

## Vivência filosófica e espiritualidade cristã em Edith Stein

Em memória dos 70 anos decorridos desde sua execução pelos nazistas

Rui Josgrilberg<sup>1</sup>

**Resumo:** O estudo visa mostrar como a concepção mística de Stein está bem fundamentada fenomenologicamente e ontologicamente e que a convergência entre a vivência filosófica e a vivência espiritual convergem numa espiritualidade bem fundamentada.

**Palavras Chave:** vivência, empatia (*Einfühlung*), ciência da cruz.

**Abstract:** The study was conceived in order to validate philosophical inquiry to understand the Christian perspective of Edith Stein where converge phenomenology and ontology.

**Keywords:** empathy (*Einfühlung*), *Erlebnis*, Science of Cross.

### Introdução

Como se integram na vida de Edith Stein o percurso filosófico com seu caminhar na espiritualidade/mística cristã? Não é um tema novo, mas espero poder acrescentar algo que possa alimentar a discussão que nos interessa.

As expressões “vivência filosófica” e “espiritualidade cristã” podem despertar sentidos e motivações variados.

Toda palavra (ou conceito) possui uma história e apresenta certa carga de ambiguidade. A inteligência das palavras parece depender do uso que se faz de aquilo que o leitor acrescenta com sua leitura. Em razão mesmo dessa contingência tentamos diminuir o risco com descrições e delimitações a fim de que o conteúdo semântico que lhe atribuímos seja preservado pelo menos em parte. Os conceitos de vivência e espiritualidade são especialmente sujeitos a diferentes interpretações. E o “e” que os unem acrescenta uma tensão e modificação de sentido quando os dois conceitos são aproximados. Por isso, preocupa-nos o fato de que temos que nos entender sobre o que queremos falar com o uso dessas duas palavras tão abusadas. Além do que buscamos a compreensão dessas duas palavras conectadas pelo “e” para descrevermos um dos aspectos mais importantes da vida e do pensamento de Edith Stein.

A palavra “vivência” apareceu recentemente no vocabulário alemão (*Erlebnis*) há cerca de pouco mais que um século. Dilthey a colocou em uso, aparentemente inspirando-se em Schleiermacher. Para ele a vivência aponta para algo que é experimentado internamente pelo sujeito que de sua própria experiência visa o mundo. Theodor Lipps a utilizou em sua psicologia e estética. Husserl a retoma na fenomenologia para expressar uma subjetividade vivida do lado da pessoa, uma subjetividade ativa em projetar-se para o mundo de tal modo que compartilhamos a vida e o mundo em nosso vivido. A intencionalidade dirigida ao mundo é uma vivência de si pela qual as coisas se objetivam para nós. Através de vivências sucessivas podemos descrever as essências. Pela vivência estabelecemos uma relação de compreensibilidade com o mundo no qual eu me experimento como parte. Nesse sentido a vivência (*Erlebnis*) se opõe à experiência científica empírica ou externa (*Erfahrung*) pela qual observo o mundo sem me incluir na própria experiência. Ambas

---

<sup>1</sup>. Universidade Metodista de São Paulo (Programa de Pós-graduação em Educação; Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e Faculdade de Teologia).

parecem conotar “fazer um caminho” (*Fahrt*, caminho, trajeto; *fühlen*, no alemão antigo, “andar Tateando”). Ortega y Gasset propôs a tradução de “*Erlebnis*” por “vivência”, palavra que rapidamente entrou no vocabulário espanhol e português. Usamos a palavra para conotar um vivido que não se perde no subjetivismo, antes aponta para um modo de objetivação que toma o sujeito como fonte vivida e raiz da experiência objetivadora diante de algo que se mostra.

O uso que faz Edith Stein dessas palavras possui peculiaridades. O verbo alemão “*erleben*” e o substantivo “*Erlebnis*” não são facilmente traduzíveis. “*Erleben*” significa o que se vive percebendo-se, consciência do viver como experiência de, viver o que se passa em mim e em minha consciência, experimentar-se; “*Erlebnis*” é minha experiência vivida que tem sua origem na relação de minha subjetividade ativa com algo a que minha experiência vivida se refere. É, pois, um modo muito especial de experiência. Alguns autores tentaram expressar esse modo de experiência através da palavra “experencial” (em oposição a experimental), o que não é satisfatório. Com respeito ao substantivo “*Einfühlung*” (empatia) a questão parece ser mais complicada e mais ambígua. “Empatia” também não traduz bem o termo alemão “*Einfühlung*”. O termo parece expressar o sentimento de outro, de seu aparecer, seus gestos e suas obras que *repercutem em mim* conservando a distinção do sentimento do outro que interfere em mim. O outro é visado numa percepção interior. É uma relação espiritual. Podemos entendê-lo como o sentimento do outro que é “personalizado” (no sentido de Stein) em mim. Embora implique em elementos de convivência, não é ela que traduz a essência da empatia. Trata-se de uma vivência que replica o espiritual nosso e do outro sem que haja uma indistinção ou confusão. Na empatia eu não posso ter a vivência do outro como tal. A empatia é, por excelência, um ato do espírito que tem que ver com a percepção e interpretação outras pessoas.

