos apareceram em 1918 e 1919. Falando objetivamente, quase não preciso riscar nada. Mas eles são, para mim, como a

¹²² No le falta algo de razón en lo referente a mi extrañeza del mundo, pero creo que es en un sentido totalmente distinto del que pensaba usted. Estoy a punto de pasarme a la Iglesia Católica. Sobre lo que me ha llevado a ello, nada le he escrito. Y la verdad es que esto es difícil de decir e imposible de escribir. En todo caso, en los últimos años he vivido mucho más que he filosofado. Mis trabajos son sólo posos de aquello que me ha ocupado en la vida, pues ahora estoy construida de tal modo, que debo reflexionar.

pele velha abandonada por uma cobra. É melhor não olhar para eles novamente (Ibidem, p. 720).¹²³

Todavia, é preciso notar que esta grande transformação existencial pela qual passou a jovem aluna de Husserl - agora também seguidora da Cristo e, por essa razão, curiosa leitora de Tomás de Aquino, Teresa de Jesus, João da Cruz e dos principais expoentes da teologia católica e protestante de seu tempo - tem pouquíssima influência sobre o conteúdo de *Über den Staat*, a obra que agora estudamos. Mas apenas explica, em parte, porque os temas aqui levantados não são diretamente abordados – ao menos em uma perspectiva estritamente fenomenológica – nas suas próximas obras filosóficas e, quiçá, também, explique a menor repercussão desta obra no contexto da própria Escola Fenomenológica, já que sua própria autora tomara novos rumos em sua atividade científica. Além disso, *Über den Staat* não é a única obra dos alunos de Husserl com pouca repercussão. Desde sua transferência de Göttingen para Friburgo e, mediante a dispersão geográfica do primeiro grupo mais coeso de alunos, também o modo de compreender o método fenomenológico e o diálogo entre as diversas abordagens temáticas, torna-se menos coeso e unitário, não obstante o fato de o velho Mestre Fenomenólogo e o seu Anuário de Fenomenologia continuarem sendo um ponto de referência. Além disso, temos a questão da morte prematura de Adolf Reinach e outros contratempus gerados pela Primeira Guerra Mundial, bem como, o fato de que a rápida popularização da Filosofia de Max Scheler e Martin Heidegger, por si, lança sombra sobre outras obras fenomenológicas, particularmente das obras mais próximas ao método husserliano. Enfim, são muitos e diversos os fatores que explicam a pouca repercussão inicial de *Über den Staat*. E, mesmo após a redescoberta dos estudos steinianos, a partir de década de 80, não foram os temas de Filosofia Política os que despertaram maior interesse e, sim, os ligados à Pedagogia, Psicologia e Espiritualidade.

De qualquer forma, o que gostaríamos de destacar aqui - para além da complexa questão da história da Escola Fenomenológica e do tema ainda mais complexo da conversão religiosa de Edith Stein – é que *Über den Staat* é a obra que marca a

¹²³ “Tomar relación conmigo a través de mis trabajos, tiene sus inconvenientes. Tales trabajos han surgido en 1918 y 1919. Objetivamente hablando, apenas si tengo que tachar algo. Pero son para mí como puede ser para una serpiente su abandonada vieja piel. Lo mejor es no volver a mirarlos”.

conclusão de uma primeira fase da investigação filosófica de Edith Stein. Fase esta que poderia ser qualificada com a “fase estritamente fenomenológica”, diante da fase seguinte, na qual ela receberá influência marcante de outros pensadores da tradição antiga e medieval e realizará um profundo diálogo entre eles e a tradição moderna/fenomenológica. Portanto é somente neste contexto “estritamente fenomenológico” que o tratado sobre o Estado e, assim, a primeira versão de uma Filosofia Política steiniana, pode ser corretamente compreendida. Outrossim, faremos ainda – à guisa de introdução - algumas breves considerações sobre o interesse de Stein por temas sociais e políticos e sobre a reflexão filosófica de Adolf Reinach que constitui - junto a Husserl e Scheler - a influência mais marcante nesta obra.

3.1.1 Uma jovem filósofa amante de Psicologia, História e Política

Edith Stein é a sétima filha de uma família tradicional judaica que vivia na cidade prussiana de Breslau, hoje cidade polonesa de Wroclau. Seu pai, Siegfried Stein, um bem-sucedido comerciante de madeiras, morreu quando Edith tinha apenas dois anos de idade, de modo que todo o cuidado da família e dos negócios recaiu sob a responsabilidade de sua mãe, Auguste Courant. Desta forma, a educação recebida por Stein na sua família e na escola traz, ao mesmo tempo, traços conservadores e liberais. A título de exemplo, citamos algumas passagens de sua Autobiografia, em que ela narra suas reações por ocasião de seu retorno aos estudos¹²⁴ com 15 anos de idade no

¹²⁴ Aos quatorze anos Stein, tomou decisão ousada de interromper os estudos e foi morar por cerca de um ano com a sua irmã Else, em Hamburgo. Esta é a ocasião em que ela se afasta definitivamente da religião judaica, que recebera de sua família. Ela própria narra estes fatos da seguinte maneira: “Aos quatorze anos e meio, concluí o conjunto das nove séries da escola básica para meninas. Era a Páscoa de 1906. Foi exatamente nessa época que as aulas chamadas Selecta, até então facultativas e frequentadas por poucas alunas, passaram a constituir a décima série, cuja frequência trazia certas vantagens. Quando recebi a carta em que eu comunicava minha saída da escola, o diretor irritou-se e me expôs todos os motivos para ficar por mais um ano. Nada, porém me convenceu a mudar minha decisão. (...) Em parte isso se devia ao fato de que eu começava a preocupar-me com todo tipo de indagações, concernentes principalmente à minha concepção de mundo, tema esse pouco abordado na escola. Mas a principal razão estava no desenvolvimento de meu corpo, que se transformava (STEIN, 2018, p. 98-99) (...) Ouvia e lia muita coisa que não me fazia bem. Em razão da especialidade médica de meu cunhado, chegavam à sua casa muitos livros que não eram recomendados para uma menina de quinze anos. Além do mais, Max e Else eram completamente descrentes,

Gymnasium de Breslau. Ali, levantou-se um debate a respeito de quais jovens queriam se casar. Enquanto ela e sua amiga Hanna discutiam “sobre os prós e os contras com muito espírito crítico”, outra jovem chamada Hedi respondeu com naturalidade que estava disposta a se casar: “Sim, se encontrar alguém que goste de mim!”. Olhando para si mesma criticamente, Stein observa: “Essa resposta me agradou mais do que a minha própria, impregnada, na época, do espírito reivindicatório feminista” (Ibidem, p. 119). Ainda nesse mesmo contexto, ela comenta que as aulas de História, ministradas pelo professor Roehl, segundo a visão conservadora-prussiana, incomodavam-na profundamente, pois ela e sua família tinham uma visão política muito diversa. Nesse sentido, ela afirma: “Meu irmão Arno era um liberal militante. Em casa só eram lidos os jornais liberais. Era um contrapeso ao patriotismo triunfalista oficial” (Ibidem, p. 122). Mas havia ainda outra questão que a incomodara sobremaneira: a comemoração anual da vitória sobre os franceses no dia de Sedan. A esse respeito, ela observa: “O fato de continuar ainda a celebrar a vitória contra os franceses me era pouco simpático. Não era nenhuma grande pacifista, mas esse comportamento em relação ao adversário vencido parecia-me pouco cavalheiresco” (Ibidem, p. 122).

Por ocasião de seu ingresso na Universidade de Breslau, em 1911, Stein escolhe cursar Psicologia, Filosofia, História e Germanística. E, além das atividades curriculares, participa ativamente de algumas associações estudantis, como: Grupo Pedagógico, Liga para a Reforma Escolar, Associação Feminina de Estudantes e Associação Prussiana em favor do Voto da Mulher. Em sua Autobiografia, há uma referência importante a Kaethe Scholz, sua amiga mais próxima no início dos estudos universitários, a qual era de uma família protestante do mundo rural e, conseqüentemente, possuía uma visão política conservadora rígida. Stein comenta que eram intensos os debates sobre temas políticos entre as duas amigas com visões políticas diferentes: de um lado, a jovem universitária agnóstica de formação liberal e de outro, uma protestante conservadora. Todavia o ambiente universitário influenciou intensamente a ambas. De modo que, a seu respeito, afirma Stein: “Em mim também se iniciava uma mudança na maneira de posicionar-me perante o Estado. Meus estudos de História

e a religião não tinha lugar algum naquela casa. Eu, então, bem consciente e de maneira deliberada, deixei o hábito de rezar (Ibidem, p. 106).

contribuíram para isso” (Ibidem, p. 139). E, ainda sobre o seu “amor pela História”, Stein observa mais detalhadamente que:

Ver globalmente a interdependência dos acontecimentos da História mundial despertou meu antigo amor pela História, de modo que, durante os primeiros semestres, eu ainda estava indecisa, não sabendo se deveria tomá-la como matéria principal. Meu amor pela História não era um modo puramente romântico de mergulhar no passado. Uma participação apaixonada nos acontecimentos políticos do presente, constituintes da História que se escreve agora, estava fortemente associada a esse meu amor; esses dois aspectos provinham certamente da minha consciência extrema da responsabilidade social e do sentimento de solidariedade que nos une não apenas ao conjunto da Humanidade, mas também às comunidades mais restritas. Por mais que um nacionalismo chauvinista me repugnasse, eu não deixava de estar firmemente convencida do sentido e da necessidade, tanto natural como histórica, [146] dos Estados particulares e da diversidade dos povos e das nações. É por isso que certas concepções socialistas e algumas aspirações ao internacionalismo não exerciam muita influência sobre mim. *Eu também me libertava mais e mais das ideias liberais nas quais tinha sido criada e cheguei a uma visão positiva do Estado, próxima de uma visão conservadora, embora eu me afastasse claramente da coloração particular do conservadorismo prussiano* (Ibidem, p. 139. Grifo nosso).

Na impossibilidade de empreender aqui uma reconstrução biográfica completa, queremos apenas destacar que o interesse de Stein por temas sociais e políticos tem raízes profundas, ligadas à sua própria personalidade e à formação familiar e escolar que ela recebeu. Embora fosse dotada de uma personalidade forte e uma vontade determinada, nunca foi uma pessoa rígida e apegada às próprias ideias, antes, desde sua juventude, foi se deixando influenciar pelos estudos e experiências que recebeu. E, na sequência de sua vida, esse compromisso social ganharia outras formas, como a participação em associações estudantis também em Göttingen, o oferecimento para trabalhar como enfermeira voluntária na Primeira Guerra Mundial e a participação ativa junto ao Partido Democrático Alemão.

O seu interesse por Literatura, Psicologia e História, que nunca será abandonado, passará a um segundo plano diante da atração crescente pela Filosofia, especialmente a partir do momento que ela tem contato com o pensamento de Edmund Husserl. É no mundo da Filosofia que Stein se sentirá realmente “em casa” e é por seu estudo que ela conseguirá canalizar suas melhores potencialidades. No entanto, o seu amor por aquelas disciplinas, em breve, voltará ao centro de sua atenção, não exatamente na dedicação à própria Literatura, Psicologia ou História, mas no estudo fenomenológico das bases filosóficas dessas disciplinas particulares, bem aos moldes

do que apontou Husserl em *Investigações Lógicas* (cf. HUSSERL, 2014, p. 23-37). Primeiramente, com a obra que sucedeu à sua tese doutoral “*Contribuições para a Fundamentação da Psicologia e Ciências do Espírito*”, na qual ela investiga o fundamento filosófico da Psicologia e das Ciências Humanas em geral (incluindo aí a História e a própria Ciência Política). E, na sequência, com a obra que agora analisamos: *Uma Investigação sobre o Estado*, em que a jovem filósofa investiga fenomenologicamente temas que interessam à História, Política e ao próprio Direito.

Entretanto, é preciso destacar que tudo o que Stein escreve até este momento se trata de obras exclusivamente filosóficas, pois o método empregado é o método filosófico, particularmente o método fenomenológico de Husserl e Reinach. Psicologia, História e Política são objetos de estudo ou “dimensões da realidade”, consideradas na forma de uma Ontologia Regional¹²⁵. E, nesse sentido, tudo o que até aqui apresentamos sobre a personalidade ou sobre a visão política de Stein não tem relevância para o conteúdo propriamente dito de *Über den Staat*. Serve apenas como um esclarecimento sobre o interesse da pesquisadora pelo tema e pode servir também como uma espécie de “prova real filosófica”, para verificarmos se a “epoché fenomenológica” foi bem realizada nesta pesquisa.

Conforme a acertada observação de Ales Bello, em *Über den Staat*, Stein aborda “questões que, em nossa cultura, são terreno próprio de disciplinas de natureza essencialmente jurídica, como o Direito Público, a Doutrina do Estado, ou ainda de tipo histórico-político, como as disciplinas políticas”¹²⁶ (ALES BELLO in STEIN, 1999, p. 8). E o faz com grande competência, o que pode ser demonstrado pela citação das principais referências nessas disciplinas no contexto da Alemanha do início de o século XX. Todavia – como já observamos – seu modo de abordagem é fundamentalmente o método fenomenológico. Conforme a professora italiana:

¹²⁵ É na primeira Seção do primeiro Volume de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* que Husserl desenvolve a ideia de que existem “regiões de objetos”, em relação aos quais podem se constituir “ciências eidéticas regionais” ou “ontologias regionais” (cf. HUSSERL, 2014, p. 44-46; 156; 328-329). Tema este que aparece também nas suas *Meditações Cartesianas* (cf. Idem, 2019, p. 87).

¹²⁶ “questioni che nella nostra cultura sono terreno proprio di discipline di carattere essenzialmente giuridico, come appunto il diritto pubblico, la dottrina dello Stato, o anche di tipo storico-politico, come le dottrine politiche”.

É isso que dá a marca fundamental à pesquisa, cujos resultados só podem ser compreendidos neste plano. É necessário, portanto, para ter acesso à compreensão do texto e poder assumir um critério para julgá-lo, em primeiro lugar não o comparar imediatamente com as disciplinas específicas mencionadas acima e, portanto, não o ler como uma proposta que se enquadre no âmbito da doutrina do Estado ou Filosofia do Direito ou Direito Público. Seguir nessa direção pode, na verdade, ser espontâneo para quem cultiva esses estudos e está acostumado a determinados modos de pesquisa e uso consolidado da linguagem. Na realidade é necessário – eu diria, aliás, indispensável – colocar tudo isso entre parênteses e recomeçar como sugere a autora, seguindo a abordagem fenomenológica¹²⁷ (ALES BELLO in STEIN, 1999, p. 9).

Portanto, ao tratarmos das influências recebidas em uma obra de Fenomenologia, o que nos interessa fundamentalmente são as influências filosóficas. Uma vez que todas as outras influências deveriam – na linguagem husserliana – ser “colocadas entre parênteses”, para a realização de uma investigação rigorosamente científica. Nesse sentido, trataremos agora da influência filosófica decisiva em *Über den Staat*: a do seu professor em Göttingen Adolf Reinach.

3.1.2 Adolf Reinach e a fundamentação a priori do Direito Civil

Ao chegar em Göttingen para estudar Fenomenologia junto a Husserl, no mês de abril de 1913, Stein é recebida muito amigavelmente pelo *Privatdozent* e assistente de Husserl, Adolf Reinach. A ele cabia a missão de acompanhar os primeiros passos dos estudantes que chegavam ali interessados no método fenomenológico husserliano. Vejamos como a própria Stein narra este primeiro encontro:

Adolf Reinach era professor assistente de Filosofia. Ele e seus amigos Hans Theodor Conrad, Moritz Geiger e alguns outros haviam sido inicialmente alunos de Theodor Lipps em Munique. Após a publicação das Investigações Lógicas, haviam conseguido que Lipps discutisse com

¹²⁷ “È questa che dà l'impronta fondamentale alla ricerca, i cui risultati possono essere compresi esclusivamente su tale piano. È necessario, pertanto, per accedere alla comprensione del testo e per assumere un criterio di giudizio su di esso, in primo luogo non confrontarlo immediatamente con le discipline specifiche che si sono sopra ricordate e quindi non leggerlo come una proposta rientrante nell'ambito della dottrina dello Stato o della filosofia del diritto o del diritto pubblico. Procedere in questa direzione in realtà può essere spontaneo per chi coltiva quegli studi ed è abituato ad un particolare iter di ricerca e ad un uso del linguaggio ormai consolidato. In realtà è opportuno, direi, anzi, indispensabile, mettere fra parentesi tutto ciò e iniziare da capo come l'Autrice suggerisce, seguendo l'impostazione fenomenológica”.

eles a obra em seu seminário. Depois da nomeação de Husserl em Gotinga, eles se transferiram todos para lá, em 1905, a fim de fazerem iniciar-se pelo mestre em pessoa nos segredos da nova ciência. Esse foi o início da “Escola de Gotinga”. Reinach havia sido o primeiro do grupo a obter em Gotinga a habilitação para a docência superior e era agora o braço direito de Husserl. Ele era, sobretudo, o elo entre Husserl e os estudantes, pois sabia atuar socialmente, ao passo que Husserl não tinha muita prática com isso. Quando cheguei a Gotinga, Reinach tinha cerca de trinta e três anos (STEIN, 2018, p. 185).

Além de acompanhar suas aulas e os seus “trabalhos práticos”, foi junto ao professor Reinach que ela encontrou apoio e orientação segura numa grave crise¹²⁸ de stress e ansiedade que viveu enquanto preparava a sua tese de Doutorado e o Exame de Estado (cf. *Ibidem*, p. 212-214). No contexto da Primeira Guerra Mundial, trocou correspondências com ele e, em um breve “recesso natalino” do *Front*, em 1915, teve a oportunidade de estar com a família Reinach em Göttingen. No entanto a morte prematura de seu querido professor no Front de Flanders, em 16 de novembro de 1917, foi um dos episódios que trouxe maior dor ao coração da jovem estudante de Filosofia. Em virtude de sua proximidade com a família, será ela que prestará preciosa ajuda na publicação das obras de Reinach até então inéditas. E, por outro lado, o testemunho de fortaleza de Anne Reinach – juntamente com seu esposo recém-convertidos a fé cristã - será de importância capital no seu processo de aproximação da fé cristã. Segundo POSSELT (2005, p. 61), a primeira biógrafa de Stein, ela teria afirmado a este respeito:

Este foi o meu primeiro encontro com a Cruz e a força divina que ela comunica a quem a carrega. Pela primeira vez vi diante dos meus olhos a Igreja, nascida do sofrimento redentor de Cristo, vitoriosa sobre o

¹²⁸ As expressões fortes utilizadas por Stein, para descrever esta crise, dão-nos ideia da intensidade do seu tormento: “Eu vivia pela primeira vez algo que depois experimentaria novamente em cada um de meus trabalhos posteriores: os livros não me serviam até que eu não tivesse clareado, pela minha própria reflexão, o problema em questão. Essa luta para atingir a clareza desenrolava-se em mim sob grandes tormentos e não me dava trégua nem de dia nem de noite. Foi naquela época que desaprendi a bem dormir e precisei esperar vários anos para reencontrar noites tranquilas. Aos poucos, meu trabalho levou-me a um verdadeiro desespero. Era a primeira vez na minha vida que me encontrava perante algo que não conseguia resolver apenas por minha vontade. (...) Antes eu me gabava com frequência de possuir um crânio mais duro do que as mais espessas paredes, mas agora a minha cabeça doía de tanto eu bater contra um muro que inexoravelmente se recusava a ceder. Cheguei a um ponto em que a vida pareceu-me insuportável. (...) Não podia mais atravessar a rua sem desejar que um carro me atropelasse (STEIN, 2018, p 208-209).

agulhão da morte. Foi o momento em que minha incredulidade foi quebrantada, o Judaísmo empalideceu e Cristo irradiou diante de mim: Cristo no mistério da Cruz.¹²⁹

Sendo assim, não resta dúvida de que a influência de Reinach e de sua esposa sobre Stein transcende os limites da investigação científica. Todavia o que aqui nos interessa é compreender como a jovem fenomenóloga terá assimilado o pensamento filosófico de Reinach e como terá sido influenciada em sua análise fenomenológica do Estado.

Na verdade, há grande afinidade entre a abordagem de Reinach e Stein por um motivo óbvio: porque ambos são alunos/discípulos de Husserl e ambos foram profundamente influenciados pelo estudo de *Investigações Lógicas* e pelo novo caminho que, a partir dali, vislumbrava-se para a Filosofia. Ele, oito anos mais velho que ela, chegara a Husserl, a partir *Círculo Acadêmico de Psicologia* de Munique, orientado por Theodor Lipps, sob cuja orientação havia se doutorado em Filosofia, no ano de 1905, com a tese intitulada “O conceito de causa no Direito Penal”. Estudando junto a Husserl desde 1907, em maio de 1909, Reinach é admitido como *Privatdozent* na Universidade de Göttingen com a Tese de Habilitação intitulada “Natureza e Teoria do Juízo”. Deste modo, por ocasião da chegada de Stein a Göttingen, em 1913, o *Privatdozent* já estava de tal modo ligado aos trabalhos do Círculo Fenomenológico que se constituía no “braço direito de Husserl” e o “elo entre Husserl e os estudantes” (cf. STEIN, 2018, p. 185).

Entretanto os dois alunos de Husserl compartilharam ainda – assim como outros presentes em Göttingen, em 1913 - alguma estranheza diante da publicação do primeiro volume de *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*. Stein descreve esta primeira crise entre os alunos de Husserl da seguinte forma:

A nova obra de Husserl tinha sido publicada pouco antes do início do semestre: *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*. Deveríamos discuti-la no seminário. Além disso, Husserl informou-nos que tinha a intenção de permanecer à disposição regularmente uma tarde por semana em sua casa, para nos permitir encontrá-lo, levando-lhe nossas questões e reflexões. (...) Todos [os alunos] estavam

¹²⁹ “This was my first encounter with the Cross and the divine strength that it inspires in those who bear it. For the first time I saw before my very eyes the Church, born of Christ’s redemptive suffering, victorious over the sting of death. It was the moment in which my unbelief was shattered, Judaism paled, and Christ radiated before me: Christ in the mystery of the Cross”.

absortos pela mesma questão. As Investigações lógicas haviam produzido seu impacto, sobretudo porque apareciam como um distanciamento radical do idealismo crítico de inspiração kantiana e neokantiana. Viu-se nelas uma “nova Escolástica”, porque a atenção desviava-se do sujeito para concentrar-se nas coisas: o processo de conhecimento aparecia de novo como um ato receptivo que recebia sua norma das coisas mesmas, e não – como no criticismo – uma escolha determinada que comunicava sua norma às coisas. Todos os jovens fenomenólogos eram realistas convictos. As Ideias continham, porém, algumas formas de pensamento do mestre que davam realmente a impressão de que ele queria iniciar um retorno ao idealismo (Ibidem, p. 186-187).

Se por um lado os estudiosos são unânimes em classificar a Fenomenologia de Reinach como realista diante do idealismo transcendental de Edmund Husserl, o que pode ser facilmente apreendido a partir de suas obras (cf. REINACH, 2010, p. 159). Não são igualmente convergentes para afirmá-lo a respeito de Stein, que, tendo trabalhado diretamente com Husserl em Friburgo na edição do segundo volume de *Ideen*, parece ter compreendido melhor o seu idealismo transcendental, embora nunca tenha chegado a compartilhar exatamente de todas as suas teses. E este respeito, afirma GONZÁLEZ-DI PIERRO (2016, p. 9):

Em diferentes lugares e publicações, nós indicamos nossas objeções a se classificar Edith Stein na chamada linha fenomenológica realista que caracterizou a escola Munich-Göttingen. Certamente, no início, nossa filósofa foi muito influenciada por Reinach e, especialmente, por sua amiga e madrinha, Hedwig Conrad Martius e, conseqüentemente, compartilhou amplamente da perspectiva fenomenológica realista. Muito em breve, essa posição começou a ser modificada pela estreita colaboração de Stein com o próprio Husserl, como sua assistente. Só ela o acompanhou até Friburgo e, aos poucos, alcançou uma compreensão maior do que podemos chamar de esquema geral de Filosofia fenomenológica de Husserl. Assim, ela se distanciou das posições ocupadas por (além de Reinach) Hedwig-Conrad-Martius, Roman Ingarden, Jean Héring e, embora talvez em menor grau, por outros membros do Círculo de Göttingen.¹³⁰

¹³⁰ “In different places and publications we have indicated our objections to placing Edith Stein in the so-called realist phenomenological line that characterized the Munich-Göttingen school. To be sure, at the outset our philosopher was greatly influenced by Reinach and especially by her friend and godmother, Hedwig Conrad Martius, and consequently largely shared the realist phenomenological perspective. Very soon, this position began to be modified by Stein’s close collaboration with Husserl himself as his assistant. She alone followed him to Freiburg, and gradually achieved greater understanding of what we might call Husserl’s general scheme of phenomenological philosophy. She thus distanced herself from the positions held by (in addition to Reinach) Hedwig-Conrad-Martius, Roman Ingarden, Jean Héring, and, although perhaps to a lesser degree, by other members of the Göttingen Circle”.

Tudo isso não impede que a Filosofia de Stein seja profundamente marcada pela análise fenomenológica de Reinach, especialmente pela sua obra *Os fundamentos a priori do Direito Civil*, cuja tese fundamental é a seguinte:

“Os conceitos fundamentais do Direito têm uma essência jurídico extrapositiva, exatamente como os números têm um ser autônomo em relação à ciência matemática. O Direito Positivo pode elaborá-los e transformá-los como quiser. Mas aqueles são encontrados — não gerados — por ele. Para essas entidades legais, além disso, são válidas leis eternas, que são independentes de nosso conhecimento, assim como as leis da matemática (REINACH, 2010, p. 25).¹³¹

Em um sentido semelhante ao apontado por Husserl em *Investigações Lógicas*¹³², Reinach quer demonstrar que:

Ao lado da Matemática pura e das Ciências Naturais puras, existe uma Ciência pura do Direito composta — como estas — de proposições sintéticas rigorosamente a priori e que serve de fundamento para as disciplinas não a priori, que estão além da oposição entre o a priori e o empírico (Ibidem, p. 26).¹³³

E, para que não reste dúvida, ele esclarece o que ali é entendido por objeto/lei a priori: “Esta aprioridade não significa nada obscuro e misterioso, mas fundamenta-se no simples fato que já mencionamos: um estado de coisas que é, no sentido explicado, universal e necessário” (Ibidem, p. 24)¹³⁴. Marcando, ainda, a distinção de sua teoria, em relação a qualquer forma de idealismo, o Fenomenólogo do Direito observa que “Tais proposições a priori podem ser formuladas com rigor e são “intuíveis” com

¹³¹ “Los conceptos fundamentales del Derecho tienen un ser jurídico extrapositivo exactamente como los números poseen un ser autónomo respecto a la ciencia matemática. El Derecho positivo puede elaborarlos y transformarlos como quiera. Ellos mismos son encontrados — no generados — por él. Para estas entidades jurídicas valen, además, leyes eternas que son independientes de nuestro conocimiento al igual que lo son las leyes de las matemáticas”.

¹³² Cf. o capítulo II de *Investigações Lógicas*, cujo título é o seguinte: “As disciplinas teóricas como fundamento das normativas” (HUSSERL, 2014, p. 23-37).

¹³³ Junto a las matemáticas puras y a las ciencias naturales puras, existe una ciencia pura del Derecho compuesta — como estas — de proposiciones rigurosamente sintéticas a priori y que sirve de fundamento a disciplinas no a priori, que están más allá de la oposición entre lo a priori y lo empírico.”

¹³⁴ “Esta aprioridad no significa nada oscuro y misterioso, sino que está basada en los simples hechos que hemos mencionado: todo estado de cosas que es en el sentido explicado, universal y necesario”.

evidência, isto é, independentemente de qualquer consciência que as apreenda e, sobretudo, independentemente de qualquer Direito Positivo” (Ibidem, p. 24).¹³⁵

A tarefa de Stein é, certamente, mais complexa que a de Reinach, por se tratar da investigação de uma “região ontológica” mais ampla e complexa. No entanto, ela o faz a partir das considerações de Reinach, especialmente na segunda parte de seu capítulo I, na qual é abordada a relação entre Estado e Lei/Direito. Se a jovem aluna de Husserl e Reinach foi bem-sucedida em sua ousada empreitada, é uma questão que, por ora, deixamos em aberto e esperamos respondê-la ao final deste capítulo. Também a questão dos leves retoques à teoria reinachriana de fundamentação a priori do Direito é um tema que só poderá ser abordado quando estudarmos o referido capítulo de *Über den Staat*. De qualquer forma, o que queremos deixar claro, nestas breves considerações introdutórias, são as semelhanças entre o projeto filosófico de Reinach e Stein, na linha de uma Eidética do Direito e uma Eidética do Estado, bem aos moldes da proposta husserliana de investigar o fundamento filosófico das Ciências particulares. Em outras palavras - conforme a distinção apresentada por Stein, na conclusão de *Beiträge* (cf. STEIN, 2005a, p. 502) entre Ciências do Espírito indutivas (*induktiven Geisteswissenschaften*) e Ciências do Espírito a priori (*apriorischen Geisteswissenschaften*) - ela e Reinach trabalham na fundamentação de um Direito e Política apriorísticos, que constituem o fundamento indispensável do Direito e Política empíricos dotados de rigor científico.

3.2 A ESTRUTURA ÔNTICA DO ESTADO

Já o título escolhido por Edith Stein, para a primeira parte do Estudo sobre o Estado, *Die ontische Struktur des Staates*, estabelece a estreita ligação desta obra com a segunda parte – e, também, a mais importante, como vimos – de *Indivíduo e Comunidade*, que tratou da estrutura ôntica da Comunidade, intitulada *Gemeinschaft als Realität, ihre ontische Struktur*. Logo o que ela pretende investigar, na sua terceira

¹³⁵ “tales proposiciones a priori que pueden ser formuladas rigurosamente y que son intuibles evidentemente, esto es, independentemente de toda conciencia que las capte y, sobre todo, independentemente de cualquier Derecho positivo”.

obra filosófica, não é nada mais do que um dos desdobramentos possíveis do que fora apresentado na investigação precedente a respeito das formas possíveis de interação entre os indivíduos. E será justamente a partir da consideração dessas formas possíveis de convivência (*möglichen Formen des Zusammenlebens*) que ela irá empreender sua análise fenomenológica/eidética do Estado, na linha de uma investigação filosófica radicalmente crítica, que problematiza o que outras teorias políticas de diversas orientações simplesmente dão por pressuposto (cf. STEIN, 2005b, p. 527).

3.2.1 A Comunidade Estatal

Conforme analisado em *Indivíduo e Comunidade* (cf. *Ibidem*, p. 451, 463 e 470), segundo Edith Stein, são três as formas possíveis de convivência entre indivíduos: a Massa (*Masse*), a Sociedade (*Gesellschaft*) e a Comunidade (*Gemeinschaft*), as quais não se dão de forma pura, na convivência humana concreta (cf. *Ibidem*, p. 491), mas também não são redutíveis entre si e, portanto, por seu intermédio é possível compreender até as últimas consequências as dinâmicas dos agrupamentos sociais e, conseqüentemente, a estrutura ôntica do Estado. Desta forma, a primeira questão que se impõe é identificar qual destas formas de convivência seria a forma típica de um Estado. E para respondê-lo, Stein argumenta por exclusão.

Em primeiro lugar, ela afirma que a Massa, enquanto “tipo social mais baixo (...), no qual os seus indivíduos se influenciam reciprocamente, sem saber nada sobre a influência que exercem” (STEIN, 2022, p. 46), não pode ser considerada a forma típica de convivência em um Estado. Mas, com isso, não se exclui a possibilidade de serem encontrados, no interior de um Estado, indivíduos vivendo como Massa, apenas se afirma que não é partir desta forma de agrupamento social que se poderá compreender a estrutura ôntica do Estado. Em *Indivíduo e Comunidade*, inclusive, Stein analisou detalhadamente a possibilidade do Contágio de Massa (*Massenansteckung*) (cf. STEIN, 2005a, p. 453), considerando que ele possa se dar no contexto de um Estado. Todavia é impossível que o mesmo Estado seja estável e duradouro se predomina ali essa forma inferior de convivência interpessoal.

Assim, restam ainda duas possibilidades: compreender a estrutura ôntica do Estado a partir de uma Sociedade ou de uma Comunidade. A princípio, Stein admite

ambas, mas pontua os graves limites de uma teoria Contratualista – segundo ela dominante na Europa de seu tempo – que compreenda a origem do Estado exclusivamente a partir de uma dinâmica societária, para a qual o Estado teria uma origem puramente racional e nasceria de um ato livre dos indivíduos que – grosso modo – abririam mão de sua liberdade individual em favor da segurança da vida em sociedade. “Mas essa teoria desconsidera, na formação e na vida do Estado, fenômenos claros que, de maneira alguma, são apreendidos no esquema contratualista” (Idem, 2022, p. 50). Como, por exemplo, o caso de um Estado que se forme ou se expanda a partir de conquista de territórios e povos. Como se poderia falar, nesse caso, de um fundamento racional, decisão livre ou contrato social entre elementos heterogêneos (Estado conquistador e povo conquistado)?

Mas, com isso, Stein não exclui a possibilidade de que também esteja presente, na estrutura do Estado, um princípio racional, atos livres e alguma forma de contrato social. Antes, está afirmando que tudo isso só é possível quando se tem, à base, uma estrutura de convivência comunitária, como, aliás, ela já havia afirmado que é impossível uma vida societária pura (cf. Idem, 2005b, p. 466). Portanto “tais atos voluntários somente têm significação para a fundação e o desenvolvimento de Estados se levam em conta relações comunitárias já existentes e as sancionam de algum modo” (Idem, 2022, p. 51). Logo a dinâmica societária estaria presente em um estágio posterior do desenvolvimento estatal, e não na origem do Estado, como propôs a teoria Contratualista. Desta forma, será principalmente a partir do paradigma comunitário que Stein desenvolverá a sua investigação fenomenológica do Estado. E, nesse sentido, uma primeira questão a ser respondida é sobre quais as características de uma tal Comunidade Estatal, diante dos tipos possíveis de comunidade¹³⁶.

Fazendo referência à noção aristotélica de *Autarkia*, Stein afirma que a característica essencial – ou a *conditio sine qua non* - de um Estado é a soberania, ou seja, pertence indelevelmente ao Estado “que suas ações e leis se originem dele e não de

¹³⁶ Novamente, encontramos, em *Beiträge*, os fundamentos filosóficos para abordagem desta temática, particularmente no tópico D do quarto parágrafo, que trata da relação entre Indivíduo e Comunidade e, mais especificamente, do item e, intitulado *Diversos tipos de comunidades (Verschiedene Typen von Gemeinschaften)* (cf. STEIN, 2005a, p. 484).

qualquer outra comunidade a ele subordinada ou de igual posição ou, ainda, supraordenada a ele” (Idem, 2022, p. 58). Essa soberania estatal, entendida como a “característica pela qual o poder estatal possui singularmente o direito de dispor sobre seu âmbito de autoridade e autolimitar esse seu direito, em favor de outros poderes” (Ibidem, p. 62), constitui, portanto, a característica essencial e não apenas um atributo do Estado, de tal modo que falar em um Estado não soberano seria afirmar o sem sentido. E uma comunidade estatal que viesse a perder a sua soberania deixaria de ser um Estado, na medida em que se tornaria parte de outro Estado ou território/povo constituído em forma de anarquia.

Essa soberania estatal, entretanto, pode ser exercida de diversas maneiras e, a princípio, é compatível com as diversas formas de governo. Desta forma, Stein marca a especificidade de sua investigação fenomenológica que, nesse momento, está em busca da estrutura ôntica ou da ideia de um Estado, e não da questão derivada sobre o tema do Estado ideal. Questão essa que, aliás, só poderá ser abordada adequadamente a partir da solução da primeira questão. Em suas próprias palavras:

É indiferente, para a integridade do Estado como tal, se esse poder postulado como representante do todo estatal é detido por uma única pessoa, por todo o povo ou por delegados do povo, bem como se as diferentes funções pertencentes a esse poder (legislativa, executiva) estão reunidas em uma única mão ou são separadas. Quando se dá preferência a uma determinada forma estatal, isso não ocorre por causa de um claro reconhecimento da estrutura ôntica do Estado, mas por referência a um ideal de Estado. Por outro lado, um ideal de Estado não é algo que se deixa construir livremente; em vez disso, seu sentido e sua possibilidade só podem ser colhidos com base no conhecimento daquilo que é um Estado em geral (Ibidem, p. 57).

Deste modo, é estabelecida uma equivalência entre estatalidade (*Staatlichkeit*) e soberania (*Souveränität*), pois assim como só há Estado, quando existe soberania estatal, só pode existir soberania, em uma comunidade estatal, de modo que as outras comunidades existentes no interior de um Estado devem estar, necessariamente, subordinadas à soberania estatal. E aqui Stein estabelece a distinção fundamental entre povo (*Volk*) e Estado (*Staat*), entre comunidade do povo (*Volksgemeinschaft*) e comunidade estatal (*Staatsgemeinschaft*). Há, portanto, conforme o atesta o próprio Estado Alemão contemporâneo a Stein, a possibilidade de um Estado formado a partir de diversos povos, na forma de uma federação. Mas não há a possibilidade da formação de um Estado forte sem o substrato de uma comunidade popular. É possível sim – segundo Stein – conjecturar-se a possibilidade de Estado sem comunidade popular,

mantido por vontade política imperiosa, mas faltaria a essa formação estatal “justificação interna para sua existência, apresentando um caráter vago e efêmero”, (Ibidem, p.71). Tudo isso, porque é somente à comunidade popular que pertence a característica essencial de ser criadora de cultura (cf. Ibidem, p. 69), como manifestação do caráter específico de cada povo¹³⁷. Desta forma, segundo Stein, cada cultura constitui um:

Cosmo de bens espirituais (quer sejam objetos autônomos, como obras de arte e de ciência, quer sejam formas de vida estilizadas e expressas na vida atual das pessoas) ou um cosmo homogêneo e diferenciado em relação a outros, remete a um centro espiritual ao qual deve sua origem; e esse centro é uma comunidade criadora, cuja característica anímica específica atua e se reflete em suas produções (Idem, 2022, p. 68).

E é justamente a partir dessa “encarnação” do Estado em uma ou diversas comunidades populares que Stein responde à questão da amplitude quantitativa da comunidade estatal (*Der zahlenmäßige Umfang der staatlichen Gemeinschaft*). Pois, considerando-se apenas a ideia pura de Estado, não existem limites máximos para sua expansão, sendo concebível, inclusive, a ideia de um Estado universal. No entanto, considerando o enraizamento necessário da comunidade estatal em comunidades populares com seu cosmo cultural específico, logo se revelam limites mínimos e máximos para a amplitude quantitativa de um Estado. De qualquer forma - resguardadas as possibilidades essenciais da pessoa e dos modos de agrupamento social - tudo isso pertence ao âmbito contingente da historicidade, e não a uma legalidade a priori própria (cf. Ibidem, p. 76).

Finalmente, para colher as características próprias da comunidade estatal, Stein aborda o tema das relações entre indivíduo-Povo e indivíduo-Estado e o faz novamente retomando as investigações de *Beiträge* sobre os “portadores da vida comunitária” (*Träger des Gemeinschaftslebens*) (cf. Idem, 2005a, p. 487). Outrossim, é essa a oportunidade para que ela retome, em linguagem fenomenológica, a reflexão da Filosofia Antiga sobre os sistemas políticos e suas respectivas possibilidades de dissolução. Nesse sentido, a Monarquia seria o sistema político no qual uma única

¹³⁷ Em toda esta reflexão sobre o caráter de uma comunidade popular, há também muitas afinidades com o que fora refletido por Stein em *Beiträge* sobre *Caráter, alma y espírito da comunidade* (*Charakter, Seele und Geist der Gemeinschaft*) (cf. Idem, 2005a, p. 480).

pessoa (do grego *μόνος* = "um/singular") é a portadora da comunidade estatal; a oligarquia, o regime no qual poucos (do grego *ολιγοί* = poucos) são os portadores da vida comunitária no Estado e a democracia o regime em que, teoricamente, todos os indivíduos (do grego *δημος* = povo) seriam os portadores na comunidade estatal. Segundo Stein – à semelhança da reflexão de Aristóteles – cada um desses regimes é dotado de possibilidades e pontos fracos e “Com base na ideia de Estado, nenhuma das formas estatais mencionadas pode ser considerada a melhor” (Idem, 2022, p. 84). Desta forma, um leitor – quiçá acostumado com outras teorias políticas - que busque na Filosofia Política de Stein (e na Fenomenologia em geral) soluções rápidas e “receitas prontas”, sentir-se-ia um tanto frustrado, pois novamente ela se limita a elencar as possibilidades essenciais de cada regime político:

A unidade e a coesão do Estado parecem mais bem asseguradas na monarquia absoluta, mas somente enquanto efetivamente tudo estiver concentrado numa só mão. Se o Estado cresce, e, com isso, também o volume dos empreendimentos estatais, de tal modo que sua concentração numa única mão se torne praticamente impossível, então a monarquia é minada, e a existência do Estado só poderá ser assegurada por meio da transposição para outra forma de Estado. É na democracia, de acordo com a ideia mesma de democracia, que se mostra mais sólida a subsistência do Estado, da forma mais segura; mas as exigências que pesam sobre a totalidade dos cidadãos - mensuradas pela média da qualidade do engajamento dos seres humanos - são tais, que se torna pouco provável poder satisfazê-las. Por isso, essa é a forma de Estado com mais riscos de perverter-se (Ibidem, p. 84).

Mas neste ponto é preciso conter a pressa e compreender que a suspensão do juízo de Stein não é omissão, e sim rigor científico e fidelidade ao método pelo qual ela realiza sua investigação. E vale recordar que é somente no contexto do método fenomenológico que o presente Estudo – e, em última instância toda a reflexão filosófica de Edith Stein - pode ser corretamente compreendida.

Nesse sentido, é preciso, conforme a indicação de HUSSERL (2015, p. 5), “voltar às coisas mesmas” e investigar primeiramente *o que é um Estado em si*, para depois abordar a questão – também importante – sobre o que ele *pode* ou *deve ser*. O que, aliás, será, em parte, o objeto da segunda parte do estudo steiniano. Todavia retornemos ao tema que realmente interessa Stein neste momento e para o qual a questão das formas de governo constitui apenas um exemplo. Ela entende que a relação entre indivíduo e Estado passa, necessariamente, pela relação entre indivíduo e comunidade popular, pois – conforme observado anteriormente – a ideia de um Estado sem povo “dá sempre uma impressão estranha, parecendo-se mais ou menos

com uma máquina que exige vidas humanas, para ser posta e mantida em movimento, mas não sendo ela própria viva e permanecendo indiferente em relação à vida sobre a qual ela se arroga direitos” (STEIN, 2022, p. 86). Uma comunidade estatal – diferentemente da comunidade popular – não possui alma nem vida psíquica¹³⁸, portanto é difícil compreender que os indivíduos possam amar e dedicar-se propriamente o serviço do Estado, o que seria indispensável à formação de uma comunidade estatal forte. Por outro lado, é mais compreensível que os indivíduos amem e se dediquem ao seu povo e, nesse sentido, dediquem-se secundariamente ao Estado, entendido como a “forma externa do povo” (Ibidem, p. 87).

Todas essas reflexões, entretanto, lançam – conforme a feliz expressão de Stein - uma “luz curiosamente ambígua”¹³⁹ sobre o fenômeno do Estado, pois nos apresentam a comunidade popular como uma possibilidade essencial (e não uma condição indispensável) para a formação de um Estado. Porém, ao mesmo tempo, demonstram que um Estado sem base comunitária se revela como uma formação social que parece “oca e caricatural” (Ibidem, p. 89).

¹³⁸ Cf. Já em *Beiträge*, Stein fala da possibilidade de uma “alma da comunidade”, a qual, no entanto, não estaria presente em todas as comunidades: “Ali onde há pessoas que vivem em comum, sem se entregar internamente umas às outras e também sem se entregar à comunidade, então não se pode falar em alma da comunidade. Pensemos, por exemplo, nos companheiros de viagem, inquilinos de uma casa ou alunos de uma turma escolar, que se encontram casualmente e vivem juntos, mas sem estarem internamente próximos uns dos outros. Eles podem aparecer plenamente para o exterior como uma unidade, por exemplo, na rivalidade que sentem em relação a outra comunidade do mesmo tipo, e podem mostrar em todas essas peculiaridades características. Mas tais comunidades não possuem uma vida interior da alma”. Texto espanhol: “Allá donde hay personas que viven en común, sin estar entregadas internamente unas a otras y sin estarlo tampoco a la comunidad, entonces no se puede hablar de un alma de la comunidad. Pensemos, por ejemplo, en los compañeros de viaje, en los inquilinos de una casa o en los alumnos de una clase escolar, que se hallan reunidos casualmente y conviven, pero sin estar cerca internamente los unos de los otros. Pueden aparecer plenamente al exterior como una unidad, por ejemplo, en la rivalidad que sientan hacia otra comunidad de la misma índole, y pueden mostrar en todo ello peculiaridades características. Pero tales comunidades no poseen una vida anímica interior” (Idem, 2005a, p. 482).

¹³⁹ Nesse ponto, a tradução brasileira é infeliz ao traduzir “in einem merkwürdigen Zwitterlicht erscheinen” por “uma luz ainda tímida”, pois a expressão *Zwitter/ Zwitterlicht* confere um sentido claro de ambiguidade, bem como, o adjetivo *merkwürdigen* com o sentido de curioso/estranho não poderia ser “perdido” na tradução.

3.2.2 Estado e Lei

Com seu modo próprio de realizar o método fenomenológico, Edith Stein costuma argumentar retomando temas já abordados anteriormente, mas a partir de uma camada mais profunda de sentido. À semelhança de uma “escavação fenomenológica”, ela vai colhendo, desta forma, o sentido mais nuclear do fenômeno abordado. Nesse sentido, é justamente na análise da relação entre Estado e Lei/Direito que se alcançará o sentido último de soberania estatal. E, conforme observado nas considerações introdutórias deste capítulo, é neste ponto que as reflexões steinianas estão mais ligadas à sua principal influência nesta obra, Adolf Reinach.

Assim como ele, Stein também parte da distinção fundamental entre lei/direito puro e lei/direito positivo, definindo o primeiro como um “estado de coisas jurídico que existe à margem de todo arbítrio e independente de ser reconhecido ou não por algum Direito vigente” (Ibidem, p. 89)¹⁴⁰. É o que se dá – conforme exemplos emprestados de Reinach – quando alguém faz uma promessa e a cumpre, extinguindo, desta forma, sua obrigação; ou quando se afirma que é, essencialmente, injusto/incorreto que alguém não pague uma dívida adquirida. Já o Direito Positivo corresponde ao Direito em vigor e legitimamente promulgado no contexto do ordenamento jurídico de um Estado. Assim sendo, o Direito Puro é necessariamente, “o mesmo em todas as épocas e para todos os povos, [pois] não é em um lugar ou em um momento determinado que ele vem a existir, visto mostrar-se não sujeito ao tempo” (Ibidem, p. 90). O Direito Positivo, por sua vez, “é criado ou passa a ter força por meio de atos de escolha e pode, então, assumir configurações bastante diversificadas” (Ibidem, p. 90) e pode coincidir ou não com o Direito Puro¹⁴¹. No entanto, permanece a questão de o porquê

¹⁴⁰ Neste ponto, também, a nosso juízo, a tradução brasileira não é muito feliz, ao traduzir o original “es gibt Rechtssachverhalte, die unabhängig von aller Willkür bestehen und unabhängig davon, ob sie von irgendwelchem »geltendem Recht« anerkannt werden oder nicht” da seguinte maneira: “relações que estabelecem direitos sem resultar de escolha e sendo ou não reconhecidas por algum direito vigente”. Pois parece estar contido no substantivo Rechtssachverhalte mais a ideia de um Estado de coisa (relativo ao Direito ou, na forma adjetiva, jurídico) que a ideia de “relações que estabelecem direitos”. Além disso, embora seja questão menos relevante, nós preferimos manter o sentido de “arbitrariedade” para a expressão alemã “Willkür”.

¹⁴¹ Não obstante todas as afinidades entre a sua abordagem e a de Reinach, Stein realiza também leves retoques à teoria reinachriana do Direito a priori. Todavia, trate-se de uma

se utilizam as mesmas expressões “Direito/Lei” para se referir a realidades tão diversas. Isso se dá, segundo Stein, porque, para além do possível contraste entre o conteúdo do Direito Puro e do Direito Positivo, existe “uma forma do direito ou uma estrutura apriorística do direito como tal” (Ibidem, p. 91), que é a mesma para ambos.

A ideia de um Direito Positivo, no entanto, implica a necessidade de atos legislativos que o promulguem. Mas o que são esses “atos legislativos” e como se constituem essencialmente? Para responder à essa questão, Stein precisa lançar mão não apenas das reflexões de Reinach, mas novamente de seu próprio trabalho em *Beiträge*. Nesse sentido, ela observa que os atos legislativos são necessariamente atos livres ou espontâneos, mas a ideia de atos espontâneos exige outros atos no seio de um movimento psíquico que o precedam, a saber, as *tomadas de conhecimento (Kenntnisnahmen)* e *tomadas de posição (Stellungnahmen)*¹⁴², porque “é impensável

questão bastante específica, que não poderemos abordar exhaustivamente no presente estudo. Nesse sentido, apenas citamos a observação sintética de DE VECCHI, a respeito da noção steiniana de Direito Puro, em face do Direito a priori de Reinach: “Apesar da afinidade entre a concepção de Stein da Lei pura e a concepção de Reinach da Lei a priori, a concepção de Stein da Lei pura e sua relação com a Lei positiva difere consideravelmente da de Reinach. (...) Como Stein, Reinach trata da ideia de “estruturas a priori” (*a priorische Gebilde*) do Direito, que são universal e necessariamente válidas, independentemente de qualquer Direito positivo. No entanto, diferentemente de Stein, Reinach não identifica a lei a priori com a lei justa. No quadro puramente ontológico de Reinach, os valores morais e políticos como a justiça não têm lugar: os a priori da lei de Reinach são meras “leis da essência” (*Wesensgesetze*), que dizem respeito apenas ao ser da lei e que não são nem ruins nem boas. Nessa perspectiva, os valores morais e o a priori da lei não estão conectados, assim como os valores morais e as entidades matemáticas (números ou figuras geométricas) não estão conectados. Para deixar este ponto mais claro: predicados morais do a priori da Lei não fariam sentido, assim como predicados morais de números ou de figuras geométricas não fariam sentido (DE VECCHI, 2015, p. 317-318).

Em inglês: “Despite the affinity of Stein’s account of pure law with Reinach’s account of a priori law, Stein’s account of pure law and its relation with positive law differs considerably from Reinach’s. Like Stein, Reinach deals with the idea of “a priori structures” (*a priorische Gebilde*) of the law, which are universally and necessarily valid, independently of any positive law. However, differently from Stein, Reinach does not identify a priori law with right law. In Reinach’s purely ontological frame, moral and political values such as justice have no place: Reinach’s a priori of the law are mere “laws of essence” (*Wesensgesetze*), which concern solely the being of the law, and which are neither bad nor good. From this perspective, moral values and the a priori of the law are not connected, just as moral values and mathematical entities (numbers or geometrical figures) are not connected. To make this point clearer: moral predicates of the a priori of the law would make no sense, just as moral predicates of numbers or of geometrical figures would make no sense”.

¹⁴² A questão das “tomadas de posição” e “tomadas de conhecimento” também foi amplamente abordada por Stein na primeira parte de *Beiträge* (cf. Idem, 2005a, p. 261-263; 274-277) e por nós apresentado no primeiro capítulo deste estudo.

uma escolha absolutamente arbitrária, sem nenhum fundamento diferente dela mesma” (ibidem, p. 95). Portanto a própria ideia de atos legislativos e, conseqüentemente, de atos espontâneos exigem o sujeito individual ou a pessoa como a única entidade capaz de performar tais atos, ou seja, rigorosamente falando, apenas o sujeito individual seria capaz de atos legislativos. É verdade, entretanto, também, que essa classe de atos deve ser possível como atos de um Estado soberano. E como isso é possível? Por meio do fenômeno da Representação (*Staatsrepräsentanten*), mediante o qual uma pessoa ou um grupo de pessoas é capaz de realizar atos em nome do Estado. E para que isso se dê – à semelhança de uma representação/procuração estabelecida entre particulares - são novamente necessárias algumas disposições da parte do representante (ou representantes) e dos representados. Da parte do representante, é exigido que aceite a representação e que tenha intenção de atuar em nome do Estado. Da parte dos representados, é necessário o reconhecimento do representante, ou seja, é exigido do conjunto da Comunidade Estatal que “delegue” a um indivíduo ou a um grupo de indivíduo autoridade, para agir em nome do Estado, pois “cada ato livre de uma comunidade ou de uma entidade comum requer a aprovação de todos os envolvidos, independentemente da forma como ela possa ser dada” (Ibidem, p. 104).

É neste ponto que encontraríamos – segundo Stein – “verdadeiro núcleo da teoria do contrato” (Ibidem, p. 104). Não no fato hipotético de que na origem do Estado existira um contrato social por meio do qual os indivíduos renunciem à sua liberdade, em função da constituição de um Estado, mas no fato de que, em cada ato do Estado, está presente o fenômeno da representação que exige do conjunto da comunidade estatal, explícita ou implicitamente, o reconhecimento da autoridade estatal delegada a determinados representantes. Caso esse reconhecimento não se dê, pode ocorrer a deposição de um governo ou mesmo a dissolução de um Estado, na medida em que estariam desconstruídas as condições de possibilidade de sua soberania. Desta forma, a análise fenomenológica steiniana do Estado dá à luz uma concepção de Estado que - na contramão do contratualismo - não suprime, mas antes supõe a liberdade dos indivíduos:

Para poder estabelecer a si mesmo e a seu direito, o Estado precisa dispor de pessoas livres, não podendo despojá-las de sua liberdade. Ele pode se utilizar dos meios mais diversos para dar validade a seus dispositivos, até mesmo aqueles que se costumam designar por coerção e privação de liberdade. Mas estes são somente meios para mover

os indivíduos a dar seu *placet* [em latim, consentimento]. Esses meios motivam, mas não produzem necessidade (Ibidem, p. 104-105).

E o que foi afirmado do fenômeno da representação para *Atos Legislativos* é igualmente válido também para os chamados *Atos de Governo*, ou, conforme a terminologia de Reinach, é válido para as disposições legais (*Bestimmungen*) e para as ordens ou mandatos (*Befehlen*). Aliás, essas duas classes de atos, essenciais ao Estado, exigem-se mutuamente, pois:

Os dispositivos, para serem cumpridos, necessitam de atos de governo; e os atos de governo que não são dirigidos aos dispositivos exigem ocasionalmente, por sua vez, outros dispositivos jurídicos como instrumento para a realização daqueles: trata-se de dispositivos relativos à instalação de órgãos para atividades de governo específicas, para a distribuição de suas funções, etc (Ibidem, p. 114-115).

Desta forma, não existe precedência ôntica do Estado sobre o Direito ou vice-versa. Pelo contrário, Estado e Direito Positivo se exigem mutuamente:

Assim, onde há um Estado, há também, em virtude da ideia de Estado, um direito positivo, mesmo se ainda não tiver sido expresso nenhum dispositivo jurídico. Na contrapartida, onde há um direito positivo, também um Estado é requerido como sua fonte última, mesmo se ainda não tiver sido estabelecida nenhuma força estatal que reivindique para si a decisão final em matéria de direito (Ibidem, p. 116).

Todavia, há ainda uma série de atos dos quais um Estado não é capaz, visto que não se tratam de atos sociais¹⁴³. É o caso, por exemplo, de toda atividade intelectual, bem como das tomadas de *conhecimento* e *tomadas de posição* que precedem aos atos livres. No entanto o Estado, de alguma forma, toma parte nesses atos pela representação, mas o faz de modo diverso em relação à cada classe de atos. Portanto, a representação, em sentido estrito, só pode se dar, quando o representante realiza, em nome do Estado, atos dos quais o próprio Estado é capaz. Assim, pode-se afirmar que o Estado, por seus representantes, seja sujeito de atos como decidir, dar ordens, determinar, prometer; mas não se pode afirmar – em razão de uma limitação essencial – que o Estado mesmo seja capaz de pensar, refletir, experimentar ou se afligir (cf. Ibidem, p. 118-119).

¹⁴³ A noção steiniana de *atos sociais* é, sem dúvida, recebida de Reinach, que a expõe no §3 de *Los fundamentos a priori del derecho civil*, intitulado *Atos Sociales* (cf. Reinach, 2010, p. 40-49).

Desta forma, mediante sucessivas “escavações fenomenológicas”, Stein nos permite ver com maior clareza o que é a soberania estatal e de que forma ela está inseparavelmente vinculada à liberdade individual. Pois é somente uma formação social composta por indivíduos livres que tem condições de declarar-se soberana, visto que os representantes do Estado demandam permanentemente o reconhecimento da comunidade estatal. A liberdade individual se revela, portanto - na feliz expressão steiniana - como a “delimitação constitutiva da soberania”, pois, em última instância, “a força [poder] estatal ilimitada só subsiste essencialmente à medida que seja reconhecida; a qualquer momento, ela pode ser atingida mortalmente” (Ibidem, p. 120). Assim a única garantia da existência de um Estado são os motivos¹⁴⁴ que levam a comunidade estatal a reconhecê-lo. E isso constitui “a fragilidade do Estado, [pois] aquilo que faz dele um Estado - sua natureza jurídica - não se encontra em condições de tornar inabalável sua existência” (Ibidem, p. 120). Mas antes demanda um fundamento que venha de fora do ordenamento jurídico, a saber, de uma (ou várias) comunidades populares.

Podemos afirmar, portanto, que “na estrutura do Estado, a soberania desempenha um papel análogo ao da liberdade na estrutura da pessoa singular” (Ibidem, p. 122). Da mesma forma que uma pessoa é livre, na medida em que é capaz de realizar atos espontâneos e governar a si mesma, analogamente, um Estado é soberano visto que é capaz de atos livres e de governar a si próprio. E, assim como uma pessoa despojada de sua liberdade estaria despojada também de sua personalidade, um Estado despojado de sua capacidade de autodeterminação estaria despojado de sua estatalidade e, conseqüentemente, de sua personalidade enquanto comunidade estatal. Embora os traços de caráter de uma comunidade estatal sejam comumente referidos à comunidade popular que está à sua base, a liberdade propriamente dita e, por conseguinte, a personalidade jurídica deve ser atribuída ao Estado, porém em referência à comunidade do povo que lhe dá fundamento, pois:

“Assim como pouco pode uma pessoa singular querer e agir de maneira exclusiva - porque até para isso ela precisaria ser impelida - assim também são pouco pensáveis ações estatais sem a complexa atividade de uma vida comunitária que lhes dê conteúdo e direção” (Ibidem, p. 123).

¹⁴⁴ Cf. STEIN, 2005a, p. 252-260 (*Vida Espiritual y Motivación*), em que Stein desenvolve o conceito de motivação.

Entretanto, da relação essencial entre Estado e Direito demonstrada por Stein, decorem ainda outras consequências. Em primeiro lugar, para a manutenção do Estado, é necessária a *proteção do Direito (Rechtsschutzes)*, mais especificamente do Direito Positivo, o qual deve ser protegido das transgressões tanto da comunidade popular como dos próprios representantes do Estado, que se encontram igualmente submetidos às disposições legais por eles promulgadas. Caso contrário, dar-se-ia a decomposição do Estado a partir de uma revogação tácita ou explícita dos dispositivos legais.

Uma segunda consequência é que, rigorosamente falando, não existe – conforme o sentido essencial de Estado e Direito aqui demonstrados – qualquer possibilidade de um Direito Internacional ou Direito dos Povos. Pois só há Direito, quando há Estado e a ideia de um Direito Internacional implicaria, portanto, a existência de Estado supranacional soberano e, se houvesse tal Estado, estaria suprimida a soberania – e conseqüentemente a estatalidade – dos possíveis Estados sufragâneos. Desta forma, um possível Estado supranacional (regional ou universal) não seria nada mais que um novo Estado, criado a partir do domínio sobre outros Estados. Nesse sentido, a condição de ser portadora da soberania estatal imprime na comunidade estatal características que a distinguem da comunidade popular e da própria personalidade individual. Se, para um indivíduo, é sua atitude espiritual natural estar aberto aos outros e, para a comunidade popular, é igualmente natural estar aberta para receber impressões e deixar-se influenciar, o mesmo não vale para os Estados. Pelo contrário:

Eles são autossuficientes, e sua vida é um circuito fechado em si. Quando eles agem rumo ao exterior, isso se dá somente no interesse da vida interna, e não por causa de “pressões externas”. Se, por exemplo, o Estado não tiver espaço suficiente para conservar sua autarquia, dará passos para a ampliação de sua esfera de autoridade. Desse modo, ele sai de si, mas tão logo se efetive a obtenção da esfera da qual ele necessita, fecha-se ele novamente em si. Essa ação exterior pode estar ligada a uma intervenção na esfera de autoridade de outro Estado. Ela equivale, então, a uma violação do direito estrangeiro. (...) O direito do qual falávamos como aquele a que o Estado está ligado irrevogavelmente é unicamente o seu direito próprio. Estar ligado a um direito estrangeiro significaria abdicar de seu caráter de Estado (Ibidem, p. 150-151).

E dessa característica da comunidade estatal ser essencialmente voltada para o seu próprio interior decorrem limitações também à ação dos seus representantes, pois – enquanto representantes do Estado – só recebem poder de representação para atos próprios do Estado, e não para atos que extrapolem o alcance da autoridade

estatal. Por exemplo, segundo Stein, um governante atuaria legitimamente em nome do Estado quando atua em favor dos seus cidadãos que vivem no estrangeiro ou quando estabelece acordos comerciais em função do seu Estado. Mas estaria extrapolando o sentido de representante estatal, se cuidasse de empresas econômicas, coleções de arte, viagens de investigação, etc (cf. *Ibidem*, p. 592-593). Tudo o que faz um Estado, conforme o seu sentido essencial, deve, pois, estar ordenado à manutenção de sua própria soberania:

Todas as suas ações põem-se sob o lema segundo o qual “o Estado é senhor em sua esfera”, e suas ações devem ser compreendidas a partir desse lema. É por isso que ele é voltado inteiramente para seu interior; e tudo o que faz com orientação para o exterior deve ser entendido em função do que é interno, como conservação e potencialização de sua vida interna. O que não é apreensível a partir desse núcleo essencial não é assunto seu, mas das pessoas singulares que o representam e eventualmente fazem mau uso de sua posição de representantes (*Ibidem*, p. 155).

Por fim, na conclusão do capítulo sobre Estado e Lei, a própria filósofa nos oferece um resumo da estrutura ôntica do Estado, em outras palavras, do que resta ao fenômeno do Estado submetido à redução eidética husserliana:

Ele é uma formação social na qual pessoas livres são integradas de modo que uma ou várias delas (no limite, todas elas) exercem autoridade sobre as outras em nome do conjunto (no caso-limite de todas as pessoas exercerem autoridade, o âmbito de autoridade é formado pelas pessoas mesmas que a exercem, desde que haja funções de representação). Ao âmbito de autoridade do Estado pertencem, além das pessoas que o integram, todas as objetualidades que desempenham um papel na vida dessas pessoas e desde que possam vir a ser mediante atos livres. O caráter de exercitador de autoridade, próprio do Estado, realiza-se por ordens por meio das quais ele faz agir as pessoas que integram seu âmbito de autoridade e de dispositivos mediante os quais estabelece o que, nesse âmbito, deve valer como direito. Tudo isso só tem caráter de exercício de autoridade, e o Estado só é Estado, se tal caráter portar em si seu ponto de partida: o Estado não pode depender de nenhuma outra autoridade; ao contrário, precisa ser soberano (*Ibidem*, p. 156).

E, partindo dessa síntese, ela pode investigar a questão dos conteúdos possíveis da atividade autoritativa do Estado e, na sequência, em uma nova camada de sentido, introduzir o tema da neutralidade ética do Estado.

Desta forma, considerando que “a relação de exercício de autoridade é o que dá subsistência ao Estado, então, a manutenção dessa relação é o único critério posto por sua própria essência” (*Ibidem*, p. 156-157). A atividade autoritativa do Estado possui, pois, como *conteúdo obrigatório* ordenar tudo é demandado para a manutenção

da soberania estatal, como o castigo de rebeliões e a defesa do território. Tem ainda como *conteúdo proibido* tudo o que possa colocar em risco o reconhecimento da soberania estatal, como ordens que suscitem indignação moral nos cidadãos, ordens que provoquem um poder estrangeiro a fazer ingerências sobre o Estado ou ordens que permitam duvidar da firmeza e constância do governante. E, por fim, como *conteúdo opcional da atividade autoritativa estatal*, ordenar tudo o que favoreça a conservação da soberania estatal.

Todavia, é justamente na confusão entre *conteúdos opcionais* e *conteúdos obrigatórios* - motivada por insuficiente fundamentação filosófica - que reside o equívoco de diversas teorias políticas, que “costumam apresentar como a finalidade ou a vocação do Estado [a] implantação de um reino da moralidade, garantia do livre desenvolvimento da nação, cuidado em relação ao bem-estar do povo, etc” (Ibidem, p. 157). Demandas essas que, rigorosamente falando, não são exigidas pela própria ideia de Estado, mas compõem o conteúdo opcional – e, frequentemente, muito conveniente - da atividade autoritativa estatal, visto que podem contribuir eficazmente para a manutenção do Estado. O qual, permanece, conforme o seu próprio sentido ôntico, ao mesmo tempo, eticamente neutro e constitutivamente inacabado.

Tudo isso conduz Stein a afirmações contundentes, que podem escandalizar a quem aborde este texto descurando as características da investigação fenomenológica:

Não é prescrito ao Estado, de acordo com seu sentido, que ele se deva colocar a serviço da lei moral ou que deva ser um “reino da moralidade”. O reino de Satã pode ser perfeitamente um Estado, tanto como o reino de Deus. A única diferença está em como este ou aquele espírito pode se apoderar do conteúdo dos dispositivos estatais e, assim, imprimir sua marca ao conjunto da instituição estatal concreta, uma vez que o Estado como tal não indica nada a respeito e não possui, de fato, nenhum órgão predeterminado a esse escopo (Ibidem, p. 157-158).

Por uma ironia do destino, a própria Stein e todo o seu povo judeu iriam provar na própria pele os efeitos nocivos da constituição e exercício da autoridade estatal pela Alemanha nazista na contramão da ética e moralidade. Trata-se, porém, de uma possibilidade – imensamente trágica – da estrutura ôntica de um Estado. A grande questão, entretanto, de suma importância para prática política, já apontada aqui e posteriormente desenvolvida por Stein, é saber como este ou aquele espírito (bom/justo ou mal/injusto) pode se apoderar de um Estado.

Encontramos, por conseguinte, na fenomenologia steiniana, uma noção de Estado que “por situar-se na esfera da liberdade, não é, em si, completo, mas precisa receber os motivos que dão a direção da sua atividade” (Ibidem, p. 158). É justamente mediante esses motivos que orientam, por intermédio de seus representantes, a atividade de um Estado que se dá a possibilidade deste mesmo Estado ser cooptado por bons ou maus espíritos. Se um governante usa de sua autoridade no horizonte de valores que corresponda ao *ethos* do povo sob sua autoridade, as instituições e a vida do Estado tendem a funcionar normalmente. Mas, se um governante age na direção contrária, tende a enfraquecer e encaminhar o seu Estado para a dissolução, pois – segundo Stein – “governar contra esse *ethos* equivaleria a privar o Estado das raízes de sua existência” (Ibidem, p. 160). E tudo isso se dá no âmbito dos conteúdos opcionais da atividade autoritativa estatal, aos quais nos referimos acima. No entanto há também a possibilidade de enfraquecimento/dissolução pelo uso da autoridade na contramão do sentido de Estado, portanto, no âmbito do conteúdo proibido da autoridade estatal. Nas palavras da filósofa, “onde a política se distancia daquilo que o sentido do Estado prescreve, isto é, onde ela se compõe de atos pseudoestatais fala meramente o espírito que opera nos seus representantes” (Ibidem, p. 160)

Tudo isso não exclui – e a pensadora que então se aproximava da fé cristã faz questão de observá-lo – a possibilidade de que uma Providência Divina conduza a história dos Estados. O que fica excluído, no entanto, pela análise fenomenológica do Estado, é que um Deus criador tenha inscrito essa Providência na própria ideia de Estado. Daí decorre que, novamente, no âmbito do conteúdo possível da atividade autoritativa, a educação moral e religiosa – respeitado o *ethos* da comunidade popular à base do Estado – possa favorecer a prosperidade e coesão no interior de um Estado. Fica claro, contudo, que se, eventualmente, os representantes do Estado utilizarem de sua força política, para impor os mandamentos divinos, eles estariam, sem dúvida, fazendo uso de sua autoridade para fins externos ao Estado (cf. Ibidem, p. 161).

3.2.3 O Estado e fatores alheios à estrutura estatal

Na terceira parte de sua investigação sobre estrutura ôntica do Estado, Edith Stein aborda a questão da dependência do Estado concreto (*konkrete Staatsgebilde*)

em relação a fatores externos à estrutura do Estado (*andere Faktoren als die Struktur des Staates*). Com esse passo ela não está se desviando da busca pela ideia pura de um Estado e se enveredando nos empirismos ou psicologismos sistematicamente criticados pela Escola Fenomenológica¹⁴⁵. Mas, pelo contrário, está justamente marcando a diferença da sua abordagem – enquanto abordagem principiológica - diante de uma teoria empirista do Estado, cujo expoente tomado para diálogo crítico nesta seção será o filósofo e jurista alemão Georg Jellinek¹⁴⁶. Em suas próprias palavras:

Não nos interessamos, por assim dizer, pelos fatos da vida estatal (por exemplo, a promulgação de dispositivos do direito positivo, cujos conteúdos são tratados pela pesquisa jurídica), nem pelas normas efetivamente estabelecidas por meio das quais esses fatos devem se orientar. Nós procuramos, antes, constatar quais momentos identificáveis na estrutura factual dos Estados subsistentes revelam o Estado como tal, para, assim, clarificar o conceito de Estado que a ciência empírica do Estado pressupõe sem examinar (Ibidem, p. 163-164).

Para fundamentar sua investigação na linha de uma crítica radical e argumentando, a partir do contraste de sua proposta com uma proposta empirista, ela cita a definição de Estado de Jellinek, segundo o qual, “o Estado é uma multidão de pessoas instaladas sobre uma parte determinada da superfície terrestre, com uma força que exerce autoridade, e reunidas em uma unidade” (Ibidem, p. 164). No entanto adverte que “o Estado abrange, sim, um âmbito de pessoas (que não precisam ser necessariamente seres humanos), mas essas pessoas não se confundem com o Estado” (Ibidem, p. 165). E, tampouco, é necessário que essas pessoas tenham sido congregadas pelo Estado, mas poderiam ser integrantes de uma comunidade ou associação pré-existente. Nesse sentido, na linha do projeto filosófico husserliano de investigar os pressupostos, Stein retoma aqui – com uma nova “escavação fenomenológica” – o

¹⁴⁵ Permanece válido aqui o princípio postulado em *Beiträge* (cf. Idem, 2005a, p. 448), para a análise da relação Indivíduo e Comunidade, segundo o qual, embora a essência de uma realidade não possa ser deduzida de seu processo evolutivo, existem fenômenos cujas possibilidades de evolução pertencem à sua própria estrutura a priori, a qual, evidentemente, não pode ser descurada em uma análise fenomenológica.

¹⁴⁶ Georg Jellinek (Lípsia, 16 de junho de 1851 — Heidelberg, 12 de janeiro de 1911) foi um destacado filósofo e jurista alemão. Professor de Filosofia do Direito em Viena, Basel e Heidelberg, é considerado um dos principais teóricos sobre o Estado em uma linha alternativa ao Idealismo alemão e ao marxismo. Sua principal obra *Teoria Geral do Estado (Allgemeine Staatslehre)* de 1900 é ainda uma importante referência nos estudos de Teoria do Estado.

tema com o qual iniciara esta obra, a saber, a questão sobre o fundamento societário ou comunitário para o Estado.

Segundo ela, se admitíssemos – conforme a concepção racionalista - que um Estado possa ser formado a partir da dinâmica societária, teríamos um Estado “deixado constantemente ao arbítrio dos indivíduos e [que] ver-se-ia ameaçado, a todo momento, em sua própria existência” (Ibidem, p. 167). Teríamos um “estado artificial”, formado a partir de decisões diplomáticas, mas ao qual faltaria a base vital de coesão e sentido, que só pode vir de relações em que os indivíduos se relacionem espontaneamente de sujeito para sujeito, ou seja, de uma relação comunitária. Por outro lado, em um Estado de natureza comunitária: “os dispositivos jurídicos somente sancionam relações que nascem de per si”. Trata-se de um Estado que – na feliz expressão steiniana - traz em si “seu próprio centro de gravidade” e cuja base comunitária “é o fundamento sobre o qual se estabelecem a vontade que estabelece direito e a fonte do poder que o sustenta” (Ibidem, p. 167). E tudo isso nada mais é que a confirmação do princípio estabelecido em *Beiträge* de que uma organização societária pura, sem fundamento comunitário é, por si, impossível (cf. Ibidem, 2005a, p.345). Há, portanto, para uma comunidade estatal concreta, de modo análogo ao desenvolvimento do indivíduo, um verdadeiro processo de formação social, cuja “pesquisa sobre seu possível processo de desenvolvimento faz parte da pesquisa de sua estrutura ôntica” (Ibidem, 2022, p. 168). Trata-se de “um processo de gênese natural” (natural compreendido em oposição ao artificial, e não, ao espiritual), correspondente ao desenvolvimento típico de uma comunidade que adquire o caráter de Estado, no momento que se constitui – com toda a demanda de reconhecimento interno e externo - como portadora de soberania, ou seja, quando passa a gozar da “liberdade de criar por si mesma suas instituições e de executar autonomamente todas as suas ações” (Ibidem, p. 171).

Afirmar, contudo, que o poder de um Estado é essencialmente soberano e exclusivo dentro de seus limites não significa que se trate de um poder ilimitado e incondicionado. Pelo contrário, existe um limite igualmente essencial, para o exercício da autoridade estatal e, em última instância, para o exercício de qualquer autoridade: a esfera da liberdade e personalidade individual. E é justamente nesta competente articulação entre liberdade individual e soberania estatal que se revela a genialidade

desta abordagem fenomenológica do Estado. Desta forma, o poder estatal se encontra limitado à esfera das regulamentações voluntárias, de modo que o que não pode ser controlado voluntariamente se encontra, essencialmente, excluído de sua autoridade e só pode ser por ele influenciado indiretamente. Nesse sentido, Stein afirma que:

As relações práticas dos indivíduos podem ser limitadas ou mesmo pressionadas, mediante prescrições estatais, a assumir determinadas formas; e é até possível orientar, assim, o desenvolvimento da personalidade deles em uma direção específica, criando-se um tipo artificial de seres humanos. Mas a singularidade pessoal que subjaz a todo desenvolvimento de personalidade e coloca limites fixos às suas possíveis variações não admite nem prescrições nem proibições (Ibidem, p. 173-174).

Donde decore que – considerada a estrutura ôntica do Estado e da pessoa - o poder estatal pode legislar ou ordenar, a respeito do comportamento de seus súditos e, de alguma forma, influir indiretamente sua formação; mas não pode alcançar “tudo o que pertence ao reino da alma: tomadas de posição da pessoa e relações internas entre pessoas e criações do espírito” (Ibidem, p. 174). Desta forma, um Estado poderia, por exemplo:

“Proibir as pessoas sujeitas a ele de se ligarem visivelmente umas às outras sob formas escolhidas livremente. Mas que elas se sintam atraídas umas pelas outras e que cresça entre elas uma comunidade interior, isso não pode ser impedido por nenhuma proibição, assim como nenhum poder de mando tem a força de fundamentar uma comunidade (Ibidem, p. 174).

Encontramos, portanto, na Fenomenologia do Estado steiniana, uma concepção de Estado, ao mesmo tempo, forte e vulnerável: forte, porque portador da soberania e vulnerável, porque permanentemente dependente do reconhecimento de sua autoridade por parte de seus súditos, e, portanto, constitutivamente limitado pela liberdade individual. Daí a possibilidade permanente de decadência (no sentido de perda das funções políticas), por parte de um Estado, podendo a comunidade que restar desta decadência integrar-se, posteriormente, de diversas maneiras, em outra estrutura estatal.

Outrossim, retomando novamente a concepção de Estado de Jellinek – com a qual está fundamentalmente em diálogo nesta seção – Edith Stein discute ainda duas questões: a relação entre Estado e País/território e a articulação do Estado em estamentos ou classes sociais.

Sobre a relação entre Estado e País ou sobre a necessidade de um território para a constituição de um Estado, ela reconhece – concordando neste ponto com Jellinek - que há, sim, um vínculo necessário entre Estado e território, em razão da configuração corporal dos indivíduos que compõem o Estado. Um Estado, portanto, necessita de um território, como âmbito do exercício de sua autoridade, sem o qual “não estaria em condição de assegurar a seus cidadãos a livre disposição sobre suas formas de vida e correria sempre o perigo de cair na dependência do poder da vontade de um Estado estrangeiro” (Ibidem, p. 185). Mas isso não significa, necessariamente, que um Estado deva estar sempre vinculado ao mesmo território; significa apenas que é demandado um território livre do domínio de outro Estado e suficiente para as necessidades da comunidade popular que o compõe. E uma vez constituído em determinado território, sem dúvida, a própria formação estatal levará a marca do país onde está constituída.

No tocante à divisão do Estado concreto em estamentos, Stein observa que se trata de uma questão fática, relacionada às diversas condições do País e dos indivíduos que o compõem. Não se trata, portanto de uma necessidade absoluta, à medida que é concebível um Estado em que, por exemplo, os indivíduos que exercem as atividades de governo sejam, ao mesmo tempo, os trabalhadores que proveem o Estado dos bens necessários ou os integrantes das forças de segurança. Há, entretanto, uma distinção que pertence à própria estrutura do Estado: a distinção entre governantes e súditos, entre poder estatal e cidadãos, sendo o governo entendido como “o órgão central, no qual a vontade estatal está concentrada e do qual ela irradia (...) [e] a fonte última de todo Direito vigente na esfera estatal” (Ibidem, p. 193). E os súditos, como os que estão submetidos à autoridade estatal e que têm a função de “reconhecer o governo e obedecer às suas ordens” (Ibidem, p. 193).

Um Estado concreto, todavia, precisa também de meios para resguardar a sua soberania diante das transgressões da lei por parte de seus cidadãos. E, para isso, será necessário recorrer, eventualmente, à própria coação física, com uma instituição que Platão chamou de “guardiães da Lei” (apud. Ibidem, p. 617) e que nós chamamos, em linguagem contemporânea, de Forças de Segurança e Forças Armadas. As primeiras destinadas a proteger a autoridade estatal de transgressões das leis por parte de seus súditos e as outras destinadas a proteger a soberania estatal de eventuais ataques de outros Estados. Portanto, segundo Stein:

O poder necessário para repelir uma interferência estrangeira deve ser avaliado de maneira análoga àquela de quem tem internamente a guarda das leis: deve ser correspondente à dimensão e ao caráter do povo ou dos povos estrangeiros e às suas relações com o seu próprio povo (Ibidem, p. 194).

Por fim, na conclusão de sua análise da estrutura ôntica do Estado, a jovem fenomenóloga não poderia deixar de considerar a questão da relação entre teoria política e a configuração concreta do Estado. Fazendo referência ao “exemplo típico” da República de Platão, ela observa que uma parte importante das teorias políticas trazem no bojo de sua reflexão um apelo prático, isto é, propõe “uma imagem do Estado, tal como ele deve ser, a fim de que aqueles que estão na vida política possam conformar a essa imagem o Estado efetivo” (Ibidem, p. 200). No entanto, à medida que uma fundamentação teórica sempre tem consequências práticas, todas as teorias políticas, mesmo as que não declaram interesse de influir na política concreta, podem influenciar decisivamente na configuração de um Estado. Nesse sentido, Stein levanta a questão sobre como e até onde uma teoria política pode influenciar um Estado concreto. E ainda sobre o que aconteceria se um Estado fosse constituído a partir de uma teoria política equivocada.

Em primeiro lugar, ela deixa bem claro o fato de que, obviamente, a aplicação de uma teoria política equivocada não afeta em nada a ideia de Estado em si, a qual – porque fundada a priori – não pode ser alterada pelas contingências históricas. Todavia, um Estado configurado na contramão de sua estrutura ôntica está sujeito ao risco de uma “desagregação gradual” (Ibidem, p. 201). E uma das formas possíveis desse desvio da ideia de Estado se dá, quando – na linha do jusnaturalismo – se quer impor ao Estado valores éticos, como os direitos universais do cidadão. Mas esses ditos “direitos” não são propriamente direitos, ou seja, não são propriamente de ordem jurídica, mas da ordem ética, a qual possui uma estrutura a priori própria. E, portanto, não podem ser simplesmente impostos juridicamente pelo Estado a despeito do ethos de sua comunidade popular. Por outro lado, o mesmo Estado estaria também ameaçado se ousasse confrontar o “ethos de seu povo”, ou se usasse da autoridade estatal para legislar na contramão da moral dominante. E, desta forma, poderia se constituir a situação concreta em que seria eticamente justificada – segundo Stein - a destruição de um Estado (Cf. Ibidem, p. 623).

E, de modo semelhante a esse avanço do poder estatal na esfera ética, pode acontecer também que um Estado se intrometa em áreas que extrapolem o âmbito de

sua competência por pertencer ao âmbito da liberdade e personalidade individual, como, por exemplo, o âmbito da religiosidade. Neste caso, o máximo que um Estado poderia fazer é proibir as manifestações exteriores da religião e, ainda assim, colocando em risco sua própria estabilidade, pois se trata da tentativa – inexoravelmente frustrada - de “controlar um rio cuja fonte não pode ser represada”, o que levaria “esse mesmo rio a enfrentar barragens artificiais; e, quando ele consegue abrir nelas uma brecha, tal brecha [seria] aberta no próprio poder estatal” (Ibidem, p. 203). Portanto, “cada estiramento do poder estatal desperta forças de resistência que ameaçam destruí-lo”. E, por outro lado, as autolimitações não exigidas pela ideia de Estado, mas faticamente demandadas pelo *ethos* da comunidade ou das comunidades populares à base do Estado, “podem conduzir a “conquistas morais” que asseguram a existência dele” (Ibidem, p. 203).

Outrossim, Stein aponta ainda para o risco da implementação de “teorias políticas de gabinetes”, por parte de governantes que buscam efetivar princípios teóricos, sem considerar as condições efetivas e a base material de um Estado. E nesse caso a questão pode ser ainda mais grave se se trata da implementação de teorias/posições políticas conflitantes no seio de um mesmo Estado, pois:

Toda luta entre partidos políticos, por exemplo, é uma tentativa de conseguir pôr a mão na direção do Estado, para modelá-lo de acordo com seus critérios. Mas, mesmo quando não há ideias diretrizes formuladas como uma teoria do Estado específica, e sim, em vez disso, somente grupos de interesse em luta recíproca pela dominação, ainda assim essa evidenciação de interesses privados no tocante à estruturação do Estado contém uma determinada concepção do mesmo, porém particularmente nociva (Ibidem, 203-204).

Na direção contrária e a despeito das diversas formas de ideologias e idealismos, Stein observa, com grande perspicácia, que existe “um antídoto contra todas as possíveis influências destrutivas que podem exercer teorias políticas” (Ibidem, p. 204). À semelhança de um organismo vivo que desenvolve, a partir de seu próprio sistema imunológico, a defesa contra uma infecção, o próprio corpo social pode produzir o seu remédio pelo “poder da *ratio*, que as relações reais mesmas portam em si” (*in der Kraft der ratio, die die realen Verhältnisse selbst in sich tragen*)” (cf. Ibidem, p. 204). Em linguagem contemporânea, diríamos que a realidade concreta tem a força de se impor diante de toda a narrativa ideológica artificialmente imposta e, num exercício de bom senso racional, ser portadora do remédio para a reintegração de uma organização estatal sob o risco de se desintegrar. Por outro lado, “cada ordenamento do Direito

que contradiz a *ratio*, em vez de a ter em conta, precisa considerar o dado que a efetividade vai lhe resistir e seguir seu curso, transgredindo continuamente o ordenamento jurídico” (Ibidem, 205).

3.3 ESTADO E ÉTICA

Na segunda parte de sua *Investigação sobre o Estado*, Edith Stein finalmente aborda a questão central da relação entre Estado e Ética, na qual tocara superficialmente em vários pontos da primeira parte. Aliás, este tema do Estado “sob o ponto de vista dos valores” (*unter Wertgesichtspunkten*), só poderia mesmo ser abordado, após a investigação da estrutura ôntica do Estado, pois seria inconsistente qualquer afirmação sobre *os valores em um Estado* ou, especialmente, sobre o *valor do próprio Estado*, sem a clareza conceitual acerca do *que é o Estado*. E é este novamente o erro de teorias políticas insuficientemente fundamentadas do ponto de vista filosófico. Nesta direção, ela enfrenta, primeiramente, a questão do valor do próprio Estado, ou seja, sobre a necessidade/conveniência de um Estado, pois efetivamente “a destruição do Estado e uma situação de ausência de Estado - a anarquia - também são objetivos possíveis da vontade” (Ibidem, p. 209).

Uma primeira hipótese é dada pelas “teorias que – segundo Stein - consideram o Estado derivado dos indivíduos” e se justificam com o argumento que – grosso modo – ele “se saem melhor’ [no Estado] do que se estivessem isolados ou se vivessem numa comunidade organizada de maneira não estatal” (Ibidem, p. 211). Desta forma, o que determinaria o valor de um Estado seria apenas sua utilidade para a realização de “valores vitais”, conforme a hierarquia de valores de Max Scheler, que nesse ponto é assumida aqui por Stein. No entanto, trata-se de uma justificação muito frágil, porque, não obstante uma organização estatal possa favorecer a vida em comum, essa mesma vida em comum é possível também – e, em certas circunstâncias, até mais favorecida - fora de uma comunidade estatal. Segundo a filósofa, portanto, a ideia de Estado permite que ele seja portador de valores vitais, mas não dá espaço para sua justificação axiológica apenas nestes termos.

Outra hipótese um pouco mais elaborada - mas ainda incompleta - é a justificação do Estado a partir de sua relação com o Direito. De fato, conforme estudado acima

(cf. Item 3.2.2, p. 83-92), há uma relação essencial entre Estado e Direito Positivo, na medida em que “o Direito necessita de um sujeito que estabeleça [o] Direito para se tornar Direito vigente e que [a função] específica do Estado é estabelecer [o] Direito” (Ibidem, p. 213). No entanto, considerando a distinção constitutiva entre Direito Positivo e Direito Puro e que é em relação ao segundo que está ligada a noção de justiça, não se pode afirmar que o Estado seja *conditio sine qua non* para a realização da justiça” (Ibidem, p. 214). Pois é concebível que esta, enquanto ligada ao Direito Puro, realize-se fora de uma estrutura estatal ou ainda, que um Estado, para manter sua estrutura estatal, promulgue um Direito Positivo com disposições contrárias ao Direito Puro e, conseqüentemente, contrárias ao sentido de justiça. Por este motivo – segundo Stein – “não se pode, então, atribuir ao Estado a realização da justiça como uma missão prescrita a ele conforme a sua ideia (Ibidem, p. 214).

Por fim, Stein considera o significado do Estado para a comunidade enquanto tal e, particularmente, para a comunidade do povo. O que lhe permite abordar a questão do valor do Estado e sua justificação a partir de novas bases teóricas. Partindo da constatação de que a vida de uma comunidade, enquanto tal, é portadora de valor, ela pode agora intuir o valor de personalidade do próprio Estado, considerado não em sua estrutura formal, mas em sua concretude histórica. E é somente nessa perspectiva que se pode afirmar rigorosamente o valor essencial de um Estado. Considerando novamente a analogia com a pessoa, ela afirma:

Assim como cada pessoa singular é portadora de um valor irrepetível e inimitável, assim também se dá com cada personalidade estatal. Com isso, a questão da justificativa do Estado é posta sobre novas bases. Para alguém que sente, de maneira vivaz, o valor de uma entidade estatal (especialmente do Estado do qual é cidadão), não se porá a questão de saber se é legítima a existência dessa entidade, nem de discutir a legitimidade de ser alguém que a ama. Tudo o que tem valor manifesta seu direito à existência ao tornar palpável seu valor peculiar (Ibidem, p. 216-217).

Em outras palavras, quem vive em uma comunidade estatal pode intuir facilmente o valor desta comunidade concreta em que está inserido, da mesma forma como pode intuir facilmente o valor da pessoa que ama. Nesse sentido, temos aqui como pano de fundo a ideia de Max Scheler e, de modo geral, da abordagem ética em chave fenomenológica, de que a todo ente corresponde, além de uma essência,

um valor, o qual pode ser conhecido/apreendido a priori por funções e atos específicos¹⁴⁷ do sujeito.

No entanto, esclarecida esta questão da justificação do Estado, é preciso responder ainda a outra questão: qual é a relação entre Direito, Ética e moral no interior de um Estado?

Para respondê-lo, Stein retoma a questão da distinção entre normas éticas e normas jurídicas. As quais se assemelham pelo fato de que “os estados de coisas éticos e os estados de coisas do Direito Puro subsistem da mesma maneira, ainda que [não] entrem em vigor”¹⁴⁸ (Ibidem, p. 220); mas também se distinguem em função de seu conteúdo e do modo como estão fundamentados na personalidade individual. Desta forma, os constitutivos pessoais, como particularidades anímicas, convicções e reações emocionais, que são importantes para a Ética, não têm nenhuma relevância para o Direito Puro, que, embora fundamentado a partir da estrutural pessoal do indivíduo, é essencialmente impessoal em relação a seus conteúdos e aplicação.

¹⁴⁷ SCHELER (2001, p. 124) afirma a este respeito: “O lugar próprio de todo o *a priori estimativo* (e especificamente o moral) é o conhecimento do valor, a intuição do valor que se fundamenta na percepção sentimental, no *preferir* e, em última análise, no amor e no ódio, assim como, a intuição das conexões existentes entre os valores, entre o seu ser “superiores” e “inferiores”, ou seja, o “conhecimento moral”. *Esse conhecimento se efetua, assim, por meio de funções e atos específicos, totalmente diferentes do perceber e do pensar, e que constituem o único acesso possível ao mundo dos valores.* Os valores e suas hierarquias não se manifestam por meio da “percepção interior” ou da observação (nas quais se dá apenas o “psíquico”), mas em uma troca viva e sentimental com o universo (seja ele psíquico ou físico ou qualquer outro), no preferir e no postergar, no próprio amar e odiar, ou seja, na trajetória da execução desses atos intencionais. E o conteúdo a priori reside no que desse modo é dado.(Grifo nosso)

Texto espanhol: El asiento propio de todo el *a priori estimativo* (y concretamente del moral) es el conocimiento del valor, la intuición del valor que se cimienta en el percibir sentimental, el preferir y, en último término, en el amar y el odiar, así como la intuición de las conexiones que existen entre los valores, entre su ser “más altos” y “más bajos”, es decir, el “conocimiento moral”. Este conocimiento se efectúa, pues, mediante funciones y actos específicos que son *todo cælo* distintos del percibir y pensar, y que constituyen el único acceso posible al mundo de los valores. Los valores y sus jerarquías no se manifiestan a través de la “percepción interior” o la observación (en la cual es dado únicamente lo psíquico), sino en un intercambio vivo y sentimental con el universo (bien sea éste psíquico o físico o cualquier otro), en el preferir y postergar, en el amar y el odiar mismos, es decir, en la trayectoria de la ejecución de aquellos actos intencionales. Y el contenido apriórico reside en lo que de este modo es dado.

¹⁴⁸ Nesse ponto a tradução brasileira comete um erro grave ao traduzir “*Ethische Sachverhalte und Sachverhalte des reinen Rechts bestehen in gleicher Weise, ohne geltend gemacht zu werden*” por “ainda que [não] entrem em vigor”, enquanto o sentido do período é negativo: “sem que entrem em vigor”, ou “mesmo que/ ainda que não entrem em vigor”.

No âmbito do Direito, conforme observamos anteriormente, encontramos a distinção constitutiva entre Direito Puro e Direito Positivo. No âmbito da Ética, no entanto não existe uma “ética positiva ou ética aplicada”, mas apenas a legalidade ética pura enquanto estado de coisas a priori. Há, sim, à semelhança do Direito Positivo, a dimensão da moralidade, constitutivamente circunscrita no tempo e no espaço. Nas palavras de Stein:

Há, ao lado das normas éticas subsistentes a priori, a moral dominante (isto é, aquela que dá diretrizes em determinada circunscrição espacial e temporal): concepções que identificam o que é moral e que, entretanto, podem se distanciar dos estados de coisas éticos subsistentes *a priori*, como o Direito positivo pode distanciar-se do Direito puro, e que podem distanciar-se do conjunto de normas para a vida prática, fundadas nessas concepções. A domínio da moral deixa-se comparar com a vigência do Direito, [pois] nos dois casos há um “estar em vigor”. Mas a origem de ambos não é a mesma. A moral não pode ser estabelecida como o Direito. Ela reflete o *habitus* anímico de uma comunidade de pessoas, a [sua] atitude fundamental perante o mundo dos valores, e, como esta atitude, ela não pode ser produzida, modificada ou abolida mediante atos livres (Ibidem, p. 226)¹⁴⁹.

Assim podemos afirmar que existe - à semelhança da distinção entre Direito e Ética - uma distinção essencial entre Estado e moralidade, ao mesmo tempo em que ambas se encontram intrinsecamente relacionadas e mutuamente condicionadas no contexto de uma comunidade estatal concreta. Em relação à moral dominante, um Estado é constitutivamente independente, pois só pode estar obrigado às leis que ele próprio promulga. E, da mesma forma, a moral – enquanto reflexo do hábito psicológico de uma comunidade de pessoas - é também independente das leis e disposições estatais, podendo o Estado influir sobre ela apenas indiretamente. Todavia, porque o poder estatal requer continuamente o reconhecimento, ele precisa respeitar a moral

¹⁴⁹ Novamente, nesse ponto crucial da argumentação de Stein a tradução brasileira é quase incompreensível e altera o próprio sentido do texto quando, por exemplo, traduz *Ursprung* por “originalidade”, enquanto a tradução correta seria “origem”. De nossa parte, fizemos algumas correções na tradução, para torná-la, ao menos, compreensível. Segue o texto original:

Es gibt neben den a priori bestehenden ethischen Normen die jeweils (d. h. räumlich und zeitlich begrenzt) herrschende Moral: Anschauungen über das, was sittlich ist, die sich von den a priori bestehenden ethischen Sachverhalten ebenso entfernen können wie das positive vom reinen Recht, und eine Normierung des praktischen Lebens durch diese Anschauungen. Das »Herrschen« der Moral läßt sich dem »Gelten« des Rechts an die Seite stellen, d. h. das »InKraft-sein« in beiden Fällen deckt sich. Aber der Ursprung ist ein anderer. Die Moral kann nicht gesetzt werden wie das Recht. Sie spiegelt den seelischen Habitus einer Personengemeinschaft wider, ihre Grundeinstellung zur Welt der Werte, und so wenig wie diese kann sie selbst durch freie Akte erzeugt, geändert oder abgeschafft werden.

dominante, pois “os motivos morais possuem tal força, que podem impedir essas pessoas de dar reconhecimento a um Estado que não tenha interesse por tais motivos” (Ibidem, p. 229). Nesse sentido, é concebível que um Estado concreto – no âmbito do conteúdo possível de sua atividade autoritativa - atue na educação moral dos cidadãos, mas não é correto afirmar – como a doutrina política do idealismo alemão – que essa seja a missão específica do Estado, ou que este seja conteúdo obrigatório de sua atividade autoritativa; ou ainda que o Estado seja instrumento necessário para o domínio da lei moral no mundo. O que pode se dar, segundo a filósofa, na melhor das hipóteses, é que o Direito seja considerado como “condição preliminar da moralidade, no sentido de evitar obstáculos aos motivos morais” (Ibidem, p. 232). Além do mais, o Direito “tem sua própria provisão de sentido e é capaz, em virtude dessa provisão de sentido, de intervir de maneira motivante na vida moral (assim como a pena pode incitar à penitência)” (Ibidem, p. 233). E, outrossim, haverá sempre a possibilidade de uma moralidade à margem do Estado, bem como de um Estado imoral, embora sua sustentabilidade ao longo do tempo seja duvidosa.

Ainda em diálogo crítico com a teoria política do Idealismo Alemão (nomeadamente de Fichte e Hegel), Stein aborda a questão da relevância histórica do Estado, ou melhor, da possibilidade de um Estado como portador do acontecer histórico (*Träger des historischen Geschehens*) (cf. Ibidem, p. 645). E, por uma argumentação análoga à da abordagem da relação entre Estado e Moral, ela chega à conclusão de que Estado e História são essencialmente independentes, mas nada impede que estejam faticamente relacionados. Ou seja, “nem por meio da consideração do evento histórico como tal nem por meio da consideração do Estado se pode ver que o Estado deva ser interpretado como instrumento para a produção de uma finalidade última da história” (Ibidem, p. 239). É perfeitamente, pois, concebível uma construção histórica – inclusive como realização de valores éticos/morais – ligada a uma comunidade de indivíduos que não tenha forma estatal, bem como é possível que exista um Estado que não seja sujeito construtor de história e cultura. No entanto, essa separabilidade não muda nada o fato de que, na prática, o Estado se comporte efetivamente como portador do acontecimento histórico. De fato, como observa Stein, “sua significação efetiva para a história, assim, é tal, que ele pode - como expusemos anteriormente - assumir o papel de protagonista na pesquisa historiográfica científica, tratando-a como

história política” (ibidem, p. 240). E, empiricamente falando, os Estados “são formações históricas que crescem no fluxo do devir histórico do mesmo modo como estão nele, mantêm-se nele e nele aparecem como centros de ação (Ibidem, p. 240). Nesse sentido, enquanto centro de atividade espiritual, eles realizariam efetivamente o que poderia ser considerado como sentido da história: a realização dos valores. No entanto, “mesmo se a estrutura ôntica do Estado o torna capaz disso, não está incluído nessa sua estrutura que ele o faça necessariamente” (Ibidem, 240). Ou seja, assim como atuar na formação moral, ser portador do acontecer histórico constitui apenas uma *possibilidade essencial do Estado*, mas não se trata de sua missão necessária, considerada sua estrutura ôntica.

Por fim, a jovem fenomenóloga aborda um último tema que certamente a ocupou intensamente no período que precedeu à produção de *Über den Staat*, porque foi o tempo de sua aproximação da fé cristã: o tema de relação entre Estado e Religião. Aliás, constitui um verdadeiro dilema, pois tanto na esfera religiosa - à medida que se trata de uma espécie de “Direito Divino” - como a esfera do poder estatal - enquanto esfera de um poder soberano - nos encontramos diante de uma exigência absoluta. Nas palavras de Stein:

Encontramo-nos, assim, diante de duas reivindicações de autoridade cujo caráter absoluto as torna reciprocamente excludentes. Por isso, é bastante compreensível que o Estado nutra desconfiança e, sendo o caso, hostilidade aberta em relação aos fiéis isolados, mas sobretudo em relação à corporificação visível e permanente - uma igreja - daquela reivindicação de autoridade que desafia a soberania estatal. Além disso, compreende-se também que, entre os fiéis, possa sempre aparecer a interpretação do Estado como o Anticristo (Ibidem, p. 241-242).

Considerando Estado e Religião apenas do ponto de vista formal, tratar-se ia, segundo Stein, de uma aporia, para a qual é possível apenas um acordo. Ou seja, na vida concreta de um Estado é possível e desejável - porque não existe contradição essencial - a convivência pacífica e a mútua cooperação entre o Estado e a esfera religiosa. Pois uma autoridade estatal que se atrevesse a limitar a atividade religiosa, embora não esteja em contradição com sentido essencial de um poder estatal soberano, atentaria contra a estabilidade estatal, à medida que, possivelmente, incorra em conflito com ethos de seu povo e, desta forma, coloque em risco o seu reconhecimento por ele. Por outro lado, é possível que determinado Estado se empenhe na promoção da vida religiosa, no entanto as possibilidades de fomento - e igualmente de combate - da Religião pelo Estado são essencialmente limitadas, porque “a vida religiosa se

passa numa esfera em que absolutamente nada pode ser criado nem destruído pela lei e pela ação deliberada” (Ibidem, p. 248). Donde decorre que o Estado, conforme sua estrutura ôntica, não pode ser portador de valores religiosos próprios, pois “os valores religiosos pertencem a uma esfera pessoal que falta ao Estado” (Ibidem, p. 248). Mas está presente na pessoa individual e, analogamente, em uma comunidade popular enquanto personalidade coletiva. Por isso, segundo Stein, podemos afirmar que uma pessoa seja santa, bem como uma comunidade popular. Mas não que um Estado seja santo ou pecador (daí a contradição intrínseca da ideia de uma Teocracia), pois um Estado – digamos mais uma vez – é essencialmente neutro do ponto de vista ético, moral e religioso.

3.4 SENTIDO E VALOR DA FILOSOFIA POLÍTICA DE EDITH STEIN

Tendo exposto sinteticamente o conteúdo de *Über den Staat* e tendo presente o conteúdo dos estudos steinianos precedentes (*Einführung e Beiträge*), que dão fundamento ao *Estudo sobre o Estado* e que foram considerados, no primeiro capítulo desta Dissertação, buscaremos agora destacar qual seja o sentido próprio de uma Filosofia Política de Edith Stein, bem como avaliá-la criticamente. E o faremos em diálogo com as publicações mais atualizadas e qualificadas sobre Fenomenologia e, particularmente, sobre Filosofia social e política steiniana. Entre os principais pesquisadores, encontra-se a professora americana, Marianne Sawicki, editora e tradutora da edição inglesa de *Eine Untersuchung über den Staat*, de quem reproduzimos algumas observações fundamentais sobre a leitura – e conseqüentemente de uma crítica – deste *sui generis* Tratado de Filosofia Política:

Stein é hoje venerada como uma mártir do conflito Igreja-Estado e como uma celestial Patrona da Europa. Mas este Tratado é absolutamente terreno. Ele não é uma revelação mística; é um ensaio filosófico obstinado e bem fundamentado, conduzindo implacavelmente o leitor através de uma série de argumentos. A marca registrada de Stein, como filósofa, era exigir que seus alunos e leitores seguissem seu raciocínio, reencenando todas as etapas e, dessa forma, viessem a ver por si mesmos a necessidade das conclusões¹⁵⁰ (SAWICKI, 2006).

¹⁵⁰ “Stein today is venerated as a martyr of church-state conflict and as a heavenly patroness of Europe. But this treatise is quite earthly. This is no mystical revelation; it is a tough-minded

Sem dúvida, para acompanhar a destacada aluna de Husserl, em seu caminho de reflexão filosófica, é demandado um profundo conhecimento do método e linguagem fenomenológicos com o quais ela trabalha. O que significa que:

Para compreender Stein, é preciso tomar cuidado para não projetar em sua obra as premissas do Existencialismo ou da Fenomenologia Transcendental, muito menos as de seus próprios escritos posteriores. Ao mesmo tempo, deve-se ter em mente as premissas e o vocabulário comumente aceitos pelos fenomenólogos que trabalharam em 1925. Em outras palavras, Stein merece/tem o direito de ser lida precisamente em seu próprio contexto intelectual¹⁵¹.

Ao longo do presente trabalho, esforçamo-nos por ser rigorosamente fiéis a este princípio: em primeiro lugar, compreender Stein no seu próprio contexto intelectual, para de alguma forma chegar a compreender o sentido que ela própria quis conferir ao seu trabalho e, somente, em segundo momento, arriscar qualquer afirmação sobre o valor e os limites deste trabalho, bem como eventuais complementações ou possibilidades vislumbradas a partir dele. Em relação a esse sentido originário de *Über den Staat* ou sobre os seus objetivos, a própria autora é muito clara: partindo da constatação de que o Estado é uma forma de sociabilidade e considerando as formas possíveis de agrupamentos sociais, sua proposta consiste em investigar *o que é Estado* em sua estrutura ôntica (cf. STEIN, 2005b, p. 527). Todavia, é no contraste com a abordagem empirista que ela expressa as características de sua abordagem fenomenológica com ainda mais clareza:

Não nos interessamos, por assim dizer, pelos fatos da vida estatal (por exemplo, a promulgação de dispositivos do direito positivo, cujos conteúdos são tratados pela pesquisa jurídica), nem pelas normas efetivamente estabelecidas por meio das quais esses fatos devem se orientar. Nós procuramos, antes, constatar quais momentos identificáveis na estrutura factual dos Estados subsistentes revelam o Estado como tal, para, assim, clarificar o conceito de Estado que a ciência empírica do Estado pressupõe sem examinar. Dessa diferença de abordagem re-

and tightly reasoned philosophical essay, relentlessly driving the reader through a series of arguments. Stein's trademark, as a philosopher, was to demand that her students and readers follow her reasoning by re-enacting all the steps, and in this way come to see for themselves the necessity of the conclusions".

¹⁵¹ "To understand Stein, one must take care not to read back into her work the premises of existentialism or of transcendental phenomenology—much less those of her own later writings. At the same time, one must bear in mind the premises and vocabulary commonly accepted by phenomenologists working in 1925. In other words, Stein deserves to be read in precisely her own intellectual context".

sulta que, de maneira alguma, precisamos tratar todas as questões importantes para a consideração empírica. Por exemplo, a consideração empírica precisa perguntar, para cada tipo de grupo social, qual influência ele exerce sobre o Estado e vice-versa. Já para a nossa abordagem, basta descrever o que é, por princípio, o âmbito de autoridade do Estado, bem como, por outro lado, identificar em que medida o Estado, também por princípio, pode ser influenciado por indivíduos e grupos (*Ibidem*, p. 163-164).

Trata-se, portanto, aos moldes do projeto fenomenológico de Husserl, de uma investigação sobre a essência do Estado, ou seja, de uma Filosofia Política Pura, que deveria estar à base de qualquer Filosofia Política Empírica ou Sociologia que se pretenda cientificamente fundamentada. E, mesmo quando Stein considera o tema do Estado concreto, ela o aborda na perspectiva de suas possibilidades essenciais e a sua abordagem é – ou pelo menos pretende ser – rigorosamente principialista e fenomenológica.

Diferentemente da interpretação das duas primeiras obras filosóficas de Edith Stein, em relação às quais há grande convergência por parte dos comentadores, a respeito de *Über den Staat*, encontramos duas interpretações quase diametralmente opostas. A maior parte dos estudiosos - entre eles Angela Alles Belo, Marianne Sawicki, Francesca de Vechhi, Lucia Gangale, Alasdair MacIntyre e Ilona Riedel-Spangenberg - compreende que Edith Stein foi bem-sucedida na sua investigação fenomenológica sobre o Estado, de modo que a sua Filosofia Política presente nesta obra poderia ser caracterizada como uma Eidética do Estado. Uma eidética estatal muito ou pouco bem-sucedida, conforme a análise de cada comentador, passível de algumas complementações, mas que, de qualquer forma, cumpre o propósito de demonstrar a estrutura ôntica do Estado. No entanto, segue em outra direção a interpretação do professor canadense com importantes publicações sobre a Filosofia Social e Política de Edith Stein e com o qual estamos em constante diálogo neste trabalho, Antonio Calcagno. Para ele – diferentemente do trabalho de *Beiträge*, que considera bem-sucedido – em *Über den Staat* Stein teria se desviado gravemente do método

fenomenológico, de modo que o seu texto seria “mais político e polêmico que estritamente fenomenológico (embora certamente empregue insights de seu trabalho anterior sobre Fenomenologia)”¹⁵² (CALCAGNO, 2014, p. 171).

Por outro lado, na linha de uma hermenêutica da continuidade com os dois trabalhos anteriores, DE VECHHI (2015, p. 304) entende que a Filosofia Social e Política steiniana se configura propriamente como “uma eidética (*Eidetik*) do Estado, da lei e dos atos sociais, [porque], desde a perspectiva fenomenológica de Stein, é muito lógico que uma ontologia é uma eidética”¹⁵³. Ainda em continuidade com o seu projeto fenomenológico original, a professora italiana entende que “Stein descreve uma ontologia social que incorpora a ideia de Husserl de ontologia regional (*regionale Ontologie*): consequentemente, a ontologia social de Stein deve ser entendida como uma ontologia regional da sociabilidade”¹⁵⁴ (Ibidem, p. 304).

Outra pesquisadora italiana, a professora Angela Ales Bello, pioneira dos estudos steinianos contemporâneos, também observa a centralidade do método fenomenológico para apreendermos a originalidade e o valor de *Über den Staat*:

É no terreno fenomenológico, então, que devemos traçar a originalidade deste texto, tendo em vista, sobretudo, o que aconteceu nos primeiros anos do século XX na Universidade de Göttingen onde, seguindo o impulso dado por Husserl, seus discípulos - pelo menos aqueles que compartilhavam de sua abordagem - aceitaram sua proposta de examinar “coisas”, isto é, fatos, questões, temas culturais, problemas humanos, buscando sua essência íntima, portanto, seu significado profundo sem contar com um conhecimento já estabelecido, mas começando tudo de novo, com a confiança de poder traçar de forma intuitiva e imediata as características estruturais das áreas examinadas ¹⁵⁵ (BELLO in STEIN, 1999, p. 9-10).

¹⁵² “more political and polemical than strictly phenomenological (though it certainly employs insights gleaned from her earlier work on phenomenology)”.

¹⁵³ “an eidetics (*Eidetik*) of the state, of the law and of social acts (from Stein’s phenomenological perspective it is quite consequent that an ontology is an eidetics)”.

¹⁵⁴ “Stein outlines a social ontology that embodies Husserl’s idea of regional ontology (*regionale Ontologie*): accordingly, Stein’s social ontology is to be understood as a regional ontology of sociality”.

¹⁵⁵ “E sul terreno fenomenologico, allora, che bisogna rintracciare la originalità di questo testo, tenendo presente, soprattutto, quanto era avvenuto nei primi anni del Novecento presso l’Università di Gottinga dove, dietro l’impulso dato da Husserl, i suoi discepoli, o per lo meno quanti dividevano la sua impostazione, avevano accolto la sua proposta di esaminare le «cose», cioè i fatti, le questioni, le tematiche culturali, i problemi umani, ricercandone l’intima essenza, quindi, il loro profondo significato senza affidarsi ad un sapere già costituito, ma

Essa leitura fenomenológica da realidade, que não é nem convencional nem arbitrária, exige a busca de “referenciais em um nível teórico que não é simplesmente ‘pressuposto’, mas intuitivamente apreendido como o essencial para a configuração de uma dada realidade”¹⁵⁶ (Ibidem, p. 12). Todavia, essa busca de fundamento não se esgota em questões puramente teóricas, mas tem amplas implicações práticas. E, à medida que toca a constituição a priori das realidades sociais e do Estado, não está circunscrita ao tempo contemporâneo de sua autora, mas permanece oferecendo resposta aos desafios hodiernos. Nesse sentido, a pesquisadora italiana afirma ainda que:

Muitas análises sutis contidas nas páginas de E. Stein podem constituir respostas não efêmeras a perguntas que nos fazemos diariamente sobre o significado dos acontecimentos de nosso tempo e nossas incertezas políticas, éticas e existenciais¹⁵⁷ (Ibidem, p. 13).

Bem diversa, todavia, é a posição de Antônio Calcagno, pelo menos em suas obras mais recentes. Pois, em seu artigo de 1997 *Persona Politica: Unity and Difference in Edith Stein's Political Philosophy*, encontramos – juntamente à preocupação constante de realizar o diálogo de Edith Stein com outras Filosofias Políticas contemporâneas, uma interpretação de *Über den Staat* mais na linha da continuidade com os trabalhos precedentes:

Stein não deseja oferecer a seus leitores um conceito utópico de Estado ideal. Firmemente enraizada no mundo da experiência, ela fornece uma análise do que torna o estado um Estado *per se*. A questão da pesquisa não é *quid esse debeat*, mas *quid est*. Deve-se notar, entretanto, que a análise de Stein sobre o Estado foi concomitante com uma Alemanha do pós-guerra presa na plena instabilidade da República de Weimar, uma Alemanha lutando por identidade política. Embora Stein não tivesse a pretensão de apresentar seu texto como um projeto para a reconstrução do Estado alemão e da identidade política alemã, ele pode ser interpretado como oferecendo algumas reflexões e contribuições vitais no que diz respeito ao bom funcionamento do Estado e de seus constituintes, pessoas humanas¹⁵⁸ (CALCAGNO, 1997, p. 204-205).

ricominciando da capo, con la fiducia di poter rintracciare intuitivamente e immediatamente le caratteristiche strutturali degli ambiti presi in esame”.

¹⁵⁶ “punti di riferimento su un piano teorico che non è semplicemente «presupposto», ma è colto intuitivamente come ciò che è essenziale per la configurazione di una determinata realtà”.

¹⁵⁷ “Molte sottili analisi contenute nelle pagine di E. Stein possono costituire risposte non effimere a domande che ci poniamo quotidianamente relative al significato degli avvenimenti del nostro tempo e delle nostre incertezze politiche, etiche ed esistenziali”.

¹⁵⁸ “Stein does not wish to offer her readers a utopian concept of the ideal State. Firmly rooted within the world of experience, she provides an analysis of what makes a State a State *per se*. The question of research is not *quid esse debeat* but *quid est*. It should be noted, however,

É a partir da obra *The Philosophy of Edith Stein* de 2007, do artigo *Thinking Community and the State from Within* de 2008 e, mais especificamente, com a obra *Lived Experience from out the inside out: social and political philosophy in Edith Stein* de 2014 que a sua posição crítica ganha forma. Ali, ele próprio resume seus questionamentos a respeito da Filosofia Política de Edith Stein em dois pontos:

Em primeiro lugar, a Filosofia Política de Stein não deve ser lida em termos fenomenológicos estritos, visto que se encontra no texto seus próprios sentimentos políticos liberais. Em segundo lugar, podemos extrair da Teoria do Estado de Stein, não apenas uma essência do Estado, mas uma noção mais ampla de seu próprio conceito de política, especialmente como ele pode ser distinguido de sua compreensão das relações sociais¹⁵⁹ (Idem, 2014, p. 161).

Marcando explicitamente sua divergência em relação a Ales Bello e Philibert Secretan¹⁶⁰ (cf. Ibidem, p. 163) e, conseqüentemente, em relação a Sawicki, De Vecchi e outros, Calcagno formula sua crítica com palavras contundentes:

Ela foi uma pessoa profundamente política, que lutou por várias causas políticas, incluindo o direito das mulheres de se habilitarem para a docência universitária; ela esteve ativamente empenhada em servir ao Estado prussiano durante a Primeira Guerra Mundial (Stein era enfermeira em hospital próximo ao Front); e ela fez campanha pela reforma educacional e contra Hitler e o Nacional-Socialismo (como testemunham várias cartas de apelação e sua Autobiografia, *Vida de uma família judia*). Eu li o seu texto sobre o Estado, em parte, como uma extensão profunda de sua atuação política e ativismo¹⁶¹ (Ibidem, p. 164).

that Stein's analysis of the State was concomitant with a post-war Germany locked in the full instability of the Weimar Republic, a Germany struggling for political identity. Although Stein had no pretensions of presenting her text as a blue-print for the reconstruction of the German State and of German political identity, it nonetheless can be interpreted as offering some vital reflections and contributions with regard to the good-functioning of the State and its constituents, human persons".

¹⁵⁹ "First, Stein's political philosophy must not be read in strict phenomenological terms, as one finds in the text her own liberal political sentiments. Second, we can extract from Stein's theory of the state, not only an essence of the state, but a broader notion of her own concept of the political, especially as it can be distinguished from her understanding of social relations".

¹⁶⁰ Philibert Secretan foi o editor e tradutor da tradução francesa de *Über den Staat*, a qual, aliás, foi uma das primeiras traduções desta obra, publicada em 1989 sob o título *Recherche sur l'État*.

¹⁶¹ "She was a deeply political person who fought for various political causes, including the right of women to habilitate and hold professorships at the university; she was actively committed to serving the Prussian State during World War I (Stein was a nurse at a lazaretto near the front); and she campaigned for educational reform and against Hitler and National Socialism (as various letters of appeal and her autobiography, *Life in a Jewish Family*, testify). I read her text on the state, in part, as a deep extension of her political agency and activism".

E, considerando a já referida participação de Edith Stein no Partido Democrático Alemão, ele chega a afirmar que:

“Muitas de suas opiniões partidárias ecoam no tratamento que Stein dá ao Estado. Stein considerou seu tratado como um corretivo para as teorias prevalentes do Estado, consideradas por ela defeituosas ou doentias, o que não apenas sugere que ela estava atenta aos eventos e à política de sua época, mas demonstra seus esforços para garantir que certas formas de política, especialmente as nacionalistas, não prevalessem¹⁶² (Ibidem, p. 165).

Diante dessas premissas – a serem provadas como verdadeiras – a conclusão não poderia ser diferente: “ela apresenta uma reivindicação argumentativa e emprega a Fenomenologia para provar seu próprio ponto de vista”¹⁶³ (Ibidem, p. 166). E, se, de fato, Stein tiver falhado na sua investigação fenomenológica sobre o Estado, resta ao comentarista classificá-la, a partir das correntes sociológica e políticas correntes:

A Filosofia Política de Edith Stein pode ser definida como liberal, mas - como é frequentemente em Stein - com uma reviravolta. Sua reviravolta particular reside na inserção de sua teoria da comunidade em uma estrutura liberal tradicional. Três elementos críticos marcam o projeto de Stein como liberal, a saber, um forte senso de liberdade e autonomia que é fundamentado na comunidade do Estado, uma insistência na primazia da Lei e seus argumentos em relação ao Direito Civil a priori e ao Direito Positivo, compreendidos, ao mesmo tempo, desde a perspectiva do Estado e dos sujeitos do Estado¹⁶⁴ (Ibidem, p. 188-189).

É impossível reproduzir aqui, mesmo que sinteticamente, toda a argumentação por meio da qual Calcagno procura fundamentar sua crítica e entende – em suas próprias palavras – “ir direto ao cerne da Filosofia Política de Edith Stein”¹⁶⁵ (Ibidem, p.

¹⁶² “Many of the party’s sentiments are echoed in Stein’s treatment of die state. Stein regarded her treatise as a corrective to prevalent theories of the state that she found faulty or unsound, which not only suggests that she was attentive to the events and politics of her day, but demonstrates her efforts to ensure that certain forms of politics, especially nationalist ones, would not prevail”.

¹⁶³ she introduces an argumentative claim and employs phenomenology to prove her point. (...) She moves on to describe her project in her political work”.

¹⁶⁴ “Edith Stein’s political philosophy can be defined as liberal, but, as is so often the case with Stein, with a twist. Her particular twist lies in the insertion of her theory of community into a traditional liberal framework. Three critical elements mark Stein’s project as liberal, namely, a robust sense of freedom and autonomy that is grounded in the state community, an insistence on the primacy of law, and her arguments for both a priori civil rights as well as positive ones, understood from both the perspective of the state and that of the subjects of the state”. (Ibidem, p. 188-189)

¹⁶⁵ “cuts right to the core of Edith Stein’s political philosophy”.

193). E talvez não seja necessário, para contrapô-lo. Propomos, de nossa parte, apenas três questões: 1) Considerando que Stein entende realizar uma Investigação fenomenológica, aos moldes Husserl e Reinach, sobre o tema do Estado, seria acertado criticá-la a partir de outros paradigmas filosóficos? 2) Supondo que Stein houvesse, de fato, extrapolado o método fenomenológico husserliano, ela o teria realizado de modo consciente e intencional, ou se trataria de um equívoco do qual não se deu conta? E, neste caso, por que também não o teriam observado os primeiros leitores do texto (Conrad-Martius e Hans Lipps), que também são considerados expoentes da Escola Fenomenológica e que o elogiaram? E ainda porque, igualmente, não o teriam notado o próprio Husserl e Heidegger, seu assistente em Friburgo, que não se opuseram à sua publicação?¹⁶⁶ 3) E, por fim, supondo que ela houvesse de fato se afastado do método husserliano, o que restaria de valor filosófico efetivo num esforço frustrado de fundamentação fenomenológica o Estado?

A resposta à primeira questão nos parece evidente: é impossível criticar um trabalho de Fenomenologia fora do próprio contexto fenomenológico. E não parece ser exatamente este o método da crítica de Calcagno, que já no artigo de 1997 se empenhava em oferecer uma atualização da Filosofia Política steiniana (cf. CALCAGNO, p. 204; 214-215) e que, explicitamente, no livro de 2014, após acusar Stein de extrapolar o método fenomenológico, compara-a com filósofos e sociólogos que nunca pretenderam formular uma eidética do Estado, mas apresentam uma reflexão com apelos eminentemente práticos, como Tomás Hobbes (cf. CALCAGO, 2014, p. 178), Michel Foucault, Louis (cf. Ibidem, p. 180) e Hannah Arendt (cf. Ibidem, p. 192-193). Em sua crítica, Calcagno faz uma consideração detalhada sobre as posições políticas de Edith Stein, que teriam “contaminado” a sua Fenomenologia do Estado, possibilidade que, aliás, não pode ser descartada a priori. No entanto, essa possível falha na “epoché fenomenológica” não deveria ser apenas comprovada, mas também corrigida por uma nova versão de análise eidética e só assim, conforme nossa compreensão, estaria filosoficamente fundamentada uma crítica a qualquer análise fenomenológica.

¹⁶⁶ Vale ressaltar que o próprio Martín Heidegger rejeitou a primeira versão de *O que é Filosofia? Uma conversa entre Edmund Husserl e Tomás de Aquino*, apresentada por Stein para a publicação na décima edição do Anuário de Fenomenologia em 1929 (cf. STEIN, 2019, p. 49).

Todavia, trata-se de uma tarefa que não fora concluída por Calcagno, pelo menos em sua obra até o presente publicada.

Sobre a possibilidade de que Edith Stein tenha conscientemente extrapolado o método fenomenológico e se negado a reconhecê-lo, parece-nos uma questão muito improvável. Em primeiro lugar pelos diversos testemunhos de sua honestidade intelectual, por parte de vários de seus amigos filósofos, bem como, pelo fato de que, na segunda etapa de sua produção filosófica, a partir de um diálogo com a Filosofia medieval, ela sempre assume explicitamente suas novas influências. Sobre a possibilidade de que tenha se equivocado gravemente, sem se dar conta, trata-se novamente de uma possibilidade sempre presente em toda a investigação filosófica. Aliás, a jovem fenomenóloga nunca apresentou suas investigações como um trabalho acabado e dispensado de críticas. Muito pelo contrário, sempre agradeceu as críticas de seus amigos filósofos e, inclusive, em *Einführung* realizou uma revisão no texto a partir das críticas de Roman Ingarden. Outrossim, o próprio título escolhido para as obras denota a atitude humilde da filósofa: *Uma investigação* sobre o Estado, *Uma pesquisa* sobre a Fundamentação Filosófica da Psicologia e Ciências do Espírito, *Um ensaio* de ascensão ao sentido do Ser. E nós mesmos, na metodologia escolhida para o presente estudo, já realizamos uma análise crítica de *Einführung* e Beiträge e, na sequência, apresentaremos também as nossas considerações críticas sobre *Über den Staat*. Mas o faremos da única maneira que consideramos intelectualmente justa: lendo/criticando Stein no seu próprio contexto intelectual. Portanto consideramos que *Über den Staat* é uma produção de grande valor na linha da construção de uma Filosofia Política em chave fenomenológica. Não se trata, evidentemente, de uma obra completa ou perfeita e, portanto é passível de críticas e complementações. E certamente foi nesse sentido que a obra foi acolhida para a publicação por Husserl e Heidegger no Anuário de Fenomenologia. O fato de que a obra teve pouca repercussão, no contexto imediato à sua publicação, ao que nos parece, não tem nenhuma relação com uma suposta pouca envergadura filosófica do trabalho. Mas também não se trata de uma questão simples, porque, para ela, concorrem muitos fatores, como a dispersão geográfica dos primeiros alunos de Husserl em Göttingen, a morte prematura de Reinach, que, sem dúvida, tinha responsabilidade capital na integração dos trabalhos dos jovens fenomenólogos, a influência crescente e preponderante da versão heideggeriana de investigação fenomenológica, o fato de que Stein não alcança uma cátedra de Filosofia

e, por isso, precisa se dedicar profissionalmente a outras atividades e, finalmente, o próprio fato de que, após a sua conversão ao Cristianismo, ela ficou tão impactada pela novidade da fé cristã que acaba concentrando sua atenção em novos temas.

Outrossim, seria inevitável admitir que – houvesse Edith Stein falhado tão gravemente em sua *Investigação sobre o Estado* – restaria pouco valor filosófico a essa obra e, conseqüentemente, seria de pouca relevância o seu estudo. De modo que a pesquisa sobre uma Filosofia Política fenomenológica steiniana deveria estar fundada substancialmente em *Einführung* e *Beiträge*.

Por fim, diante da impossibilidade de nos delongarmos excessivamente com a consideração dos comentadores steinianos, apresentaremos agora – sempre considerando o próprio texto de Stein, suas obras precedentes e as principais análises críticas – o que nos parece mais relevante em sua Filosofia Social e Política.

Nesse sentido, antes de tudo, é preciso destacar o lugar especial de *Über den Staat*, no contexto geral da produção filosófica de Edith Stein, pois é justamente a partir daí que se apreende uma parcela significativa de sua relevância filosófica. Como sabemos, este o trabalho, que conclui a primeira etapa da produção filosófica steiniana, normalmente classificada como etapa estritamente fenomenológica, em face de uma segunda etapa na qual, motivada por sua conversão à fé cristã, a pesquisa filosófica de Stein não partirá exclusivamente do método fenomenológico de Husserl e Reinach, mas será fortemente influenciada por outras correntes da Filosofia Antiga e Medieval, bem como, por autores de Mística e Teologia. E, nesta etapa, sim, seria legítimo se referir a uma extrapolação do método fenomenológico, porém - desta vez - muito consciente, longamente refletida e bem fundamentada. Desta forma, entendemos que é somente considerando sua íntima ligação com *Einführung* e *Beiträge* que *Über den Staat* pode ser corretamente interpretada e valorada. Aliás, desconectada da Filosofia Social desenvolvida em *Beiträge*, a Filosofia Política de Stein restaria completamente incompreensível. Portanto entendemos que as três primeiras publicações da jovem aluna de Husserl formam um conjunto unitário, uma verdadeira trilogia fenomenológica, na qual *Einführung* representa o grande prólogo, no qual Stein, partindo da análise fenomenológica da relação intersubjetiva, alcança importantíssimas intuições sobre a constituição dos indivíduos, já nos permitindo entrever a grande marca antropológica de toda a sua Filosofia. Na sequência, ela retoma dois temas que, desde seus primeiros estudos em Breslau, despertaram sua atenção: primeiramente,

a Psicologia e, ligada a ela, toda a questão da sociabilidade humana (tema de *Beiträge*) e, depois, o tema da História e Política (tema central de *Über den Staat*). Porém, o faz sempre na perspectiva de uma análise rigorosamente filosófica e nunca na perspectiva própria da Psicologia, História ou Ciência Política. Se é verdade, por um lado, que Stein – como todo pesquisador - recebeu e assumiu diversas influências por parte de sua família, cultura, professores, companheiros de estudo, etc, as quais, juntamente com a sua marca pessoal, determinaram a própria escolha da Filosofia e dos temas a serem abordados. Por outro lado, não resta dúvida de que, mediante um esforço de rigor metodológico aprendido de Husserl e Reinach, o resultado de seus primeiros trabalhos são obras de caráter estritamente filosófico, mais especificamente, de Filosofia pura.

No que diz respeito à sua *Investigação sobre o Estado*, entendemos que não se trata de “mais uma teoria política empírica”, no sentido de uma pesquisa entre outras que, desenvolvida em um certo grau de abstração, resulta em uma teoria sobre o Estado com poucas e incompreensíveis implicações práticas. Pelo contrário, o que encontramos em *Über den Staat* é, sobretudo e propriamente, um trabalho de fundamentação apriorística das ciências políticas. Seu ponto de partida é o fenômeno do Estado, mas com base nesse fenômeno, na perspectiva de uma análise rigorosamente principialista, Stein alcança temas ligados à própria dinâmica da organização política e das possibilidades apriorísticas de uma organização estatal concreta. O resultado final – como não poderia ser diferente – não oferece “receitas prontas”, como em última análise nenhum esforço de fundamentação filosófica pode fazê-lo. Oferece, sim e, mais propriamente, na linha do desenvolvimento de um dos temas específicos no leque aberto por *Beiträge*, a reflexão filosófica que dá o fundamento de uma Ciência Política enquanto Ciência do Espírito, ou seja, dá o estatuto científico da Política. Tarefa essa que, evidentemente, é da mais alta relevância, pois seria gravemente incompleta uma Filosofia Política empírica ou uma Sociologia, sem a necessária fundamentação filosófica. E, igualmente perigoso qualquer experimento social inspirado nesta Sociologia/Filosofia Política fragilmente fundamentada.

E, porque em um Estado estão sempre presente pessoas, essa fundamentação filosófica precisa tratar, necessariamente, da questão antropológica e da sociabilidade humana. Edith Stein o faz sempre na perspectiva fenomenológica, que se coloca pri-

meiramente a questão do que é um fenômeno – no caso, o ser humano e os agrupamentos sociais – para depois se perguntar pelo que ele pode ou deve ser. Esse método/caminho de investigação é facilmente perceptível nas três obras até aqui alisadas e, a nosso juízo, é justamente no modo e na qualidade da investigação proposta nessas obras que encontramos a originalidade e o valor da Filosofia Social e Política de Edith Stein.

Em sua avaliação crítica de *Beiträge*, Calcagno afirmou que a Filosofia Social steiniana é relevante, porque, entre outras realizações: “apresenta uma ideia de comunidade fundamentada no indivíduo concreto e, em última instância, análoga à pessoa individual; (...) [e porque] reconhece que as três formas de interação intersubjetiva pelas quais desenvolve sua argumentação (Massa, Sociedade e Comunidade) comportam as mais diversas formas de encarnação na vida concreta dos agrupamentos sociais” (cf. CALCAGNO, 2014, p. 155-157). Discordando neste ponto do próprio comentarista, nós entendemos que, em sua estreita relação com as obras precedentes, *Über den Staat* também é relevante por – *mutatis mutantis* – razões semelhantes. Nessa obra, como em *Beiträge*, Stein: 1) Apresenta a ideia de Estado fundamentada em uma ideia de comunidade que também considera o indivíduo concreto e que, em última instância, é concebida de forma análoga a ele; 2) Compreende que o Estado – à semelhança das formas de agrupamento social (Massa, Comunidade e Sociedade) – comporta diversas encarnações na vida concreta de uma organização política; e, por fim, 3) Descreve com maestria, a rigorosa independência entre Estado e Ética, visto que se tratam de regiões óticas diversas, bem como, a sua relação intrínseca, sob o ponto de vista das possibilidades óticas de configuração de um Estado concreto. E tudo isso sempre considerando, ao mesmo tempo, as possibilidades e limitações constitutivas da pessoa individual, concebida sem pressupostos ou recortes e em que está a base de toda a reflexão política.

Dito da forma mais simples: Edith Stein entende que é somente a partir da compreensão do que um Estado é onticamente, que se pode realizar qualquer especulação a respeito do que ele pode ou deveria ser concretamente. No entanto, enquanto se trata de uma organização composta de pessoas, a pergunta sobre o que é o Estado pressupõe a resposta sobre o que são, constitutivamente, as pessoas que encontramos em um Estado e quais são as formas possíveis de relação entre elas. Qualquer

teoria e prática política que desconsidere este horizonte é, na melhor das hipóteses, incoerente ou irresponsável e, na pior, desonesta ou mal-intencionada.

Desta forma, um pesquisador que se dedique a compreender o caminho de Stein precisará ter a capacidade de, em primeiro lugar, suspender juízos anteriores em matéria de Política e, depois, na leitura do texto, deixar-se guiar pela reflexão que, com uma espécie de sucessivas “escavações fenomenológicas”, vai colhendo, a cada etapa, um sentido mais profundo dos objetos ou relações analisadas. Não se trata de um estudo crítico, no sentido usual desta expressão, que se dedique à “comparação crítica” de diversas teorias. E, nesse sentido, as citações breves que ela faz do Empirismo, Contratualismo ou Idealismo Alemão, em nossa opinião, estão destinadas apenas a realçar o sentido de sua própria investigação. Trata-se, portanto de uma investigação crítica em um outro sentido – anterior e mais radical – à medida em que se busca compreender os próprios fundamentos a partir dos quais se dá a sociabilidade humana e a organização política.

E não se trata – digamos uma última vez – de uma obra acabada em dois sentidos. Em primeiro lugar, porque essa obra - como toda reflexão filosófica - é perfectível e passível de aprimoramento, mas exclusivamente do horizonte de sentido em que fora concebida. A nosso juízo, por exemplo, a eidética steiniana do Estado poderia ser completada com uma análise detalhada da possibilidade de existência de agrupamentos sociais na forma de Massa (com toda a sua gama de contágio psíquico) no interior de uma comunidade estatal concreta. Questão, aliás, que foi bem desenvolvida em *Beiträge* (cf. STEIN, 2005a, p. 387-401; 451-463), mas não retornou detalhadamente em *Über den Staat*.

Além disso, trata-se de uma investigação incompleta, porque – concentrando sua atenção na estrutura ôntica do Estado e nas possibilidades essenciais de configuração em um Estado concreto - demanda por uma Sociologia ou por Filosofia Política Empírica. Tarefa essa que Edith Stein não desenvolveu sistematicamente. Todavia encontramos, no *corpus steiniano*, em forma de Cartas, Conferências ou Escritos Pedagógicos, diversos textos que abordam tema relacionados a uma Filosofia Política empírica. Nesse sentido, a próxima etapa de nossa pesquisa consistirá justamente em encontrar e analisar o sentido próprio de cada texto, com o objetivo de alcançar uma visão de conjunto dos apontamentos steinianos de Política empírica.

4 EDITH STEIN E O NACIONALSOCIALISMO: APONTAMENTOS DE SOCIOLOGIA E MÍSTICA STEINIANA

Neste último capítulo, para cumprir o objetivo de pesquisar as questões da Filosofia Política no conjunto da obra de Edith Stein, investigaremos a presença deste tema nas obras que seguiram à publicação de *Eine Untersuchung über den Staat*. Para tal, primeiramente, buscaremos compreender a relação essencial entre a Filosofia Política Pura e a Sociologia (4.1) à luz da reflexão steiniana sobre a distinção entre Psicologia e as Ciências do Espírito na conclusão de *Beiträge*. Na sequência (4.2), investigaremos quais foram as razões que levaram a jovem aluna de Husserl a adiar sua pesquisa filosófica, em razão de novas urgências intelectuais e existenciais, nos primeiros anos após a sua conversão à fé cristã. E, depois (4.3), procuraremos descrever o modo peculiar – diríamos, radicalmente cristão – pelo qual Stein resistiu aos horrores do Regime Nacionalsocialista.

Na quarta parte deste capítulo (4.4), lançar-nos-emos à tarefa de realizar uma avaliação crítica do Regime Nacionalsocialista a partir dos pressupostos da Ontologia Social e Política steiniana. E, por fim (4.5), em diálogo com a Psicologia de Viktor Frankl, demonstraremos como a Filósofa carmelita, instruída na Ciência da Cruz por Teresa de Jesus e São João da Cruz, foi capaz de enfrentar os sofrimentos atrozés que lhe foram impostos pelo Regime Nazista em paz e com uma secreta alegria, descobrindo nesta cruel provação, não apenas o sentido da vida de modo genérico, mas – e mais propriamente – o sentido de sua vida e vocação pessoal de levar a Cruz de Cristo em solidariedade com o seu povo judeu.

4.1 FILOSOFIA POLÍTICA E SOCIOLOGIA

Na conclusão de nosso primeiro capítulo (1.2.4), afirmávamos que o longo trabalho de fundamentação filosófica da Psicologia e Ciências do Espírito empreendido por Edith Stein em *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* se aplica com pleno direito à Filosofia Política enquanto Ciência do Espírito. Aliás, trata-se de uma afirmação realizada pela própria filósofa, nas Considerações Finais desta obra, na quais ela descreve a distinção fundamental e a

relação essencial entre Psicologia e Ciências do Espírito (cf. STEIN, 2005, p. 503). E, nesse contexto, também estabelece a distinção fundamental (já destacada por Husserl (cf. 2014, p. 57;175-179) e Reinach (cf. 1986, 61-64) entre Ciências do Espírito empíricas ou indutivas (*empirischen/ induktiven Geisteswissenschaften*) e Ciências do Espírito apriorísticas (*apriorischen Geisteswissenschaften*). Em suas próprias palavras, as *empirischen Geisteswissenschaften* procuram “compreender a vida do espírito, em seu fluxo e em sua estrutura factual e, desta forma, compreender tudo o que nela se desenvolve e se configura e representá-lo para que seja assim compreendido” (STEIN, 2005, p. 508)¹⁶⁷. Essas ciências – contra toda forma de empirismo e psicologismo – são independentes das Ciências Naturais e da Psicologia, pois - conforme Stein – quando se quer fundamentar uma Ciência da Cultura, em uma Ciência Natural ou na Psicologia, o que se dá é “uma confusão de sua tarefa com a tarefa da História, ou seja, com a questão da origem das formações culturais” (cf. Ibidem, p. 506)¹⁶⁸. Enquanto, na verdade, são “as formações culturais que têm sua origem no espírito subjetivo criador que as forma a partir de algum material ou com ajuda de algum material” (Ibidem, p. 507)¹⁶⁹. Segundo ela, são exemplos de Ciências do Espírito empíricas (mas não empiristas) a História, o Direito e própria Sociologia¹⁷⁰.

Todavia essas *empirischen Geisteswissenschaften*, para serem abordadas com autêntico rigor científico, exigem correspondentes *apriorischen Geisteswissenschaften*, pois

“Todas as formulações espirituais empíricas têm uma estrutura a priori que não pode ser revelada em uma consideração "individualizante" ou em uma consideração "generalizante" (isto é, indutiva), mas é pressuposta por ambas e é objeto de novas disciplinas: o das ciências do Espírito a priori (Ibidem, p. 509).¹⁷¹

¹⁶⁷ “comprender reviviéndola la vida del espíritu, en su trascurso y en su estructura fáctica, y comprender así todo lo que en ella se desarrolla y se plasma, y representarlo a fin de que con ello se comprenda: tal es la tarea de las ciencias empíricas del espíritu”.

¹⁶⁸ “una confusión de su tarea con la tarea histórica, es decir, con la cuestión acerca del origen de las formaciones culturales”.

¹⁶⁹ “Las formaciones culturales objetivas tienen su "origen" en el espíritu subjetivo creador que las plasma de algún material o con ayuda de algún material.”

¹⁷⁰ A própria Stein cita como exemplos “las "épocas" de Comte” y “la era de la cultura” de Lamprechtl o también la doctrina de Maquiavelo sobre el ciclo de las formas de Estado.” (Ibidem, p. 509)

¹⁷¹ “Todas las plasmaciones espirituales empíricas tienen una estructura apriorística que no debe ponerse de manifiesto en una consideración "individualizante" ni en una consideración

Assim como uma Ciência do Direito exige uma “doutrina apriorística do Direito que investigue o que é o Direito em geral e tudo o que faz possível o direito positivo” e como uma ciência linguística reclama “uma poética e linguística a priori” (Ibidem, p. 509)¹⁷². Da mesma forma, uma Sociologia exige, necessariamente, uma Ciência Política Apriorística ou uma Ontologia Política. E, a nosso juízo, o que Stein realizou em *Über den Staat* – conforme a interpretação que postulamos no capítulo 2 – foi justamente esta primorosa fundamentação apriorística da Política, a partir do recorte temático do Estado de Direito. Todavia – embora Stein e Husserl não o afirmem explicitamente – também essa Filosofia Política Pura, não obstante sua absoluta independência teórica de toda ciência empírica, é, de alguma forma, insuficiente e também deve ser “completada” por uma Filosofia Política Aplicada ou por uma Sociologia, no sentido da construção de um saber científico amplo. Tema este que - por motivos que investigaremos a seguir - não foi abordado pela filósofa sistematicamente, ao mesmo tempo que nunca fora completamente ignorado. Os poucos estudos publicados sobre Filosofia Política steiniana, em língua portuguesa, espanhola, italiana e inglesa, normalmente, concluem sua investigação com a consideração de *Eine Untersuchung über den Staat*. Há apenas um breve estudo de Caballero Bono, publicado recentemente, intitulado *La respuesta docytinal y vital de Edith Stein frente al Nacionalsocialismo* (cf. BONO, 2022.), no qual – embora concentre sua atenção principalmente nas questões históricas – ele também problematiza a questão do Nacionalsocialismo a partir da Ontologia Política steiniana.

No escopo do presente trabalho, que se propõe a estudar o conjunto da Filosofia Política steiniana, não poderíamos deixar de abordar estas questões presentes na sua produção científica que seguiu à publicação de *Über den Staat*. Entretanto, na impossibilidade de realizar a análise exaustiva de um material tão amplo (28 volumes da edição crítica alemã e 6079 páginas nos 5 volumes da edição espanhola), optamos por analisar a questão, a partir de um recorte temático bem preciso: a relação entre Edith Stein e o Regime Nacionalsocialista, o qual, aliás, levá-la-á à morte prematura,

"generalizante" (es decir, inductiva), sino que es presupuesta por ambas y es objeto de nuevas disciplinas: de las Ciencias del Espíritu apriorísticas”.

¹⁷² “doctrina apriorística del derecho investiga lo que es el derecho en general y todo lo que hace posible el derecho positivo” (...) La poética apriorística se ocupa de qué es lo que pertenece a una obra poética y qué formas de poesía son posibles a priori”.

em agosto de 1942, em função de sua condição judaica. E o faremos principalmente, a partir do estudo de seus escritos autobiográficos, Epistolário e de sua última obra, concluída às vésperas de seu assassinato, em uma câmara de gás, em Auschwitz intitulada *A Ciência da Cruz*.

4.2 UMA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA ADIADA DIANTE DE NOVAS URGÊNCIAS

O tratado steiniano sobre o Estado, em que a ainda jovem aluna de Husserl dá os traços de sua Ontologia Política é – como já observamos - a obra que marca a conclusão de seu primeiro ciclo existencial e acadêmico, acenando apenas muito discretamente para o novo ciclo que corresponderá à etapa mais madura de sua produção filosófica - agora também pedagógica, teológica e mística - mediante sua conversão à fé cristã católica.

Não corresponde aos nossos objetivos, na presente investigação - e seria impossível abordá-lo, em uma perspectiva estritamente filosófica – estudar a questão da conversão religiosa de Edith Stein¹⁷³. Todavia não podemos deixar de considerar as consequências graves deste evento nos rumos de sua investigação filosófica posterior, na qual ela - sem negar o caminho já empreendido - alarga o seu horizonte, a partir de perspectivas absolutamente novas e mais amplas, em relação à sua pesquisa anterior a 1922. Aliás, os próprios pesquisadores que se dedicam à questão da conversão religiosa de Edith Stein enfrentam o grande desafio de falar de algo que a própria Stein sempre falou pouco e com muita discrição (“*Secretum meum mihi*”, ela teria respondido a um questionamento de Conrad-Martius sobre a sua conversão). Para os

¹⁷³ MACINTYRE (2008) aborda em profundidade esta questão – inclusive comparando com o processo de conversão de outros filósofos e sociólogos – nos capítulos 15 e 16 de sua obra de referência sobre Stein. Merece destaque ainda o artigo de Angelika von RENTELN (2006) intitulado *Moments in Edith Stein's Years of Crisis, 1918-1922*, publicado na coletânea *Contemplating Edith Stein*; e também o artigo Edith Stein and “*Secretum meum mihi*”: Are Religious Conversions Necessarily Private? de Ken CASEY (2016).

nossos objetivos, é suficiente citar as observações que ela própria colocou na introdução de *Ser finito e Ser Eterno*, nas quais descreve sinteticamente o seu itinerário filosófico:

Este livro foi escrito por uma iniciante e para iniciantes. A autora, numa idade em que outros podiam reivindicar o título de mestre, foi forçada a recomençar sua jornada. Formada na escola de Edmund Husserl, ela escreveu uma série de obras segundo o método fenomenológico. Esses tratados apareceram no Anuário de Husserl, e assim seu nome já era conhecido em uma época em que ela havia deixado suas obras filosóficas e não pensava mais na atividade pública. Ela havia encontrado o caminho para Cristo e sua Igreja e estava ocupada extraíndo suas consequências práticas. Como professora no Instituto de Formação de Moças, das Irmãs Dominicanas de Speyer, ela teve a possibilidade de se “aclimatar” rapidamente ao autêntico mundo católico. Desta forma, logo despertou nela o desejo de conhecer os princípios conceituais deste mundo (STEIN, 2007, p. 604).¹⁷⁴

O próprio lapso temporal de sete anos entre a produção de *Über den Staat* (1922) e o artigo publicado por ocasião do 70º aniversário de Husserl intitulado *A fenomenologia de Husserl e a Filosofia de Santo Tomás de Aquino: ensaio de uma confrontação* (1929) já indica alguma forma de interrupção em sua produção científica ou, como nós escolhemos dizer, tomando uma ideia emprestada de MACINTYRE (2018, p. 297), um adiamento de sua pesquisa e produção filosófica em função de novas urgências. Especialmente se considerarmos que nos sete anos anteriores (1915-1922), a mesma Stein havia produzido três obras de grande relevância. Na longa e assídua correspondência trocada com o amigo filósofo Polonês, Roman Ingarden, encontramos alguns acenos do que ela estava vivendo. Em 22 de setembro, às vésperas de dar o passo concreto da conversão ao Catolicismo, ela escreve:

Estabelecer uma relação comigo através do meus trabalhos tem suas desvantagens. Esses trabalhos apareceram em 1918 e 1919 e, falando objetivamente, quase não preciso riscar nada. Mas eles são para mim

¹⁷⁴ “Este libro ha sido escrito por una principiante para principiantes. La autora, a una edad en que los demás podrían pretender el título de maestro, estaba obligada a volver a comenzar su camino. Formada en la escuela de Edmundo Husserl, había escrito una serie de trabajos según el método fenomenológico. Estos tratados aparecieron en el Anuario de Husserl, y así fue conocido su nombre en una época en que había dejado sus trabajos filosóficos y en que no pensaba ya en una actividad pública. Había encontrado el camino a Cristo y a su Iglesia y estaba ocupada en sacar sus consecuencias prácticas. Como maestra en el instituto de formación de muchachas de las dominicas de Espira”, tuvo la posibilidad de aclimatarse pronto en el autêntico mundo católico. Así, muy pronto despertó en ella el deseo de conocer los principios conceptuales de este mundo”.

como a pele velha e abandonada para uma cobra. É melhor não olhar para eles novamente (STEIN, 2002b, p. 720).¹⁷⁵

A metáfora utilizada por Stein é, ao mesmo tempo, forte e esclarecedora: ela se sente naquele momento como uma serpente que precisa “trocar de pele”, porque cresceu e não cabe mais na pele antiga. Apenas um mês adiante, esclarecendo as dúvidas de seu amigo, ela oferece mais alguns detalhes:

Estou prestes a ingressar na Igreja Católica. Sobre o que me levou a isso, nada lhe escrevi. E a verdade é que isso é difícil de dizer e impossível de escrever. Em todo caso, nos últimos anos vivi muito mais do que filosofei. Minhas obras são apenas resíduos do que me ocupei na vida, porque sou constituída de tal forma que preciso refletir (Ibidem, p. 721).¹⁷⁶

Essa afirmação de que tem vivido mais que filosofado significa que ela tem se ocupado mais em refletir e elaborar suas questões existenciais que da produção filosófica. Tomando emprestado algumas expressões da própria Stein, poderíamos afirmar que o encontro com Jesus Cristo Crucificado produz na sua alma uma impressão tão forte que atrai e catalisa toda a sua energia vital (*Lebenskraft*), de modo que a pesquisa e produção filosófica, que até então vinham ocupando um lugar central, agora passam a um segundo plano, diante da nova e poderosa urgência de conhecer melhor a fé cristã que encheu a sua vida de sentido.

Além disso, diante das tentativas frustradas de conseguir uma cátedra universitária de Filosofia, em função da discriminação às mulheres, no contexto acadêmico da Alemanha no início do século XX, desde 1922, ela consegue um emprego de professora de História e Literatura alemã, junto às Irmãs Dominicanas em Espira. Trabalho este que lhe tomara muito tempo e que, unido aos convites para conferências sobre Pedagogia e sobre o tema da Mulher na Alemanha, Áustria e Suíça, que tomaram a sua agenda entre 1926 e 1932¹⁷⁷, não lhe deixa tempo para empreender uma

¹⁷⁵ “Tomar relación conmigo a través de mis trabajos, tiene sus inconvenientes. Tales trabajos han surgido en 1918 y 1919. Objetivamente hablando, apenas si tengo que tachar algo. Pero son para mí como puede ser para una serpiente su abandonada vieja piel. Lo mejor es no volver a mirarlos”.

¹⁷⁶ “Estoy a punto de pasarme a la Iglesia Católica. Sobre lo que me ha llevado a ello, nada le he escrito. Y la verdad es que esto es difícil de decir e imposible de escribir. En todo caso, en los últimos años he vivido mucho más que he filosofado. Mis trabajos son sólo posos de aquello que me ha ocupado en la vida, pues ahora estoy construida de tal modo, que debo reflexionar”.

¹⁷⁷ Em uma carta de 19/06/1924, por exemplo, a respeito da falta de tempo, ela afirma também a Ingarden: “Depois deste trabalho (*Eine Untersuchung...*) não fiz mais nada, e mais adiante

pesquisa filosófica de maior envergadura. Desta forma, algumas urgências existenciais e profissionais levam-na a adiar o projeto de uma investigação filosófica criativa e original. E será somente em 1931, mediante diversas provocações de que ela estaria “enterrando talentos” (cf. Idem, 2002b, p. 900), que Stein irá abandonar o trabalho tão querido em Espira, para tentar novamente uma Cátedra de Filosofia, com um novo trabalho preparado com essa finalidade, intitulado *Potência e Ato*, no qual empreende o diálogo entre a tradição filosófica antiga e medieval com a Filosofia Moderna, particularmente com a Fenomenologia. Entretanto, encontrando novamente as portas da Docência universitária fechadas para si, em 1932, Stein é convidada para trabalhar no Instituto Alemão de Pedagogia Científica em Münster, em que não permanecerá por muito tempo, pois, já em 1933, ela é proibida de exercer atividades públicas em função da sua condição de judia. O período que se segue, será certamente de grande sofrimento e, ao mesmo tempo, muito fecundo, no qual vai se delineando a sua forma muito peculiar de resistência ao Nacionalsocialismo.

4.3 UM MODO PECULIAR DE RESISTÊNCIA AO NACIONALSOCIALISMO

Edith Stein demonstrou, desde a sua juventude, além de uma forte consciência e engajamento social, um verdadeiro patriotismo. Exemplo disso, é a sua reação diante da 1ª Guerra Mundial:

“Agora minha vida já não me pertence” – disse para mim mesma. “Tenho de investir todas as minhas forças nisso que está acontecendo. Quando a guerra terminar, se ainda estiver viva, poderei voltar a pensar em meus assuntos pessoais” (STEIN, 2018, p. 225).

Como sabemos, com solicitude, ela interrompeu os seus estudos e dedicou-se ao serviço voluntário de enfermeira na Cruz Vermelha. Com certeza a derrota da Alemanha foi para ela uma grande surpresa e decepção, pois, em uma correspondência

não há perspectiva de que eu possa começar algo. Minha agenda não me deixa tempo livre para isso. Às vezes tenho uma hora escassa (mas não todos os dias) e depois também sinto necessidade de fazer algo que não tem nada a ver com a escola” (Ibidem, p. 109). Texto espanhol: “Después de este trabajo no he hecho nada más, y hasta más adelante no hay perspectiva de que pueda comenzar algo. Mi horario no me deja tiempo libre para ello. A veces dispongo de una hora escasa (pero no todos los días) y entonces siento también la necesidad de hacer algo que nada tiene que ver con la escuela”.

de fevereiro de 1917 – já antecipando alguns pontos de sua posterior doutrina sobre o Estado – Stein revela confiança na vitória e a intensidade de sua devoção patriótica:

O Estado é um povo consciente de si mesmo e que disciplina suas funções. Como, na minha opinião, o fortalecimento da autoconsciência anda de mãos dadas com uma tendência ascendente de desenvolvimento, vejo, portanto, a organização como um sinal de força interior e as pessoas (no que diz respeito à sua formação, não no que diz respeito às suas 'disposições de caráter') como a mais perfeita, que geralmente é o Estado. *E em uma consideração totalmente objetiva, acho que posso dizer que desde Esparta e Roma nunca houve uma consciência de Estado tão poderosa como na Prússia e no novo Reich alemão.* É por isso que considero impossível que iremos sucumbir agora. Talvez tudo isso lhe pareça uma especulação vazia, mas não é. Admito que seja obscuro, mas está bem fundamentado em fenômenos (Idem, 2002b, p. 569-570, grifo nosso).¹⁷⁸

Entretanto, ao mesmo tempo, ela sempre nutriu grande amor pelo seu povo judeu. E sua conversão ao Cristianismo fez este amor crescer, pois significou também, de alguma forma, a recuperação da fé judaica que abandonara na sua adolescência:

Não se pode imaginar o quão importante é para mim todas as manhãs, quando vou à capela, repetir para mim mesmo, olhando para o crucifixo e para a efígie de Nossa Senhora, que "eram do meu próprio sangue". E ainda: Você não imagina o que significa para mim ser filha do povo eleito, pertencer a Cristo não apenas espiritualmente, mas também segundo a descendência (Stein apud AUCANTE, 2005, p. 83-84).¹⁷⁹

Nesse sentido, é possível mensurar o tamanho do drama que Stein enfrentou diante das injustiças e horrores do Nacionalsocialismo. O filósofo italiano Vincent Aucante (2005) analisou essa questão com perspicácia em seu artigo *Lo Statuto Paradossale della Filiazione in Edith Stein: popolo eletto, razza, nazione*.

¹⁷⁸ "Estado es un pueblo consciente de sí mismo, que disciplina sus funciones. Dado que, a mi parecer, el fortalecimiento de la conciencia 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 ha dado una conciencia tan poderosa de Estado como en Prusia y en el nuevo Reich alemán. Por eso tengo por imposible que vayamos a sucumbir ahora. Quizás todo esto le parece vana especulación. Pero no lo es. Admito que es muy oscuro, pero está bien fundado en fenómenos".

¹⁷⁹ "Non si può neanche immaginare quanto sia importante per me ogni mattina quando mi reco in cappella, ripetermi, alzando lo sguardo al crocifisso e al l'effigie della Madonna, che: "essi erano del mio stesso sangue"». E ancora: «Lei non immagina che cosa significhi per me essere figlia del popolo eletto, appartenere a Cristo non solo spiritualmente, ma anche secondo la discendenza".

Portanto, assim como sua conversão à fé cristã não significou abandono ou rejeição de sua filiação ao Povo Eleito, mas recuperação e ressignificação da fé judaica recebida de sua família, também não significou abandono de seu compromisso social e patriotismo, mas seu aprofundamento e ressignificação a partir da experiência radical do encontro com a Cruz de Cristo. A jovem filósofa, que enfrentara já fortes preconceitos, no início de sua carreira diante das portas fechadas em Universidades alemãs, em função de sua condição de mulher, enfrentaria agora resistências ainda maiores e, com todos os judeus alemães, uma perseguição cruel da parte do Regime Nacional-socialista. Diante deste grande drama existencial e, a partir da experiência do encontro com Jesus Crucificado na oração, vai ganhando forma em sua vida um modo peculiar – poderíamos dizer radicalmente cristão – de resistência ao Nazismo.

Em um breve texto autobiográfico intitulado *Como cheguei ao Carmelo de Colônia*, composto para as Crônicas do Carmelo de Colônia, em 18/12/1938, às vésperas de sua transferência para o Carmelo de Echt na Holanda, em função do acirramento da perseguição nazista na Alemanha, Edith Stein descreve brevemente como tomou conhecimento da política racista nacional-socialista e como discerniu o modo como deveria agir nesta página tão triste da história alemã:

(...) agora me ficava bem claro que mais uma vez Deus pesava sua mão sobre seu povo e que o destino deste povo era também o meu (...). Eu falava interiormente com o Salvador e lhe manifestava a minha ciência de que era a sua cruz que o povo judeu começava a carregar. *A maioria das pessoas não compreenderia isso, mas quem compreendesse devia aceitar essa cruz de bom grado em nome de todos.* Eu queria aceitá-la, mas ele devia mostrar-me como fazê-lo. Quando terminou a oração, tive a convicção íntima de ter sido atendida. Contudo, eu não sabia ainda em que consistia esse carregar a cruz (STEIN, 2018, p. 314-315, grifo nosso).

Este chamado a “levar a cruz de bom grado por todos” não se confunde com qualquer forma de passividade ou imobilismo e, menos ainda, com um projeto de fuga da realidade difícil à procura de zonas de conforto¹⁸⁰. Pelo contrário, o que ela busca, por meio da oração e da direção espiritual, é o discernimento sobre o que é, de fato, possível e conveniente fazer, para resistir à injustiça naquele momento histórico:

¹⁸⁰ Prova disso é que, nesse mesmo momento, ela recusa a possibilidade de uma fuga para a América do Sul (cf. STEIN, 2018, p. 316).

Nas últimas semanas, pensei com frequência se não devia tomar alguma iniciativa com respeito à situação dos judeus. Finalmente planejei ir a Roma e solicitar uma audiência particular com o Santo Padre, para que ele escrevesse uma encíclica sobre o tema. Não desejava, porém, tomar essa iniciativa sob a minha própria autoridade, pois já havia alguns anos eu tinha feito os santos votos privadamente. (...) Embora realizar uma tarefa externa desse tipo fosse algo bastante condizente com minha natureza, eu sentia que o que eu pretendia fazer não era “o que devia ser feito”; mas eu também não sabia ainda “o que realmente devia ser feito” (Ibidem, p. 314).

Após aconselhar-se com o Dom Rafael Walzer, abade Beuron, ela reconhece a impossibilidade prática de conseguir uma audiência particular com o papa e, por isso, decide escrever-lhe uma carta, que seria justamente encaminhada ao Vaticano pelo próprio Dom Rafael:

As informações recebidas de Roma mostravam que, em razão da grande afluência de peregrinos, não havia nenhuma possibilidade de uma audiência particular com o Santo Padre. Só podiam conceder-me “uma pequena audiência” (ou seja, uma audiência com um pequeno grupo), o que não me interessava. Assim, desisti de minha viagem e manifestei por escrito minhas preocupações. É de meu conhecimento que minha carta foi entregue selada ao Santo Padre; aliás, pouco tempo depois, recebi sua bênção para mim e meus familiares. Mais nada aconteceu. Com o passar do tempo me perguntei se essa carta não voltou mais de uma vez à memória do Santo Padre. O que eu havia previsto sobre o futuro dos católicos na Alemanha realizou-se detalhadamente nos anos seguintes (Ibidem, p. 315).

Durante muitos anos essa referência a uma carta dirigida a Pio XI constituiu, para os pesquisadores steinianos, um grande enigma, pois não se tinha notícia sobre o seu paradeiro e conteúdo. Até que, em 15 de fevereiro de 2003, foram abertos os Arquivos Vaticanos sobre a relação entre o Vaticano e a Alemanha no pontificado de Pio XI. Então, tivemos acesso ao texto integral da carta:

12 de abril de 1933

Santo Padre!

Como filha do povo judeu que, pela graça de Deus, nos últimos onze anos é também filha da Igreja Católica, atrevo-me a falar ao Pai da Cristandade sobre o que hoje oprime milhões de alemães.

Há algumas semanas temos visto acontecer na Alemanha fatos que zombam de qualquer senso de justiça e humanidade, sem falar no amor ao próximo. Ao longo de anos, os líderes do Nacionalsocialismo pregaram o ódio aos judeus. Agora que eles tomaram o poder do governo em suas mãos e armaram seus apoiadores – entre os quais há criminosos comprovados – essa semente de ódio germinou. Só recentemente o governo admitiu que houve alguns incidentes. Não podemos saber exatamente o seu alcance, porque a opinião pública é amordaçada. No entanto, a julgar pelo que tive conhecimento por meio de contatos pessoais, esses não são, de modo algum, casos isolados. Sob pressão de

reações externas, o governo adotou métodos "mais benignos". Difundiu o slogan: "Não toque em um fio de cabelo dos judeus". Mas suas medidas de boicote – que privam as pessoas de seus meios de subsistência, sua honra civil e sua pátria – lançam muitos ao desespero: na última semana eu soube – por relatos privados – de cinco casos de suicídio como resultado desse assédio. Estou convencida de que este é um fenômeno geral, que ainda produzirá muito mais vítimas. Nós podemos lamentar que esses infelizes não tenham tido maior força interior, para lidar com sua desgraça, mas grande parte da responsabilidade recai sobre aqueles que os trouxeram a esse ponto. E recai também sobre aqueles que se calam diante desses fatos.

Tudo o que aconteceu e continua a acontecer, dia após dia, é produzido por um governo que se autodenomina "cristão". Há semanas, não apenas os judeus, mas também milhares de fiéis católicos na Alemanha e – creio – em todo o mundo, esperam e confiam que a Igreja de Cristo levantará sua voz para acabar com esse abuso do nome de Cristo.

Essa idolatria da raça e da autoridade do Estado, que diariamente se impõe à consciência pública através do rádio, não é uma verdadeira heresia? A tentativa de aniquilar o sangue judeu não é uma afronta à sagrada humanidade de Nosso Salvador, à Santíssima Virgem e aos Apóstolos? Tudo isso não é diametralmente oposto à conduta de nosso Senhor e Salvador, que mesmo na cruz orou por seus perseguidores? E isso não é uma "mancha negra" na crônica deste Ano Santo, que deveria ser um ano de paz e reconciliação? Todos nós, que somos filhos fiéis da Igreja e observamos de olhos abertos as condições dominantes na Alemanha, tememos o pior para o prestígio da Igreja, se o silêncio continuar. Estamos convencidos de que, a longo prazo, esse silêncio não comprará a paz com o atual governo alemão. Por enquanto, a luta contra o catolicismo será feita de forma silenciosa e menos brutal do que contra os judeus, mas não menos sistematicamente. Não demorará muito para que nenhum católico possa ocupar cargos na Alemanha, a menos que se coloque incondicionalmente a serviço do novo curso dos acontecimentos.

Aos pés de Sua Santidade, implorando por sua bênção apostólica (STEIN, apud FERMÍN, 2003, p. 29-31)¹⁸¹

¹⁸¹ "12 de abril de 1933

¡Santo Padre!

Como hija del pueblo judío que por la gracia de Dios durante los últimos once años también ha sido hija de la Iglesia Católica me atrevo a hablarle al Padre de la Cristiandad sobre lo que oprime a millones de alemanes.

Desde hace semanas vemos que suceden en Alemania hechos que constituyen una burla a todo sentido de justicia y humanidad, por no hablar del amor al prójimo. Durante años, los líderes del nacionalsocialismo han estado predicando el odio a los judíos. Ahora que tomaron el poder gubernamental en sus manos y armaron a sus partidarios –entre los cuales hay elementos probadamente criminales–, esta semilla de odio ha germinado. Sólo hace poco tiempo el gobierno admitió que se habían producido algunos incidentes. No podemos conocer exactamente su alcance porque la opinión pública está amordazada. Sin embargo y a juzgar por lo que he sabido a través de contactos personales, no se trata de manera alguna de unos pocos casos excepcionales. Bajo la presión de reacciones del exterior, el gobierno adoptó

A publicação desta carta nos permite perceber a visão lúcida e indignada de Stein acerca dos abusos do Regime Nacional-socialista já em 1933. O tom de sua carta é, ao mesmo tempo, reverente (“Aos pés de sua Santidade”) e ousado (“milhares de fiéis católicos na Alemanha e – creio – em todo o mundo esperam e confiam que a Igreja de Cristo levantará sua voz para acabar com esse abuso do nome de Cristo”). A filósofa convertida à fé cristã parece entender que seria o momento em que a Igreja Católica deveria, profeticamente, erguer a sua voz e denunciar os horrores empreendidos pelo regime nazista. No entanto – sem nenhuma cumplicidade com o Regime Nazista da parte do Vaticano, como demonstram os estudos históricos recentes¹⁸² – o discernimento da diplomacia vaticana foi em outra direção: a Igreja procurou manter o diálogo com o governo alemão, para proteger seus fiéis na Alemanha. Inclusive em 20 de julho de 1933 Pio XI – na verdade, o Cardeal Eugênio Pacelli em seu nome – assinou a concordata com o Reich Alemão. E será somente, em 1939, com a Encíclica *Mit Brennner* que o papa irá denunciar explicitamente os erros do Nacional-socialismo, inclusive pelo não cumprimento dos termos da Concordata. Sabemos que, de fato, a

métodos “más benignos”. Ha difundido la con-signa: “No tocar ni un pelo a los judíos”. Pero sus medidas de boicot – que despojan a la gente de su sustento económico, su honor civil y su patria – arrojan a muchos a la desesperación: en la última semana he sabido –por informes privados – de cinco casos de suicidio como consecuencia de ese hostigamiento. Estoy convencida de que éste es un fenómeno general que todavía producirá muchas más víctimas. Podemos deplorar que esos desdichados no hayan tenido una mayor fuerza interior para sobre-llevar su infortunio, pero gran parte de la responsabilidad recae sobre aquellos que los llevaron a ese punto. Y también recae sobre aquellos que permanecen en silencio frente a esos hechos. Todo lo que ocurrió y sigue ocurriendo día tras día es producido por un gobierno que se autodenomina “cristiano”. Desde hace semanas, no sólo los judíos, sino también miles de fieles católicos de Alemania y – creo – de todo el mundo, esperan y confían en que la Iglesia de Cristo alce su voz para poner fin a este abuso del nombre de Cristo. ¿No es esta idolatría de la raza y la autoridad del Estado que se impone diariamente a la conciencia pública a través de la radio una verdadera herejía? ¿No es este intento de aniquilar la san-gre judía una afrenta a la sagrada humanidad de nuestro Salvador, a la santísima Virgen y a los apóstoles? ¿No se opone diametralmente todo esto a la conducta de nuestro Señor y Salvador, quien incluso en la cruz oró por sus perseguidores? ¿Y no es una mancha negra en la crónica de este Año Santo, que se suponía debía ser un año de paz y reconciliación? Todos nosotros, que somos fieles hijos de la Iglesia y observamos las condiciones imperantes en Alemania con los ojos abiertos, tememos lo peor para el prestigio de la Iglesia si el silencio se prolonga por más tiempo. Estamos convencidos de que, a la larga, este silencio no logrará comprar la paz con el actual gobierno alemán. Por ahora, la lucha contra el catolicismo se hará en forma silenciosa y menos brutal que contra los judíos, pero no menos sistemática. No pasará mucho tiempo hasta que ningún católico pueda ocupar un cargo en Alemania, a menos que se ponga incondicionalmente al servicio del nuevo rumbo de los acontecimientos.

A los pies de Su Santidad, rogando su bendición apostólica”.

¹⁸² Cf. KURZMAN 2008; RIEBLING, 2018; THOMAS, 2013.

carta chegou às mãos do papa, porque o Cardeal Pacelli – futuro Pio XII – enviou uma carta em resposta ao abade Dom Rafael. Inclusive, no texto de 1939 *Como cheguei ao Carmelo de Colônia*, citado acima, Stein afirma ter conhecimento de que a carta chegou às mãos do papa e que ficava a pensar se não lhe teria retornado à memória, pois, nas suas palavras: “O que eu havia previsto sobre o futuro dos católicos na Alemanha realizou-se detalhadamente nos anos seguintes” (STEIN, 2018, p. 315).

Seria temerário e extrapolaria os objetivos da pesquisa filosófica tecer aqui um juízo de valor apressado sobre o posicionamento da Santa Sé diante de Hitler e o Regime Nazista na Alemanha. Especialmente após a referida abertura dos arquivos da Santa Sé sobre este período, são diversas as obras e artigos de qualidade publicados sobre esta questão¹⁸³, os quais deixam bem claro que a primeira atitude da diplomacia vaticana - certamente influenciada pelos bispos alemães e pelo secretário de Estado, Card. Pacelli, que fora núncio apostólico na Alemanha - foi de conciliação na tentativa de influenciar positivamente as lideranças nazistas ou evitar a perseguição dos cristãos. Edith Stein, entretanto, esperava uma denúncia profética por parte da Santa Sé. Hoje, podemos apenas conjecturar quais seriam as consequências positivas e negativas de um tal posicionamento ainda em 1933. Outrossim – por ironia do destino ou “capricho” da Providência – seria justamente como retaliação a uma denúncia profética dos bispos da Holanda que a mesma Stein – agora Irmã Teresa Benedita – seria presa e assassinada em agosto de 1942. Aqui – como em tantos outros momentos na história da Igreja – a diplomacia e a profecia, ambas bem-intencionadas, têm posições divergentes. A mesma Igreja, porém, tacitamente, parece reconhecer qual é o caminho mais perfeito quando canoniza mais profetas que diplomatas.

De qualquer forma, o que aqui nos interessa destacar é que a sua decisão de ingressar no Mosteiro Carmelita, em outubro de 1933, não deve ser entendida como fuga da realidade ou expressão de uma fé cristã intimista, o que, em última instância, já não seria verdadeira fé cristã. Mas, pelo contrário, trata-se de uma decisão madura,

¹⁸³ Entre as obras publicadas, destacamos BELLO; CHENAUX (org.) *Edith Stein e il Nazismo* (2005), que é, na verdade, fruto de uma Jornada de Estudos, promovida em Roma, na Universidade Lateranense, em outubro de 2003; e o artigo de Alberto GUASCO (2012) *Pio XI, la Chiesa e il fascismo: Un itinerario di rilettura*.

discernida ao longo de muitos anos e que expressa, na contramão de qualquer escapismo, profunda comunhão com o seu povo judeu e alemão nesta página tão dolorosa de sua história. Assim, Stein dá forma a um modo peculiar de resistência ao Nacionalsocialismo, marcado – como a vida de Jesus de Nazaré – por uma profunda solidariedade com as vítimas da injustiça e, ao mesmo tempo, pelo amor misericordioso em relação aos autores da injustiça. E é a fé em Jesus Cristo que permite à filósofa perceber, até mesmo na situação dramática de seu país, um “sinal do céu”, conforme suas próprias palavras ao amigo filósofo Fritz Kaufmann em 17 de outubro de 1933:

Talvez você saiba, pelo nosso querido Mestre [Husserl], que também tive que suspender minhas aulas. A mudança revolucionária foi um sinal do céu para mim, no sentido de que agora posso embarcar no caminho que há muito considerava meu. Depois da minha última visita à minha família em Breslau e de uma dolorosa despedida de minha querida mãe, no sábado passado entrei no convento carmelita, e desta forma sou uma filha de Santa Teresa, graças à qual me converti (Idem, 2002b, p. 1057).¹⁸⁴

Edith Stein se recusa – diferentemente de outros filósofos alemães – a fugir da ditadura Nacionalsocialista e, portanto ingressa no Carmelo não para fugir da Cruz, mas antes – numa perspectiva que só pode ser compreendida plenamente por quem partilha da fé em Jesus Cristo – com a intenção de assumir a Cruz em seu próprio nome e em solidariedade com o seu povo judeu. Como já observamos, não se trata de resignação fatalista, mas de indignação misericordiosa. Ao mesmo tempo em que se recusa a fugir ou mesmo – se fosse possível – se aliar ao governo injusto (como o fizeram outros alunos de Husserl), ela se recusa também a desejar ou procurar a vingança contra os seus inimigos. Como o seu Mestre Crucificado, resiste ao mal, rezando pelos malvados e desejando o bem aos seus inimigos. E, nessa opção aparentemente contraditória, a filósofa encontra o sentido profundo de sua vida e a sua vocação pessoal:

Há uma vocação para sofrer com Cristo e, por meio disso, colaborar em sua obra redentora. Se estamos unidos ao Senhor, somos membros do corpo místico de Cristo; Cristo continua a viver em seus membros e sofre neles; e o sofrimento suportado em união com o Senhor é o seu

¹⁸⁴ Quizás esté enterado, por nuestro querido Maestro", de que también yo hube de suspender mis clases. El cambio revolucionario fue para mí una señal del cielo, en el sentido de que ahora puedo emprender el camino que desde hacía tiempo había visto como mío. Después de mi última visita a mis familiares en Breslau y de una costosa despedida de mi querida madre" el sábado pasado entré en el convento de las carmelitas", y de esta manera soy una hija de santa Teresa", gracias a la cual me convertí.

sofrimento, inserido na grande obra da redenção e, portanto, fecundo. Este é um pensamento fundamental de toda a vida religiosa, mas especialmente da vida do Carmelo: interceder pelos pecadores através do sofrimento voluntário e alegre, colaborando assim para a redenção da humanidade (Ibidem, p. 998).¹⁸⁵

Comentando com sua amiga Petra Brüning a condição de seus familiares perseguidos pelo Nazismo, Stein se identifica com a figura bíblica de Ester, que se arriscando, intercede pelo seu povo:

E, além disso, o Senhor aceitou minha vida por todos. Repetidas vezes tenho pensado na rainha Ester, que justamente para isso foi tirada de seu povo, para interceder por ele diante do rei. Eu sou uma pobre, impotente e pequena Ester, mas o Rei, que me escolheu, é imensamente grande e misericordioso. Isto é uma grande consolação (Ibidem, p. 1286).¹⁸⁶

Aliás, o próprio nome que ela escolheu como religiosa, Teresa Benedita da Cruz, aponta para o que – em suas próprias palavras - ela entende ser sua vocação pessoal:

Sob a Cruz, eu compreendi o destino do Povo de Deus, que então já começava a ser prefigurado. Eu entendi que aqueles que compreenderam que esta era a cruz de Cristo deveriam tomá-la sobre si em nome de todos. Certamente hoje sei muito melhor o que significa ser desposada com o Senhor sob o sinal da cruz. Embora nunca se chegue a compreender plenamente, porque é um mistério (Ibidem, p. 1292).¹⁸⁷

Todavia, é preciso ressaltar que a prioridade da vocação religiosa não levou Stein ao abandono completo da atividade intelectual. Pelo contrário, será justamente dentro do mosteiro carmelita que a sua pesquisa filosófica, outrora adiada e depois

¹⁸⁵ “Existe una vocación al sufrimiento con Cristo y, a través de eso, a colaborar en su obra redentora. Si estamos unidos al Señor, somos miembros del cuerpo místico de Cristo; Cristo continúa viviendo en sus miembros y sufre en ellos; y el sufrimiento soportado en unión con el Señor es su sufrimiento, insertado en la gran obra de la redención y, por eso, fructífero. Este es un pensamiento fundamental de toda vida religiosa, pero especialmente de la vida del Carmelo: interceder por los pecadores a través del sufrimiento voluntario y gozoso, colaborando de este modo a la redención de la humanidad”.

¹⁸⁶ “Y, además, en que el Señor ha aceptado mi vida por todos. Una y otra vez he de pensar en la reina Ester, que justamente para esto fue sacada de su pueblo, para interceder por él ante el rey”. Yo soy una pobre, impotente y pequeña Ester, pero el rey que me ha elegido es imensamente grande y misericordioso. Esto es un gran consuelo”.

¹⁸⁷ “Bajo la cruz comprendí el destino del pueblo de Dios, que ya entonces comenzó a preanunciarse. Pensé que quienes comprendieran que esto era la cruz de Cristo deberían tomada sobre sí en nombre de todos. Ciertamente, hoy sé mucho mejor lo que significa haberse desposado con el Señor bajo el signo de la cruz. Desde luego, nunca se llegará a comprender, porque es un misterio”.

retomada com a tese de Habilitação *Ato e Potência*, ganhará um novo fôlego e produzirá frutos maduros. Nesta última etapa de seu pensamento - após a primeira etapa estritamente fenomenológica e outra com ênfase em temas pedagógicos, em função de seu trabalho em Espira e Münster - ela agora empreenderá o que afirmou ser a “sua tarefa” em Filosofia: a confrontação entre tradição filosófica antiga e medieval e a Filosofia Moderna (cf. *Ibidem*, p. 900). Também produziu, em Colônia e Echt, além de alguns pequenos opúsculos hagiográficos e textos sobre Espiritualidade e Liturgia, o artigo *Caminhos para Conhecimento de Deus* e sua obra prima de Teologia Espiritual carmelitana, *a Ciência da Cruz*. E ainda iniciou a escrita de uma autobiografia, intitulada *A Vida de uma família judia*, a qual - embora se trate de um texto incompleto - contém uma introdução, na qual a autora afirma que escreve para oferecer o retrato honesto do que ela conheceu de uma família judaica, como forma de resistência contra as distorções difundidas pela propaganda nazista:

Os programas de governo e os discursos dos novos detentores do poder deram a resposta. Como uma imagem refletida em um espelho côncavo, uma caricatura assustadora dos judeus é projetada nesses programas e discursos. Talvez ela tenha sido desenhada com base em alguma convicção honesta. Talvez ela até corresponda a traços de alguns modelos vivos. Mas a “condição judaica” é necessariamente uma consequência direta do “sangue judeu”? (...) O que escrevo nestas páginas não tem a pretensão de ser uma apologia do judaísmo (...). Pretendo simplesmente descrever, com toda simplicidade, o que eu conheço da condição judaica (*Idem*, 2018, p. 12-13).

Rachel Brenner, na obra *Resistência ante el Holocausto*, interpreta essa atitude de Stein – em paralelo atitudes semelhantes em Simone Weil, Ana Frank e Etty Hillesum - como “um ato de resistência intelectual”. Em suas próprias palavras:

De maneira especial, as obras autobiográficas dessas quatro mulheres demandam nossa atenção, convidando-nos a considerar a introspecção como uma forma de resistência. Suas autobiografias afirmam a individualidade e a personalidade submetidas a um terror que busca sua desumanização, e são uma resposta à perseguição nazista (BRENNER, 2005, p. 15).¹⁸⁸

¹⁸⁸ “De modo especial reclaman nuestra atención las obras autobiográficas de estas cuatro mujeres, invitándonos a considerar la introspección como forma de resistencia. Sus autobiografías afirman la individualidad y la personalidad sometidas a un terror que pretende su deshumanización, y son una respuesta a la persecución nazi”.

Em síntese, podemos afirmar que Edith Stein, apoiada na Fé cristã, encarna um modo peculiar de Resistência ao horror e à injustiça do Regime Nazista, primeiramente, recusando-se a fugir ou de alguma forma apoiar – ainda que fosse por um silêncio cúmplice – o poder injusto. Depois, consagrando a própria vida a Deus, em favor do seu povo judeu, que é perseguido e, renunciando a qualquer forma de vingança contra os líderes injustos, antes rezando pelos próprios perseguidores. E, por fim, ela assume também uma forma de Resistência intelectual ao Nazismo, ousando pensar criticamente em tempos de massificação e ampla manipulação da opinião pública.

4.4 O REGIME NACIONALSOCIALISTA: AUSÊNCIA DE UM ESTADO OU UM ESTADO EM DECADÊNCIA?

O artigo de Caballero Bono (2020), ao qual já nos referimos acima, é o único trabalho científico publicado até o presente que arrisca uma “aplicação” da Ontologia Política steiniana na linha de uma avaliação crítica do Regime Nacionalsocialista. Como indica o próprio título do artigo (*La respuesta doctrinal y vital de Edith Stein frente al Nacionalsocialismo*), o seu enfoque não é estritamente filosófico e, na verdade, ele dá maior ênfase aos aspectos históricos. De qualquer forma, no escopo do presente trabalho, é indispensável refletir sobre as suas conclusões, as quais ele próprio resume da seguinte forma:

Se projetarmos sobre o Regime Nacionalsocialista, que estava por vir, o enfoque de *Uma Investigação sobre o Estado*, percebemos duas coisas: que o Estado nazista não foi propriamente um Estado e que essa experiência histórica alterou, na prática, o caráter subordinado que Edith Stein havia atribuído à comunidade popular, à nação, à raça e ao território (BONO, 2020, p. 26).¹⁸⁹

De nossa parte, consideramos oportuno levantar uma questão a respeito de sua primeira conclusão: seria realmente o Regime Nacionalsocialista – considerado a

¹⁸⁹ Si proyectamos sobre el régimen nacionalsocialista que estaba por venir el enfoque de *Una investigación sobre el Estado* nos damos cuenta de dos cosas: que el Estado nazi no fue propiamente un Estado y que esa experiencia histórica alteró en la práctica el carácter subordinado que Edith Stein había adscrito a la comunidad popular, a la nación, a la raza y al territorio.

partir da Ontologia steiniana – o simulacro de um Estado (nas palavras de Bono, um Estado que não existe), ou, mais precisamente, um Estado em via de decadência?

No contexto da terceira parte de *Über den Staat* (cf. STEIN, 2022, 163-205), na qual se trata do Estado concreto e de sua dependência de fatores distintos de sua estrutura (ôntica), Stein considera a possibilidade de decadência (em alemão, *Verfall*) de um Estado, entendida como perda de suas funções políticas¹⁹⁰. Essa decadência ou desintegração – segundo ela - pode se dar por: a) *razões externas*, como quando um Estado é submetido por outro Estado, perdendo sua soberania; ou b) *razões internas*, quando as disposições de um governo não são reconhecidas pelos seus súditos (cf. *Ibidem*, p. 177-178). Desta forma, a filósofa parece indicar em sua Ontologia Política que só se pode falar rigorosamente em dissolução ou não existência de um Estado quando este houver perdido a inteireza de suas funções políticas, ou seja, quando houver perdido sua soberania, a qual, segunda ela – vale recordar – é condição *sine qua non* de um Estado (cf. *Ibidem*, p. 119).

Como expusemos detalhadamente no capítulo anterior, poder soberano não é sinônimo de poder ilimitado ou despótico. Muito pelo contrário! Pois, à medida que depende do reconhecimento do conjunto dos cidadãos, o poder estatal é constitutivamente limitado pela liberdade individual (cf. *Ibidem*, p. 119) e, nesse sentido, está sempre presente a possibilidade de dissolução de um Estado. Todavia o que ela não abordou detalhadamente em *Über den Staat*, mas o analisou em *Beiträge* (e nós também consideramos no primeiro capítulo deste estudo), é a possibilidade de que pelo Contagio de Massas (“*Massenansteckung*”) um agrupamento de pessoas, manipuladas por um líder forte, possa emular uma comunidade estatal, com reconhecimento de sua autoridade:

É evidente que uma Massa de indivíduos espirituais precisa de uma liderança por meio da qual sejam “sugeridas” ideias orientadoras (...), precisa, tanto quanto possível, de um líder que não pertença ele mesmo, à Massa ou que tenha paralisada sua produtividade espiritual por sua participação na Massa. Entre o dirigente e a massa deve haver sempre um entendimento recíproco, isto é, um vínculo de comunhão. E quando é dirigida por uma liderança uniforme e consciente de seus objetivos,

¹⁹⁰ Segundo Stein, “Por funções políticas designamos, em sentido pleno, os engajamentos do Estado ou no Estado imprescindíveis à sua existência; e por órgãos estatais, as pessoas ou corporações das quais ele necessita como portadores dessas funções”. (2022, p. 180)

uma Massa pode se comportar de tal maneira que, vista de fora, não possa ser distinguida de uma Comunidade (STEIN, 2005, p. 462).¹⁹¹

E esse processo de contágio e manipulação de massas - sustentado por uma articulada rede de propaganda - sem dúvida, esteve amplamente presente na popularização da ideologia nazista e na justificação da crescente concentração de poder nas mãos de Adolf Hitler, desde sua ascensão ao poder em janeiro de 1932. Inclusive, foi com a intenção de conter a disseminação desse contágio psíquico - especialmente entre os fiéis cristãos - que Stein solicitou a Pio XI “que a Igreja de Cristo levantasse a sua voz para pôr fim a esse abuso do nome de Cristo” (STEIN, apud FERMÍN, 2003, p. 29-31).¹⁹²

A socióloga alemã, também vítima do Nazismo, Hannah Arendt, que dedicou boa parte de sua vida à compreensão do fenômeno do Totalitarismo na Alemanha Nazista e na Rússia Soviética, embora partindo de pressupostos diversos e atuando mais propriamente no campo da História e da Sociologia, chega a conclusões semelhantes às de Edith Stein. Em relação ao tema das massas, por exemplo, Arendt entende que o Totalitarismo só é possível mediante o seu apoio (Cf. ARENDT, 2013, P. 256). No entanto, enquanto Stein se preocupa com *o que é* uma Massa, Arendt está mais interessada em compreender *como* uma Massa se forma e atua. A esse respeito, ela afirma que:

Os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que, por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política. As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis. O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores (Ibidem, p. 258).

¹⁹¹ “Es evidente que una masa de individuos espirituales necesita una dirección por medio de la cual se le aporten (“se le sugieran”, en un tercer sentido) ideas directrices-, y necesita lo más posible a un líder que no pertenezca, él mismo, a la masa ni que se vea paralizado en su productividad espiritual por su pertenencia a la masa. Entre el individuo dirigente y la masa tiene que haber siempre un entendimiento recíproco, es decir, un vínculo de comunión. Cuando está dirigida por un liderazgo uniforme y consciente de un fin, una masa puede comportarse de tal modo, que desde el exterior no se pueda diferenciar de una comunidad”.

¹⁹² “que la Iglesia de Cristo alce su voz para poner fin a este abuso del nombre de Cristo”.

E, ainda sobre o modo “como” surge a Massa e sua relação com as mudanças empreendidas pela Modernidade, ela afirma:

A verdade é que as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe. A principal característica do homem da massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais (Ibidem, p. 263).

Na impossibilidade de levarmos a cabo neste trabalho a confrontação – também inédita e promissora – entre a Sociologia de Arendt e a Filosofia Política de Stein, queremos apenas destacar que também em um Regime Totalitário – conforme o compreendeu e explicou Arendt - com todo o seu “arsenal” de censura e propaganda ideológica, estaria presente alguma forma de reconhecimento do poder soberano do governante e, portanto, não se daria, ainda, a decadência do Estado.

Portanto, discordando em parte e completando os argumentos de Caballero Bono, nós entendemos que o Regime nazista, considerado criticamente a partir da Ontologia Social e Política steiniana, não deva ser considerado como a ausência de um Estado, mas, mais precisamente, como um Estado onticamente enfraquecido e ameaçado de decomposição, por diversos motivos. Primeiramente, pela possibilidade sempre presente de que o ciclo vicioso do *Contágio de Massas* seja rompido pela “tomada de consciência” dos indivíduos livres. Depois, pela ameaça de não reconhecimento da autoridade estatal do Regime, na medida em que este agiu reiteradamente contra o *ethos* da comunidade popular. E, por fim, pelas ameaças externas sempre presentes em função das ambições territoriais desmedidas de seu *Führer*.

Entretanto, o simples fato de agir na contramão da ética, por si próprio, não retira a estatalidade de um Estado, pois este é, ao mesmo tempo, intrinsecamente ligado e essencialmente independente dos valores éticos. De modo que um Estado injusto com aceitação popular – quiçá conquistada e mantida mediante à manipulação das informações e o contágio de massas - corresponde a uma das possibilidades trágicas – inúmeras vezes experimentadas historicamente – da configuração concreta de um Estado. Nas palavras de Stein, isto se dá quando um certo “espírito” (no sentido de *ethos* dominante) se apossa de um Estado, conduzindo-o na contramão do seu sentido ôntico:

Onde a política se distancia daquilo que o sentido do Estado prescreve - isto é, onde ela se compõe de atos pseudoestatais - fala meramente o

espírito que opera nos seus representantes. À medida que um espírito ganha influência sobre eles, também alguém de fora do Estado pode colocá-lo a seu serviço – e pode ser tanto Deus como Satã (Idem, 2022, p. 160).

É verdade que ela chega a afirmar, no contexto da análise da relação indivíduo-povo e indivíduo-Estado e considerando doutrina platônica das Formas de Estado, que no “despotismo se rompe o laço de comunidade entre governante e governados, cada um considera o outro como objeto, e seria até possível aproximar essa configuração a uma pura relação de [Sociedade] (Ibidem, p. 83), na qual, rompida qualquer forma de vínculo comunitário, se extinguiria – por motivos óbvios – a Comunidade Estatal. Embora, mesmo neste caso limite possa existir um modo de solidariedade entre súditos e soberanos, que os vincule em comunidade “nem por isso - segundo STEIN (2022, p. 83) - esta comunidade é estatal, já que não entra na forma de um Estado”. Portanto, está claro que em uma Tirania – no sentido concebido aqui por Stein – estaria efetivamente extinta a Comunidade Estatal. Todavia, não está igualmente claro que esta tenha sido a condição empírica do Regime Nacionalsocialista ao longo de todo o governo de Adolf Hitler. Tudo isso – vale ressaltar – se considerarmos o sentido técnico preciso de Tirania concebido por Stein (= um agrupamento social puramente societário), pois – no senso comum – ninguém hesitaria em qualificar o ditador o ditador alemão como um tirano.

Outrossim, a respeito da afirmação de BONO (2022, p. 262) de que a experiência do Regime nazista teria “alterado na prática o caráter subalterno que Edith Stein havia atribuído à comunidade popular, à nação, à raça e ao território”, entendemos que isso não pode ser confundido com a ideia de que a “essência do Estado” possa ser alterada. Pelo contrário – como explica o próprio professor BONO - significa que o Estado Nacionalsocialista “colocava em primeiro plano o que Stein havia considerado não-essencial e, portanto, secundário” (Ibidem, p. 29) e, justamente por esse motivo – porque foi configurado na contramão da essência do Estado – estava fadado à desagregação. O gatilho, entretanto, para a sua desintegração não foi dado pelas insatisfações internas em relação ao Regime Nazista, as quais eram muito hábil e violentamente reprimidas, mas pelas derrotas militares sofridas por Hitler, ironicamente, diante de outro regime – embora com sinais trocados - igualmente totalitário e antiético: o Regime comunista da União Soviética.

4.5 A CIÊNCIA DA CRUZ E O SENTIDO PARA A VIDA DIANTE O SOFRIMENTO

Diante do grande dilema do sofrimento injusto e inevitável, há pelo menos três tipos de reações possíveis: 1) a aceitação resignada e acomodada de quem desiste e “entrega os pontos”, rendendo-se diante do sofrimento; 2) a revolta de quem resiste bravamente, mas, na impossibilidade de mudar a realidade e fazer cessar o sofrimento, tomado pelo ódio, revolta-se e acaba combatendo o mal com as mesmas armas dos malvados; 3) e, por fim, a indignação pacífica de quem faz de tudo para evitar o sofrimento injusto, mas não logrando êxito, sofre com paciência, apoiando-se em um sentido para a vida que transcende o drama do momento presente e permite viver com esperança apesar do mal. Sem dúvida, a atitude de Edith Stein diante dos sofrimentos injustos impostos pela ideologia nacional-socialista foi a deste tipo de indignação pacífica e – poderíamos dizer – até misericordiosa, bem aos moldes das atitudes de Jesus de Nazaré, seu novo e grande Mestre, diante do sofrimento e morte na Cruz. Até aqui, procuramos descrever, a partir da interface com as Ciências Sociais e com a História, a atitude de resistência/indignação pacífica de Edith Stein. Todavia, para uma abordagem completa da resposta teórica e existencial da aluna de Husserl – e desde 1921 também discípula de Jesus – é preciso examinar ainda – agora num diálogo com a Teologia e a Psicologia – a sua peculiar assimilação da sabedoria da Cruz, que encheu sua vida de sentido e a sustentou com esperança até a oferta completa de sua vida, na morte cruel em uma câmara de gás em Auschwitz.

Curiosamente, foi em outro contexto de muito sofrimento, na Primeira Guerra Mundial, que Stein se aproximou da Fé Cristã, mediante o testemunho de amigos cristãos que foram capazes de enfrentar os sofrimentos com esperança, apoiados na sua fé em Jesus Cristo, especialmente o testemunho de Anne Reinach, esposa de seu professor Adolf Reinach, morto no *Front*, em novembro de 1917. Mas, antes disso, o próprio contato em Göttingen com pensadores que, além de grandes filósofos, eram também pessoas de fé, ajudou a jovem aluna de Filosofia, que desde os 14 anos decidiu abandonar a oração, a vencer seus preconceitos racionalistas:

Caíram assim as barreiras das concepções racionalistas dentro das quais eu havia crescido, e o universo da fé surgiu de repente diante de mim. Várias pessoas com quem eu convivía cotidianamente e por quem tinha admiração pertenciam a esse universo. Elas mereciam, sem dúvida nenhuma, que eu refletisse seriamente sobre ele. Naquele mo-

mento, eu ainda não tinha chegado ao ponto de estudar sistematicamente questões de fé. Ainda estava por demais absorta por outros temas para fazê-lo. Contentava-me em acolher em mim sem resistência os estímulos que vinham das pessoas à minha volta e fui por elas progressivamente transformada – quase sem perceber (STEIN, 2018, p. 195-196).

O passo definitivo, no entanto, de aderir à fé cristã pelo Batismo foi dado, a partir do contato com o testemunho de Santa Teresa de Jesus (1515-1582), a grande reformadora da Ordem Carmelita, muito provavelmente com a leitura de sua Autobiografia. Teresa Renata, sua primeira biógrafa, certamente com base no que ouvira pessoalmente de Stein, porque fora sua co-irmã em Colônia, descreve o encontro com Teresa de Jesus em certo tom hagiográfico:

Aconteceu, no entanto, que durante uma dessas visitas de férias, marido e mulher [Hedwig e Theodor Conrad-Martius] tiveram que sair. Antes da partida, a Sra. Conrad-Martius levou sua amiga até a estante de livros e disse-lhe para escolher um. Estavam todos à sua disposição. A própria Edith nos conta: “Peguei ao acaso e tirei um grande volume, que trazia o título “A Vida de Santa Teresa de Ávila, escrita por ela mesma”. Comecei a ler, fiquei imediatamente cativada e não parei até chegar ao fim. Ao fechar o livro, disse: “Essa é a verdade” (POSSELT, 2005, p. 64).¹⁹³

Na pena da própria Stein também encontramos referências – embora mais sucintas – igualmente contundentes sobre a importância de Teresa de Jesus em seu processo de conversão. No escrito autobiográfico *Como cheguei ao Carmelo de Colônia*, ela afirma: “O Carmelo era a minha meta já havia doze anos, desde o verão de 1921, quando caiu em minhas mãos o livro da Vida de nossa Santa Teresa e minha longa procura pela verdadeira fé chegou ao fim” (STEIN, 2018, p. 316). E, juntamente com Teresa, logo a jovem convertida terá conhecido a doutrina espiritual de São João da Cruz e, alimentada na fé por esses grandes mestres, vai crescendo na descoberta do Amor de Deus, revelado na Cruz de Jesus e também no desejo de amar a Deus e aos irmãos, carregando as “cruzes” de cada dia. Mais adiante, já no Carmelo de Echt na Holanda, para onde fora transferida em 1939, em função do acirramento da perse-

¹⁹³ It happened, however, that during one of these vacation-time visits both husband and wife had to go away. Before their departure Frau Conrad-Martius took her friend over to the book case and told her to take her pick. They were all at her disposal. Edith herself tells us: “I picked at random and took out a large volume. It bore the title The Life of St. Teresa of Avila, written by herself. I began to read, was at once captivated, and did not stop till I reached the end. As I closed the book, I said, That is the truth.”

guição nazista na Alemanha, Stein será convidada a escrever uma obra em comemoração aos 400 anos do nascimento do grande Místico espanhol. Após uma longa pesquisa, a Filósofa carmelitana cunha um novo termo - o qual aliás dará título à obra - para explicar a doutrina espiritual de São João da Cruz: a Ciência da Cruz (em alemão, *Kreuzeswissenschaft*). Conceito este ao qual recorreremos, para explicar a atitude espiritual da própria Stein diante dos sofrimentos, que lhe foram impostas na perseguição nazista. Ela o descreve da seguinte maneira:

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 (STEIN, 2014, p. 11-12, grifo nosso).

Eis o ensinamento precioso que a filósofa – já doutora em Fenomenologia – aprende na escola do cristianismo: uma Teologia ou Sabedoria da Cruz que frutifica na alma, dando-lhe características especiais, entre as quais está um modo de “amor à Cruz”, ou amor no sofrimento, que poderia soar bastante estranho a um ouvido ilustrado. Afinal de contas, como é possível alguém amar o sofrimento? E mais: essa atitude não seria – em vez de sabedoria a ser louvada - uma patologia, que requer tratamento médico?

A obra Ciência da Cruz – que aliás foi a última escrita por Stein e não passou por uma sua revisão final – não traz a resposta para esses questionamentos, pois fora concebida para leitores já familiarizados à fé cristã e à mística carmelitana e que, portanto, não se perguntariam o *porquê* fazer o caminho de São João da Cruz, mas, sim, *como* alcançar a graça de fazê-lo. Todavia, há um pequeno texto escrito logo após sua entrada no Carmelo intitulado *Amor pela Cruz*, no qual a Postulante recém-admitida ao Carmelo acena para a resposta aos nossos questionamentos. Aliás, ela própria levanta questionamentos semelhantes:

Sempre nos apresentaram a São João da Cruz como aquele que não queria para si nada mais do que sofrimento e desprezo. Perguntamos sobre a razão deste amor ao sofrimento. Seria apenas a memória amorosa do caminho doloroso de Nosso Senhor na terra, o impulso de

um coração afetuoso para estar humanamente mais próximo dele através de uma vida semelhante à sua? (STEIN, 2004, p. 622).¹⁹⁴

Aliás, considerar esses questionamentos à luz dos pressupostos teológicos, ao contrário do que superficialmente se poderia imaginar, não nos traz respostas rápidas e prontas, mas antes torna ainda mais grave e aguda a questão. Afinal de contas, se existe um Deus bom e todo Poderoso, como poderia permitir ou consentir no mal? E, nesse sentido, manter a ênfase no tema da Cruz de Cristo, não seria - além de pessimismo antropológico - também um “masoquismo teológico”? Especialmente se considerarmos que Jesus, conforme a profissão de fé cristã, ressuscitou e venceu a morte...

Stein entende que não. Não se trata de pessimismo, mas antes, de um realismo radical, pois, enquanto houver dor e sofrimento no mundo, será atual e necessário o tema da Cruz de Jesus. Ao contrário, é o discurso sobre Jesus ressuscitado sem a consideração de sua vida terrena, seus ensinamentos e sua morte cruel que constitui um engodo proselitista ou otimismo ingênuo. Outrossim, no mundo contemporâneo à Stein não faltavam sofrimentos a serem considerados. Certamente acenando discretamente para as injustiças do nazismo, ela própria afirma:

A visão do mundo em que vivemos, a necessidade, a miséria e o abismo da maldade humana servem para atenuar cada vez mais a alegria da vitória da luz. (...) A luta entre Cristo e o Anticristo ainda não foi resolvida. Nesta batalha os seguidores de Cristo têm seu lugar. E sua principal arma é a cruz (Ibidem, p. 623).¹⁹⁵

A recém-convertida compreendeu desde o princípio de sua caminhada cristã – não somente intelectual, mas também existencialmente – que na sua Cruz Jesus carregou “a corrupção da natureza humana com todas as suas consequências de pecado e sofrimento, com que a humanidade castigada é derrubada” (Ibidem, p. 623)¹⁹⁶. Todavia a Cruz não tem um fim em si mesma, mas está sempre orientada a “retirar do

¹⁹⁴ “Siempre se nos ha presentado a San Juan de la Cruz como aquel que no deseaba para sí más que el sufrimiento y el desprecio. Nosotros nos preguntamos por el motivo de este amor por el sufrimiento. ¿Se trata solamente del recuerdo amoroso de la vía dolorosa de nuestro Señor en la tierra, del ímpetu de un afectuoso corazón para estar humanamente más cercano a él a través de una vida que se asemeja a la suya?”

¹⁹⁵ La visión del mundo en que vivimos, la necesidad, la miseria y el abismo de la maldad humana sirven para atenuar siempre de nuevo el gozo de la victoria de la luz. (...) La lucha entre Cristo y el Anticristo todavía no se ha dirimido. En esta batalla los seguidores de Cristo tienen su puesto. Y su arma principal es la cruz.

¹⁹⁶ la corrupción de la naturaleza humana con todas sus consecuencias de pecado y sufrimiento, con las cuales la castigada humanidad está abatida

mundo este peso” (Ibidem, p. 623)¹⁹⁷. E os seguidores de Cristo devem, em uma expressão muito simples, “ajudá-lo a levar a Cruz” (Ibidem, p. 623). E, se o fizerem com autêntico amor, serão capazes de levá-la com alegria:

Ajudar Cristo a carregar a cruz proporciona uma alegria forte e pura, e aqueles que podem e devem - os construtores do Reino de Deus - são os autênticos filhos de Deus. Portanto, a preferência pelo caminho da cruz não significa nenhuma rejeição ao fato de a Sexta-feira Santa já ter passado e a obra da redenção estar consumada. (...) Sofrer e ser feliz no sofrimento, estar na terra, percorrer os caminhos sujos e duros desta terra e ainda reinar com Cristo à direita do Pai; com os filhos deste mundo rindo e chorando, e com os coros de anjos cantando ininterruptamente louvores a Deus: esta é a vida do cristão até o dia em que irromper a aurora da eternidade (Idem, 2004, p. 624-625).¹⁹⁸

Tudo isso não se confunde com qualquer espécie de masoquismo ou prazer no sofrimento, o que é universalmente reconhecido como patologia (inclusive com uma tipificação na CID¹⁹⁹, quando ligado a questões de sexualidade: F65.5)²⁰⁰; não se trata – numa reta interpretação da tradição cristã e carmelitana – de alegria, satisfação ou prazer *pelo* sofrimento, mas de alegria *no* sofrimento por Amor. Pois não é toda a cruz que vale a pena ser carregada – nos responderia Stein – mas apenas a Cruz de Cristo, ou seja, o sofrimento por Amor. E, tudo isso porque com a sua Ressurreição Jesus Cristo venceu o pecado e a morte, e abriu para aqueles que o seguem um caminho

¹⁹⁷ Sustraer del mundo esa carga

¹⁹⁸ “Ayudar a Cristo a llevar la cruz proporciona una alegría fuerte y pura, y aquellos que puedan y deban, los constructores del Reino de Dios, son los auténticos hijos de Dios. De ahí que la preferencia por el camino de la cruz no signifique ninguna repugnancia ante el hecho de que el Viernes Santo ya haya pasado y la obra de redención haya sido consumada. (...) Sufrir y ser felices en el sufrimiento, estar en la tierra, recorrer los sucios y ásperos caminos de esta tierra y con todo reinar con Cristo a la derecha del Padre; con los hijos de este mundo reír y llorar, y con los coros de los ángeles cantar ininterrumpidamente alabanzas a Dios: esta es la vida del cristiano hasta el día en que rompa el alba de la eternidad”.

¹⁹⁹ CID é, em português, a sigla referente à *Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde*; em inglês International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems – ICD. A qual fornece códigos relativos à classificação de doenças e de uma grande variedade de sinais, sintomas, aspectos anormais, queixas, circunstâncias sociais e causas externas para ferimentos ou doenças.

²⁰⁰ STEIN (2004, p. 624) o afirma explicitamente: “Pois a natureza humana [por si própria] foge do sofrimento. A busca do sofrimento como satisfação perversa na dor é algo muito diferente da vontade de sofrer por expiação. Não se trata de uma aspiração espiritual, mas de um desejo sensível, nada não melhor do que as outras paixões, antes muito pior, pois é contrário à natureza”. Em espanhol: “Pues, la naturaleza humana huye del sufrimiento. Y la búsqueda del sufrimiento como satisfacción perversa por el dolor es algo muy distinto de la voluntad de sufrir por expiación”. No se trata de una aspiración espiritual, sino de un deseo sensible y no mejor que las otras pasiones, sino mucho peor por ir contra natura”.

que conduz - na expressão emprestada de São João da Cruz - à “Chama Viva do Amor Divino”, ou à “Glória da Ressurreição” (cf. STEIN, 2008, p. 154ss.)

Antes que toda essa reflexão em interface com a Mística e a Teologia pareçam distantes e desprovidas de rigor científico, podemos observar que a mesma experiência de sentido e esperança diante do sofrimento pode ser também descrita em linguagem estritamente psicológica. Viktor E. Frankl, o grande médico e psicólogo, fundador da Logoterapia, que também experimentou na própria pele os horrores do Nazismo, afirma:

Ouso dizer que nada no mundo contribui tão efetivamente para a sobrevivência, mesmo nas piores condições, como saber que a vida da gente tem um sentido. Há muita sabedoria nas palavras de Nietzsche: "Quem tem por que viver suporta quase todo como." Nestas palavras eu vejo um lema válido para qualquer psicoterapia. Nos campos de concentração nazistas poder-se-ia ter testemunhado que aqueles que sabiam que havia uma tarefa esperando por eles, tinham as maiores chances de sobreviver. Outros autores de livros sobre campos de concentração chegaram à mesma conclusão assim como investigações psiquiátricas sobre acampamentos com prisioneiros de guerra no Japão, Coreia do Norte e Vietnã do Norte (FRANKL, 2009, p. 129).

Stein está convencida – e Frankl também admite esta possibilidade (cf. FRANKL, 2007) embora não trate usualmente a questão em termos teológicos – que o *porquê* estabelecido pelo evento Cristo pode preencher a vida humana de sentido e dar-lhe condições para enfrentar todos os tipos de *como*. Para o fundador da Logoterapia, há no ser humano um núcleo interior de liberdade (cf. Idem, 2009, p. 88; 154) que escapa a qualquer condicionamento exterior e interior e, a partir do qual, pode-se agir livremente, mesmo nas condições mais dolorosas, como as de um campo de concentração:

A experiência da vida no campo de concentração mostrou-me que a pessoa pode muito bem agir "fora do esquema". Haveria suficientes exemplos, muitos deles heroicos, que demonstraram ser possível superar a apatia e reprimir a irritação; e continua existindo, portanto, um resquício de liberdade do espírito humano, de atitude livre do eu frente ao meio ambiente, mesmo nessa situação de coação aparentemente absoluta, tanto exterior como interior. Quem dos que passaram pelo campo de concentração não saberia falar daquelas figuras humanas que caminhavam pela área de formatura dos prisioneiros, ou de barracão em barracão, dando aqui uma palavra de carinho, entregando ali a última lasca de pão? *E mesmo que tenham sido poucos, não deixam de constituir prova de que no campo de concentração se pode privar a pessoa de tudo, menos da liberdade última de assumir uma atitude alternativa frente às condições dadas.* E havia outra alternativa! A cada dia, a cada hora no campo de concentração havia milhares de oportunidades de concretizar esta decisão interior, uma decisão da pessoa contra ou

a favor da sujeição aos poderes do ambiente que ameaçavam privá-la daquilo que é a sua característica mais intrínseca - sua liberdade - e que a induzem, com a renúncia à liberdade e à dignidade, a virar mero juguete e objeto das condições externas, deixando-se por elas cunhar um prisioneiro "típico" do campo de concentração (Ibidem, p. 88).

Os poucos testemunhos que possuímos sobre a breve estadia de Edith Stein no campo de concentração de Auschwitz nos dão o direito de incluí-la na lista dessas personalidades heroicas apontadas por Frankl. O testemunho dado por Julius Marken e recolhido por Teresa Renata, por exemplo, é bastante eloquente:

Entre as prisioneiras trazidas no dia 5 de agosto, Ir. Benedita destacou-se pela grande calma e compostura. A angústia no quartel e a agitação causada pelos recém-chegados eram indescritíveis. Ir. Benedita era como um anjo, andando entre as mulheres, confortando-as, ajudando-as e acalmando-as. Muitas das mães estavam à beira da loucura: não se preocuparam com seus filhos o dia inteiro, mas ficaram sentadas meditando em um desespero mudo. Ir. Benedita cuidava das crianças pequenas, dava banho, penteava e cuidava da sua alimentação e de outras necessidades. Durante toda a sua estadia ali, ela esteve tão ocupada lavando e limpando com terna caridade, que todos ficaram admirados (POSSELT, 2005, p. 188-189).²⁰¹

Em seu Epistolário, no curso de todas as contrariedades que Stein enfrentou, em função da perseguição nazista, transparece, ao mesmo tempo, uma grande lucidez diante da situação política catastrófica de seu país²⁰², uma preocupação amorosa com as pessoas que era possível ajudar concretamente²⁰³ e uma grande confiança na Providência Divina, que conduz a sua história pessoal justamente nos momentos de maior sofrimento:

Na questão da minha estabilidade²⁰⁴ eu não gostaria de fazer mais nada. Coloco tudo em suas mãos e deixo a Vossa Reverência consultar as

²⁰¹ "Among the prisoners who were brought in on 5 August, Sr. Benedicta stood out on account of her great calmness and composure. The distress in the barracks, and the stir caused by the new arrivals, was indescribable. Sr. Benedicta was just like an angel, going around among the women, comforting them, helping them and calming them. Many of the mothers were near to distraction; they had not bothered about their children the whole day long, but just sat brooding in dumb despair. Sr. Benedicta took care of the little children, washed them and combed them, looked after their feeding and their other needs. During the whole of her stay there, she was so busy washing and cleaning as acts of lovingkindness that everyone was astonished".

²⁰² Cf. STEIN, 2002b, p. 1011-1013 (Ct 351); 1353-1354 (Ct 630) e STEIN apud FERMÍN, 2003, p. 29-31 (Carta a Pio XI).

²⁰³ Cf. STEIN, 2002b, p. 1271 (Ct 555); p. 1297-1298 (Ct 580); p. 1320 (Ct 601); p. 1328-1329 (Ct 608); p. 1333-1334 (Ct. 613).

²⁰⁴ A expressão "estabilidade" aqui se refere ao compromisso que um monge ou monja faz de residir no mesmo Mosteiro por toda a sua vida. Na Ordem Carmelita, este compromisso não era estabelecido por um voto religioso específico, mas sim na Ordem Beneditina, com a qual

irmãs, o Padre Provincial ou o Bispo, para tomar uma decisão. Estou feliz com tudo. *Uma scientia crucis só pode ser adquirida se a cruz for experimentada em profundidade.* Eu estava convencida disso desde o primeiro momento, e do coração exclamei: *Ave Crux, spes unica!* (STEIN, 2002b, p. 1383, grifo nosso).²⁰⁵

Tudo indica que a filósofa carmelita tenha encontrado na mística da Cruz e na oportunidade de oferecer a sua vida com Cristo em favor do povo judeu o sentido mais profundo de sua vocação pessoal. Portanto, o seu ingresso no Carmelo - longe de qualquer escapismo - é expressão radical de resistência indignada diante do mal. Como autêntica seguidora de Jesus, ela resiste suportando o sofrimento com amor e paciência. E essa *resistência amorosa* é sempre fecunda em perspectiva transcendente, pois – na linha da teologia paulina do Corpo místico de Cristo (cf. Cl 1,24)²⁰⁶ - “o sofrimento suportado em união com o Senhor é o seu sofrimento, inserido na grande obra da redenção e, portanto, fecundo”. (Ibidem, p. 998).²⁰⁷

Entretanto, essa possibilidade de um “sofrimento gozoso” - impossível de ser compreendida plenamente numa perspectiva apenas imanente – não é, por esse motivo, assunto acessível somente as pessoas religiosas, mas a qualquer pensador que reflita, a partir de uma perspectiva antropológica mais ampla, aberta à possibilidade de transcendência. Nessa linha, Viktor Frankl, em um tom tão ousado como o de Stein

Stein tinha grande familiaridade. Contexto este que era bem compreendido pela pessoa a quem foi endereçada a carta, Antonia Engelmann, sua Madre Superiora.

²⁰⁵ “En la cuestión de mi estabilidad no quisiera hacer ya nada más. Lo pongo todo en sus manos, y dejo a Vuestra Reverencia el consultar a las hermanas, al Padre Provincial o al señor obispo, para tomar una decisión. Estoy contenta con todo. Una scientia crucis sólo se puede adquirir si se llega a experimentar a fondo la cruz. De esto estaba convencida desde el primer momento, y de corazón he dicho: ¡Ave Crux, spes única!”

²⁰⁶ “Agora eu me regozijo nos meus sofrimentos por vós, e completo, na minha carne, que falta das tribulações de Cristo pelo seu Corpo, que é a Igreja” (BÍBLIA, 1980). Sem dúvida, a compreensão do apóstolo Paulo da Igreja cristã como Corpo Místico, cuja cabeça é Cristo, em favor da qual um apóstolo/missionário deve oferecer a vida e sofrer, se necessário, por amor, foi determinante para a formação da noção teológica da possibilidade de um sofrimento redentor, porque unido ao sofrimento do Redentor. Noção está que está à base de toda Teologia da Cruz e, portanto, da Ciência da Cruz steiniana.

²⁰⁷ “Existe una vocación al sufrimiento con Cristo y, a través de eso, a colaborar en su obra redentora. Si estamos unidos al Señor, somos miembros del cuerpo místico de Cristo; Cristo continúa viviendo en sus miembros y sufre en ellos; y el sufrimiento soportado en unión con el Señor es su sufrimiento, insertado en la gran obra de la redención y, por eso, fructífero. Este es un pensamiento fundamental de toda vida religiosa, pero especialmente de la vida del Carmelo: interceder por los pecadores a través del sufrimiento voluntario y gozoso, colaborando de este modo a la redención de la humanidad”.

e João da Cruz, afirma que o “sofrimento de certo modo deixa de ser sofrimento no instante em que encontra um sentido, como o sentido de um sacrifício” (FRANKL, 2008, p. 137). E essa é a possibilidade suprema da liberdade humana: diante do sofrimento inevitável, escolher sofrer com sentido – em linguagem cristã – sofrer com amor e por amor, pois “a liberdade interior (*geistig*) do ser humano, a qual não se lhe pode tirar, permite-lhe até o último suspiro configurar a sua vida de modo que tenha sentido” (Ibidem, p. 89).

Por fim, é preciso ainda destacar – e esta é, a nosso juízo, a grande novidade da interpretação steiniana de João da Cruz – que aquele movimento de autoesvaziamento (*kenosis*, cf. Fl 2,5-11) e sacrifício característico do amor cristão está presente no próprio ato de fé, antes mesmo que o fiel enfrente qualquer tipo de sofrimento interno ou externo. Interpretando a imagem da “noite escura” a partir do Mistério Pascal, ela afirma que “o caminho da fé percorre a noite escura e é, ao mesmo tempo, o caminho da cruz” (STEIN, 2002a, p. 75), na medida em que se trata da fé em um Deus-Mistério, que nunca se deixa captar plenamente pela razão humana:

Acolhendo pela fé o testemunho de Deus, adquirimos conhecimentos sem chegar a compreendê-los plenamente. Com efeito, não podemos aceitar as verdades da fé como evidentes, como verdades necessárias da razão ou, mais ainda, como fatos da percepção sensorial; e tampouco podemos deduzi-las de verdades imediatamente evidentes segundo as leis da lógica (Idem, 2007, p. 638).²⁰⁸

A fé é, segundo a filósofa discípula de São João da Cruz, “a escuridão que leva a Deus” (Idem, 2002a, p. 63). Ela comunica ao entendimento um conhecimento certo, porém obscuro, pois “mostra Deus como luz inacessível, ser inconcebível e infinito, que está acima de toda a capacidade natural e, por isso mesmo, a Fé reduz a razão ao nada, levando-a a reconhecer sua incapacidade diante da grandeza de Deus” (Ibidem, p. 59). Todavia esse caminho, que sempre passa pela Cruz, nunca termina na Cruz, mas é o caminho que conduz à Glória da Ressurreição, à Chama Viva do amor divino (cf. Ibidem, p. 154ss. §3: A Glória da Ressurreição). Sintetizando tudo o que refletimos até aqui, Stein afirma que “a Fé é o caminho que, pela noite, leva à união

²⁰⁸ “Aceptando la fe según el testimonio de Dios, adquirimos conocimientos sin comprenderlos; no podemos aceptar las verdades de la fe como evidentes, como verdades necesarias de la razón o como hechos de la percepción de los sentidos: no podemos tampoco deducirlas de verdades inmediatamente evidentes según las leyes lógicas”.

com Deus. Por isso, nela se realiza o doloroso renascimento do espírito, a transformação de sua existência natural em sobrenatural” (Ibidem, p. 95). E quem já percorreu essa jornada interior de autoesvaziamento que conduz, por intermédio da Cruz, à Glória não terá dificuldade para, externamente, também enfrentar sofrimentos e perseguições. Quem descobre na Cruz do Ressuscitado este sentido supremo e transcendente pode permanecer firme, mesmo diante dos sofrimentos mais injustos e atrozes; e não perder a paz mesmo no “inferno” de um campo de concentração nazista. E essa nos parece ter sido - conforme os testemunhos históricos que nos foram transmitidos - a experiência de Edith Stein.

5 CONCLUSÃO

No percurso da presente investigação filosófica, nós buscamos compreender o que poderia ser chamado de Filosofia Política de Edith Stein. Trata-se – e nós o vislumbrávamos desde o princípio – de uma tarefa, ao mesmo tempo, desafiadora e promissora. Desafiadora, por se tratar de uma filósofa ainda pouco conhecida no mundo acadêmico e sua Filosofia Política, um tema ainda menos conhecido e pesquisado. Mas também uma tarefa promissora, porque, dada a qualidade das reflexões steinianas mais conhecidas sobre Psicologia e Espiritualidade, esperávamos – e não nos frustramos - encontrar em seu pensamento as bases de uma Filosofia Política, em chave fenomenológica e, portanto, livre dos horizontes estreitos de uma abordagem Psicologista ou Empirista, que marcou intensamente – de modo consciente ou não – a investigação científica como um todo e, conseqüentemente, também a Filosofia Política dos séculos XIX e XX.

Na carência de trabalhos científicos sobre os temas que nos interessavam e diante do processo lento da formação de uma certa tradição na interpretação da Filosofia steiniana, nós fomos – felizmente – forçados a nos debruçar sobre os próprios textos dos seus tratados, conferências, epistolário e sobre textos autobiográficos no intuito de encontrar, nos textos da própria autora, as referências corretas para a sua interpretação. Portanto, o resultado final de nossa pesquisa é uma interpretação da Filosofia de Edith Stein, a partir dela mesma, além – é claro - das referências indispensáveis a Edmund Husserl, Max Scheler e Adolf Reinach. Ao final, aventuramo-nos a estabelecer um diálogo crítico com a Sociologia e a Psicologia, para investigar também os temas de Filosofia Política presentes na etapa madura de seu pensamento.

Em relação à primeira etapa de produção científica da jovem e já destacada aluna de Husserl, Scheler e Reinach, encontramos uma linha de reflexão muito coerente e bem definida, uma espécie de *Trilogia Fenomenológica*, que parte de sua tese de doutorado sobre o *Problema da Empatia* e, passando pelas Investigações sobre a *Causalidade Psíquica* e sobre a relação *Indivíduo e Comunidade*, culmina em sua *Investigação sobre o Estado*. Ou seja, encontramos uma reflexão filosófica que parte do EU (ponto de partida unívoco da Filosofia Moderna) ao outro EU, mediante a análise de um tipo de vivência *sui generis*, por meio do qual se faz a experiência do que é experienciado por outrem: a *Einfühlung* ou Empatia. Depois, é investigada, em duas

etapas, a passagem do EU ao NÓS, mediante a consideração do problema da Causalidade Psíquica e, principalmente, pelo estudo da relação Indivíduo e Comunidade. E, por fim, na sua obra mais significativa para a Filosofia Política – *Um estudo sobre o Estado* – é analisado um tipo específico e relevante de comunidade: a comunidade Estatal, dando forma assim – na linha das Ontologias Regionais de Husserl (cf. 2014, p. 44-46; 156; 328-329) - à primeira versão de uma Ontologia Social e Política em chave fenomenológica.

O grande valor desta sua Ontologia reside justamente no caminho detalhado e demorado que ela percorre, partindo do EU próprio, passando pelo outro EU, até chegar ao tipo específico de comunidade, que constitui a Comunidade Estatal. Com o rigor científico que aprendera do fundador da Fenomenologia, Stein nunca dá algo por pressuposto, mas antes, suspendendo o juízo e abandonando concepções preconcebidas, aprofunda e investiga a fundo (até a essência) cada questão. Esse labor filosófico é de fundamental importância para a construção de Filosofia Política coerente com a constituição do ser humano e com as possibilidades essenciais de agrupamento social.

Na segunda etapa de sua vida, após a conversão à fé cristã católica, a pesquisa filosófica é, num primeiro momento, adiada em função de outras prioridades e, depois, catalisada por demandas profissionais e vocacionais específicas, como temas pedagógicos, sobre a vocação da mulher na sociedade e, por fim, no Carmelo, também temas de Mística e Espiritualidade. Entretanto, as linhas mestras colocadas em sua Trilogia Fenomenológica, jamais serão abandonadas, mas antes, retomadas a partir de um horizonte metafísico mais amplo e mediante uma concentração antropológica mais destacada. Prova disso é que o conteúdo do VIII capítulo de *A estrutura da pessoa humana*, intitulado o *Ser social da Pessoa, escrito em 1932*, está em pleno acordo com a Ontologia Social e Política de *Beiträge e Über den Staat*. Entretanto possui uma ênfase antropológica muito mais destacada, conforme se pode apreender do próprio título desta obra. E mantém – conforme investigamos no Capítulo 2, aquela tensão necessária entre indivíduo e comunidade, pois:

Enquanto não investigarmos em que medida a estrutura da pessoa humana individual é determinada por seu ser social, não a teremos compreendido. Mas, além de sua importância intrínseca, esse tema tem também grande relevância especialmente em nossos dias. De fato, hoje assistimos de muitas formas a uma tendência a considerar que o homem é determinado exclusivamente por sua condição de membro de

um todo social, bem como, a negar sua personalidade individual (STEIN, 2003, p. 714).²⁰⁹

Nesse sentido, o modo peculiar por meio do qual Edith Stein resiste ao Nacional socialismo ganha um sabor profético, quando ela – além de se recusar a fugir, vingarse ou apenas lamentar – ousa resistir à dinâmica de massificação, refletindo criticamente e fazendo o que está ao seu alcance para denunciar as injustiças afligidas ao seu povo. E, desta forma, o interesse antropológico, que marcou toda a sua pesquisa científica desde *Einführung*, revela-se também como modo privilegiado de “resistência intelectual” ao totalitarismo (cf. BRENNER, 2005, p. 15), na medida em que se trata de resistência ao perigoso processo de massificação da população.

Como sabemos (cf. SBERGA, 136-144; RUS, 2015, p. 37-50), uma das grandes marcas da pedagogia steiniana é a busca de esclarecimento a respeito da ideia de ser humano e de mundo que está subjacente ao labor educativo:

Todo trabalho educativo, que busca formar o ser humano vai acompanhado de uma certa concepção do homem, de qual é a sua posição no mundo, sua missão na vida, e quais são as possibilidades práticas oferecidas para tratar e formar o homem. E a teoria da formação do homem, que chamamos de Pedagogia, é a parte orgânica de uma imagem global do mundo, ou seja, de uma Metafísica. A ideia de homem faz parte dessa imagem global, à qual a Pedagogia está mais imediatamente ligada. Todavia, é perfeitamente possível que alguém se engaje no trabalho educativo sem ter uma Metafísica sistematicamente elaborada e uma ideia ampliada e desenvolvida de homem. Entretanto, alguma concepção do mundo e do homem deve sustentar sua ação, e disso será possível deduzir a que ideia ele responde. Além disso, é possível que as teorias pedagógicas estejam inseridas em contextos metafísicos, dos quais os representantes dessas teorias, e talvez até mesmo seus autores, não tenham uma percepção clara (STEIN, 2003, p. 562).²¹⁰

²⁰⁹ “en tanto no investiguemos en qué medida está determinada por su ser social, no habremos comprendido la estructura de la persona humana individual. Pero además de su importancia intrínseca, esta cuestión posee una gran relevancia precisamente en nuestros días. En efecto, hoy asistimos en muchos órdenes a una tendencia a considerar que el hombre está determinado exclusivamente por su condición de miembro de un todo social, así como a negar su personalidad individual”.

²¹⁰ “Toda labor educativa que trate de formar hombres va acompañada de una determinada concepción del hombre, de cuáles son su posición en el mundo y su misión en la vida, y de qué posibilidades prácticas se ofrecen de tratar y formar al hombre. La teoría de la formación de hombres que denominamos pedagogía es parte orgánica de una imagen global del mundo, es decir, de una metafísica. La idea del hombre es la parte de esa imagen global a la que la pedagogía se encuentra vinculada de modo más inmediato. Pero es perfectamente posible que alguien se entregue a una labor educativa sin disponer de una metafísica elaborada sistemáticamente y de una idea del hombre amplia y desarrollada. Ahora bien, alguna concepción del mundo y del hombre ha de subyacer a su actuación, y de ésta se podrá deducir a qué

Este mesmo princípio é válido – *mutatis mutandis* – também para a Sociologia, pois o labor político igualmente pressupõe uma ideia de homem, de sociedade e de mundo, subjacente ao esforço de construção da Comunidade Política. Entretanto, a tarefa indispensável de esclarecer esses pressupostos não compete à própria Sociologia, como não compete à Pedagogia. Antes, é a tarefa própria de outra ciência, a Filosofia, a qual – conforme Stein aprendeu de Husserl (cf. 2014, p. 73-82) – não admite pressupostos acriticamente, mas suspendendo o juízo e colocando entre parênteses a existência fática do mundo, quer apreender a essência dos fenômenos em sua doação originária.

Portanto, resumindo, podemos afirmar que, conforme a sua própria essência, a Ciência Política pressupõe uma Ontologia Social e Política, a qual pressupõe uma Antropologia, que, por sua vez, pressupõe uma Metafísica. Investigar e esclarecer esses pressupostos – como já afirmamos – é tarefa da Filosofia e foi nesta tarefa que Edith Stein trabalhou ao longo de toda a sua vida, com ênfases e métodos diversificados em cada momento, mas tendo sempre presente diante de sua “mirada fenomenológica” o mesmo fenômeno/mistério de homem e de mundo. Sua Ontologia Social e Política - como toda Metafísica ou Filosofia Pura - revela-se, desta forma, ao mesmo tempo, essencial e “inútil”. Essencial, porque um labor político responsável deve buscar o esclarecimento a respeito da sua ideia de mundo e de ser humano. Inútil, pois o esforço de fundamentação filosófica opera em um tal grau de abstração que não é possível extrair apressadamente daí aplicações práticas ou respostas prontas. Todavia é somente por meio desse esforço que se pode postular de modo consequente uma Sociologia ou Ciência Política. Afirmar o contrário, seria, na melhor das hipóteses, ingenuidade filosófica e, na pior, manipulação ideológica.

idea responde. Es asimismo posible que las teorías pedagógicas se hallen insertas en contextos metafísicos de los cuales los representantes de esas teorías, y quizá incluso sus autores, no tengan una clara percepción”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS E ARTIGOS DE EDITH STEIN

- STEIN, Edith. **A Ciência da Cruz**. São Paulo: Loyola, 2002a.
- _____. **Acto y Potencia**: Estudios sobre una filosofía del ser. In _____. **Obras completas III**: Escritos filosóficos, etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936. Burgos: Monte Carmelo, 2007.
- _____. **An Investigation Concerning the State**. Washington D. C.: ICS Publications, 2006b. Edição do Kindle.
- _____. **Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften**. Freiburg: Herder, 2010.
- _____. **Contribuciones a la fundamentación filosófica de la Psicología y de las Ciencias del espíritu**. In _____. **Obras completas II**: Escritos filosóficos, etapa fenomenológica. Burgos: Monte Carmelo, 2005a.
- _____. **Eine Untersuchung über den Staat**. Freiburg: Herder, 2006.
- _____. **Obras completas I**: Escritos autobiográficos y cartas. Burgos: Monte Carmelo, 2002b.
- _____. **Obras completas IV**: Escritos antropológicos y pedagógicos. Burgos: Monte Carmelo, 2003.
- _____. **Obras completas V**: Escritos espirituales. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- _____. **Ser finito y Ser eterno**. In _____. **Obras completas III**: Escritos filosóficos, etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936. Burgos: Monte Carmelo, 2007.
- _____. **Sobre el problema de la empatía**. Madri: Editorial Trotta, 2004.
- _____. **Uma investigação sobre o Estado**. São Paulo: Paulus, 2022.
- _____. **Una investigación sobre el Estado**. In _____. **Obras completas II**: Escritos filosóficos, etapa fenomenológica. Burgos: Monte Carmelo, 2005b.
- _____. **Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos**. São Paulo: Paulus, 2018.
- _____. **Zum Problem der Einfühlung**. Disponível em: <https://www.karmelitinnen-koeln.de/edith-stein-archiv-kk/gesamtausgabe>. Acesso em 07/01/2021.

OBRAS E ARTIGOS SOBRE EDITH STEIN E FENOMENOLOGIA

- ALFIERI, Francesco. **A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein**: a questão da individualidade. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- _____. **Pessoa humana e singularidade em Edith Stein**: uma nova fundação da antropologia filosófica. São Paulo: Perspectiva, 2014.

AUCANTE, Vicent. **Lo statuto paradossale dela filiaazione in Edith Stein**: Popolo Eletto, Razza, Nazione. In. BELLO, A.; CHENAUX, P. (org.) **Edith Stein e il Nazismo**. Roma: Città Nuova, 2005.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**: antisemitismo, imperialista e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

BASEHEART, Mary Catherine. **Person in the World**: Introduction to the Philosophy of Edith Stein. Netherlands: Springer, 2010.

BARROS, Mônica Vasques Monteiro. Edith Stein e o Direito. *Revista Ética e Filosofia Política*. Juiz de Fora, n. XX, v. II, p. 116-134, dez. 2017.

BELLO, Angela Ales. **Fenomenologia e Ciência Humanas**. Bauru: EDUSC, 2004.

_____. **Edith Stein: a paixão pela verdade**. Curitiba: Juruá, 2014.

_____. **Edith Stein o dell'armonia**: Esistenza, Pensiero, Fede. Roma: Studium, 2009.

_____. Fenomenologia e ciências humanas: implicações éticas. **Memorandum**, Belo Horizonte, v. 11, p. 28-34, 2006.

_____. **O sentido das coisas**: por um realismo fenomenológico. São Paulo: Paulus, 2019.

_____. **Pessoa e Comunidade: comentários Psicologia e Ciências do Espírito**. Belo Horizonte: Artesã, 2015.

BONO, José Luis Caballero. Consideraciones y preguntas en torno al concepto de empatía en Edith Stein. **Aporia**, Santiago, v. 3, p. 15-28, 2012.

_____. **Edith Stein (1891-1942)**. Madrid: Ediciones del Orto, 2001.

_____. Sentido y alcance de la empatía en Edith Stein. **Burguense**, Burgos, v. 43, n. 2, p. 395-410, 2002.

BRENNER, Rachel Feldhay. **Resistencia ante el Holocausto**: Edith Stein, Simone Weil, Ana Frank y Ety Hillesum. Madri: Narcea, 2005.

BURNS, Timothy. **From I to You to We**: Empathy and Community in Edith Stein's Phenomenology. In MORAN Dermot; MAGRÌ, Elisa (eds.), **Empathy, Sociality, and Personhood**: Essays on Edith Stein's Phenomenological Investigations. Verlag: Springer, 2017.

CADENA, Nathalie Barbosa. **Scheler, os valores, o sentimento e a simpatia**. *Ética e Filosofia Política*, v. 2, p. 76, 2013. Disponível em: https://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/16_2_cadena.pdf

CALCAGNO, Antonio. Edith Stein's Philosophy of Community in Her Early Work and in Her Later Finite and Eternal Being: Martin Heidegger's Impact. **Philosophy and Theology**, v. 23, n. 2, p. 231-254, 2011.

_____. **Lived Experience from out the inside out**: social and political. philosophy in Edith Stein. Pittsburg: Duquesne University Press, 2014.

_____. **The philosophy of Edith Stein**. Pittsburg: Duquesne University Press, 2007.

_____. Persona Política: Unity and difference in Edith Stein's Political Philosophy. **International Philosophical Quaterly**. Leuven, v. XXXVII, n. 146, p. 203-215, jun., 1997.

CALCAGNO, Antonio (org). **Edith Stein: Women, Social- Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History: New Approaches and Applications**. Cham: Springer, 2016.

CARDOSO, Carolina R. D.; MASSIMI, Marina. Contribuições de Edith Stein para a Fundamentação Filosófica da Psicologia Científica. **Psicologia em Pesquisa**, Juiz de Fora, v. 7(2) p. 188-199, jul.- dez. 2013

COELHO JÚNIOR, A.G; MAHFOUD, Miguel. A relação pessoa-comunidade na obra de Edith Stein. **Memorandum**, Belo Horizonte, v. 11, p. 8-27. 2006.

CRESPO, Mariano. Aspectos fundamentales del método de Edith Stein. **Teología y Vida, Santiago (Chile)**, v. LI, 59-78, 2010.

DE VECCHI, Francesca. Edith Stein's Social Ontology of the State, the Law and Social Acts: An Eidetic Approach. **Studia phaenomenologica**. Romênia, v. XV, n. 15, p. 303-330, 2015.

FELDES, Joachim. **A yet hidden story: Edith Stein and the Bergzabern Circle**. Disponível em https://www.academia.edu/19126362/A_Yet_Hidden_Story_Edith_Stein_and_the_Bergzabern_Circle_2011_. Acesso em 03 ago. 2022

_____. The Bergzabern Circle: Toward a More Comprehensive View of Edith Stein. In: CALCAGNO, Antonio (org). **Edith Stein: Women, Social- Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History: New Approaches and Applications**. Cham: Springer, 2016. p. 239-252.

FONTES, André R. C. A Fenomenologia do Direito de Edith Stein. **Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito**, Rio de Janeiro, v.3, n.1, p. 27-44, abr./set.2010

GANGALE, Lucia. **Lo Stato e la Sovranità Statale in Edith Stein**. Lecce: Libellula, 2019. Edição digital Kindle.

GERL-FALKONITZ, Hanna-Barbara. A história cultural alemã nas décadas de 1910-1930: o contexto de Edith Stein. **Teologia em Questão**, Taubaté, v. 30, p. 15-49, 2006/2.

GIBU, Ricardo. La empatía como problema de constitución en la obra filosófica de Edith Stein. **La Lámpara de Diogenes**, vol. 8-9, p. 43-56, 2004.

GIRARDELLO. **Edith Stein: In grande pace varcai la soglia**. Roma, Edizioni OCD, 2011.

GOTTO, Tommy A.; MORAES, Max A. B. A concepção de fenomenologia para Edith Stein. **Revista Filosófica São Boaventura**, v. 10, n. 2, p. 51-66, 2016.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas: uma introdução à fenomenologia**. São Paulo: Edipro, 2019.

_____. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (libro segundo)**: Investigaciones fenomenológicas sobre la Constitución. México-DF: Fondo de Cultura Económica, 2005.

_____. **Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma Filosofia fenomenológica**. São Paulo: Ideias e letras, 2014.

_____. **Investigações lógicas: Prolegômenos à lógica pura**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. **Investigações lógicas:** Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do conhecimento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

JANI, Anna. Individuality and Community: Construction of Sociality in Edith Stein's Early Phenomenology. **Philobiblon**, Cluj-Napoca (Romania), v. XX, n. 1, p. 19-32, 2015.

LA CADENA, Nathalie B. A importância da intersubjetividade para Husserl. **Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito**, Rio de Janeiro, v.8, n.1, p.47-63, abr./set.2015.

_____. The constitution of objectivities in consciousness in Ideas I and Ideas II. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 31, n. 53, p. 503-519, maio/ago. 2019.

LORENZO, José Alberto Sutil. **Sobre la biografía steiniana Una gran mujer de nuestro siglo, escrita por la M. Teresa Renata del Espíritu Santo (Posselt)**. Disponível em: https://www.academia.edu/28010369/Sobre_la_biograf%C3%ADa_de_Edith_Stein_ Acesso em: 28 jun. 2022.

MACINTYRE, Alasdair. **Edith Stein: a philosophical prologue 1913-1922**. Maryland: Rowman & Littlefield, 2006.

MAHFOUD, M.; SAVIAN FILHO, J. (org.) **Diálogos com Edith Stein**. São Paulo: Paulus, 2017.

MAHFOUD, M.; COELHO JUNIOR, A. G. A relação pessoa-comunidade na obra de Edith Stein. **Memorandum**, v. 11, p. 08-27, 2006.

MANGANARO, Patrícia. **Fenomenologia da relação: a pessoa humana em Edith Stein**. Curitiba: Juruá, 2016.

MASSIMI, Marina; CARDOSO, Carolina R. D. Diálogo entre Edith Stein e Wiliam Stern: Pessoa como fundamento da Psicologia. **Revista Filosófica Aurora**, Curitiba, v. 29, n. 48, p. 965-886, 2017.

MENDES, Everaldo dos Santos. **O Estado em Edith Stein: Uma reflexão onto-teológico-política da "Comunidade estatal" na Contemporaneidade**. 2020. 614f. Tese (Doutorado em Teologia). Faculdade de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

MIRIBEL, Elisabeth. **Edith Stein: como ouro purificado pelo fogo**. Aparecida: Editora Santuário, 2015.

NEYER, Maria Amata. **Edith Stein: Her life in Photos and Documents**. Washington-DC: ICS Publications, 1999.

PERES, Sávio Passafaro. A concepção de motivação no pensamento de Edith Stein. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiania (online), v. 25, n. 3.8, 2019.

PÉREZ, Enrique V. Muñoz. **El concepto de empatía (Einfühlung) en Max Scheler y Edith Stein: Sus alcances religiosos y políticos**. In VERITAS, n. 38, Diciembre 2017, p. 77-95.

PEZZELA, Anna Maria. **Intersubjectivity and Community in Edith Stein's Thought**. In. CALCAGNO, Antonio (org.). **Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History: New Approaches and Applications**. New York: Springer, 2016.

PIÑEIRO, Félix Ochayta. **Edith Stein nuestra hermana**. Burgos: Monte Carmelo, 1998.

POSSELT, Teresia Renata. **Edith Stein: The Life of a Philosopher and Carmelite.** Washington: ICS Publications, 2005.

_____. **Edith Stein: uma gran mujer de nuestro siglo.** Burgos: Monte Carmelo, 2009.

POSTIGO, Gloria Zuñiga. Ontologia fenomenológica: a terceira vida de Edith Stein. **Teologia em Questão**, Taubaté, v. 30, p. 259-292, 2006/2.

REINACH, Adolf. **Los fundamentos a priori del derecho civil.** Granada: Comares, 2010.

_____. **Introducción a la Fenomenología.** Madrid: Encuentro, 1986.

RUS, Éric de. **A visão educativa de Edith Stein: aproximação a um gesto antropológico intergral.** Belo Horizonte: Artesão, 2015

SALVARANI, Francesco. **Edith Stein: hija de Israel y de la Iglesia.** Madrid: Palabra, 2012.

SAVIAN FILHO, Juvenal. **Empatia, Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas.** São Paulo: Loyola, 2014.

_____. Edith Stein para além do debate “idealismo versus realismo”: notas de um estudo em construção. In. SAVIAN FILHO, Juvenal; MAHFOUD, Miguel (org.). **Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia, Educação.** São Paulo: Paulus, 2017.

_____. Natureza feminina e direitos da mulher na filosofia de Edith Stein. **Revista Jurídica Portucalense**, n. 24, p. 24-35, 2018.

_____. Uma perspectiva sobre Edith Stein e a Fenomenologia. **Argumentos**, Fortaleza, n. 18, p. 7-17, 2017.

SAVIAN FILHO, J.; RUIZ, M. Da devoção à inteligência: os estudos steinianos no centenário de “O problema da empatia. **Teologia em Questão**, Taubaté, v. 30, p. 7-13, 2006/2.

SAWICKY, Marianne. Editor’s Introduction. In. STEIN, Edith. **An Investigation Concerning the State**, Trad. de Marianne Sawicky, Washington: ICS Publications, 2006. Edição do Kindle.

SBERGA, Adair Aparecida. **A formação da pessoa em Edith Stein: um percurso de conhecimento do núcleo interior.** São Paulo: Paulus, 2014.

_____. **Fundamentos da Antropologia filosófica e pedagógica de Edith Stein: guia para o estudo de conceitos das obras da trilogia fenomenológica e da obra A estrutura da pessoa humana.** São Paulo: Paulus, 2021.

SCHELER, Max. **Esencia y formas de la simpatía.** 3ª ed. Buenos Aires: Losada, 1957.

_____. **Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético.** Madri: Caparrós Editores, 2001.

_____. **Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass.** Halle, 1913.

SESMERO, Mariano Crespo. Sobre el Sentimiento de Valor en Edith Stein. **Steiniana**, v. II, n. 1, p. 9-31, 2018.

SHARKEY, Sarah Borden. **Edith Stein.** London: Continuum, 2003.

_____. **Thine own self: individuality in Edith Stein's later writings.** Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2010.

SHIMABUKURO, Ricardo Gibu; MONTES, Jorge L. Quintana. Flujo indiferenciado de vivencias o estructura personal? El problema de la instersubjetividade en Scheler y Stein. In. **La Lampara de Diógenes.** n. 28-29, p. 89-111, 2017.

SOLON, Ari Marcelo. A fenomenologia do Estado, Direito e Religião segundo Edith Stein. **Ciências da Religião - História e Sociedade,** São Paulo, v. 4, n. 4, p. 74-82, 2006.

TAIEB, Hamib. Acts of the State and Representation in Edith Stein. **Journal of Social Ontology,** Wien (Austria), v. 6, n. 1, p. 21-45, 2020.

WALLENFANG, Donald. **Human and Divine Being: A Study on the Theological Anthropology of Edith Stein.** Eugene - OR: Cascade Books, 2017

OBRAS E ARTIGOS SOBRE HISTÓRIA ALEMÃ E SOBRE O NAZISMO

GUASCO, Alberto. **Pio XI, la Chiesa e il fascismo: Un itinerario di rilettura.** Annali di storia dell'educazione, Brescia, v. 19, pp. 87-105, 2012. Disponível em <http://www.bs.unicatt.it/ase/Annali/indice/2012-19.pdf>. Acesso em 24 abr. 2022

HOBSBAWM, Eric. **A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KITCHEN, Martin. **História da Alemanha moderna: de 1800 aos dias de hoje.** São Paulo: Cultrix, 2013.

KURZMAN, Dan. **Conspiração contra o Vaticano: o plano secreto de Hitler para sequestrar o papa Pio XII.** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

PIO XI. **Carta Encíclica Mit brennender sorge.** Vaticano, 1937. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge.html. Acesso em: 4 mai. 2022.

RIEBLING, Mark. **O papa contra Hitler: a guerra secreta da Igreja contra o nazismo.** Rio de Janeiro: Leya, 2018.

THOMAS, Gordon. **Os judeus do Papa.** São Paulo: Geração Editorial, 2013.

OBRAS E ARTIGOS SOBRE PSICOLOGIA, TEOLOGIA E MÍSTICA

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.

DA CRUZ, São João. **Obras completas.** Petrópolis: Vozes, 2002. 7ª ed.

DE JESUS, Santa Teresa. **O livro da vida.** São Paulo: Paulus, 2022, 2ª ed.

_____. **Castelo interior ou moradas.** São Paulo: Paulus, 2022.

FRANKL, E. Viktor. **A presença ignorada de Deus.** São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007. 10ª ed.

_____. **Em busca de sentido:** Um psicólogo no campo de concentração. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis, Vozes, 2009. 28ª ed.

GOMES, Paulo Roberto. **O Deus impotente: o sofrimento e o mal em confronto com a cruz.** São Paulo: Loyola, 2007.

MOLTMANN, J. **Trindade e Reino de Deus:** uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **El Dios crucificado.** Salamanca: Sígueme, 1975.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Esperança apesar do mal.** São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. **Repensar o mal:** da ponerologia à teodiceia São Paulo: Paulina, 2011.

SCHNELLE, Udo. **Paulo:** vida e pensamento. São Paulo: Paulus; Academia cristã, 2010.