Dilthey promoveu um rico trabalho analítico das vivências, vivências do conhecimento científico, da arte, da religião, da ética e da cultura de um modo geral. Contribuiu decisivamente para que a vivência fosse reconhecida como componente ativo do “mundo do espírito”. Com base na distinção entre *Erlebnis* e *Erfahrung* desenvolveu a famosa distinção entre compreender e explicar, uma das discussões da hermenêutica ainda hoje. Vale lembrar que Dilthey desenterrou a idéia de uma hermenêutica geral desenvolvida por Schleiermacher, o que possibilitou a Heidegger colocá-la no centro das discussões contemporâneas. “O mundo do espírito” é formado a partir de um conjunto de vivências que abrem uma esfera intersubjetiva e espiritual onde o ser humano se reconhece nas mediações de suas produções culturais nas quais deve educar-se continuamente. Ocupa-nos aqui a preocupação com esse mundo, de modo particular as vivências promovidas pela filosofia e pela religião enquanto motivo que conjuga um modo de espiritualidade e um modo de ser. A vivência filosófica, esse modo permanente de inquietude em relação ao ser, associado com a espiritualidade religiosa representa um compromisso existencial do pensar. Aqui podemos empregar a metáfora da elevação do espírito promovido, por um lado pela reflexão e, por outro lado, por viver a vida orientada e moldada por valores superiores, valores filosóficos, éticos e religiosos.

O termo “espiritualidade” possui uma larga história, muito mais ampla que o termo vivência, e um uso muito mais complicado. Pode significar uma quantidade de coisas. Como não podemos fazer aqui as distinções necessárias limitamo-nos a apontar a direção que nos preocupa. Espiritualidade é vista inicialmente como o vivido que é parte do mundo espírito, isto é, do mundo onde as mediações culturais elevam todos os aspectos do ser humano agregando valores cognoscitivos, estéticos, morais e religiosos. No momento interessa-nos a espiritualidade encontrada na religião, pois, embora Edith Stein contribua para todos os outros modos de espiritualidade, não podemos, nos limites circunstanciais dessa exposição, abarcar outros aspectos, atemo-

nos à espiritualidade religiosa, e dentro da espiritualidade religiosa, à espiritualidade cristã que marcou a segunda grande fase de sua vida.

Quando unimos “vivência” a “espiritualidade cristã” para falarmos de Edith Stein chamamos a atenção para algo que a preocupou toda a vida desde que se voltou para a fenomenologia: a vivência enquanto modo de busca da verdade; e para algo que a ocupou desde a sua conversão: a vivência da espiritualidade da cruz; a conjunção dessas vivências traduzem a vida de Edith Stein. De início uma inquietação humana que nunca se calou. Depois, o outro lado dessa mesma inquietação que se traduziu numa espiritualidade vigorosa e que cumpriu uma vocação exemplar.

### **I. Edith Stein, motivação e itinerário de uma vocação filosófica e mística**

Seus primeiros anos de estudos universitários não foram suficientes para acalmarem a inquietude e a busca de conhecimento seguro.<sup>2</sup> Línguas germânicas, história e psicologia careciam de fundação científica satisfatória. A psicologia, por desconhecer outro caminho, tendia para um mecanicismo que excluía qualquer referência à alma. A leitura das *Investigações Lógicas* de Husserl abre um novo horizonte para Stein: era possível uma psicologia fenomenológica que voltava a consciência para a essência das coisas. Informa-se sobre Husserl e seus discípulos em Göttingen e resolve mudar o rumo de seus estudos para estudar com o fundador da fenomenologia. Vive inicialmente uma forma ativa de ateísmo. Aproxima-se do mestre e sofre a influência moral, filosófica e espiritual-religiosa de Adolf Reinach, então principal colaborador de Husserl, e de sua esposa. Interessa-se pelo assunto da empatia (*Einfühlung*) que comparte com Scheler. Sua motivação é filosófica, a busca de sentido e de verdade para a vida.

O ambiente no “círculo de Göttingen”, como era chamado, passava por uma estranha guinada religiosa. Adolf Reinach, centro integrador do grupo, recentemente se convertera ao luteranismo; o mesmo acontecera com Hedwig Conrad-Martius; Scheler se declara cristão; Von Hildebrand e Ingarden reanimam-se no catolicismo e Jean Héring assume compromisso com a igreja reformada; Alexandre Koyré dedica-se a temas de filosofia da religião. “O método fenomenológico em si mesmo não é cristão, mas requer uma abertura para a consideração de tudo o que se dá como fenômeno”, escreve S. Borden.<sup>3</sup> Husserl, batizado na igreja luterana, terá que se defender da acusação de proselitismo e dirá que sempre evitou tratar de religião com seus estudantes. A morte de Reinach em combate (1917) comove profundamente a Edith Stein. A esposa de Reinach, Anna Reinach, demonstra a força de sua espiritualidade inabalável diante da tragédia o que a impacta intimamente. Segundo Stein narra, foi sua primeira experiência com a cruz e a coragem espiritual da esposa de Reinach encontra em si uma forte empatia. Revisa suas convicções religiosas, vivencia a luta de seu passado de fé judaica e o deslocamento em direção a Cristo. Em Breslau frequenta a sinagoga com a mãe e furtivamente vai à Igreja local. Hesita entre o catolicismo e o luteranismo. Pesquisa intensamente sobre a motivação, a causalidade psíquica e a vida em comunidade. Liga-se com sólida amizade a Hedwig Conrad-Martius e seu esposo, luteranos. Segundo ela, a leitura da biografia de Teresa de Ávila foi decisiva. O livro *A vida de Santa Teresa de Ávila* foi encontrado fortuitamente na casa de Hedwig, mas lido como forte comoção e como um encontro com a verdade em

---

<sup>2</sup> Hoje temos muitas biografias de Edith Stein. As melhores indicações, entretanto, vêm dela mesma em suas notas biográficas inacabadas, publicadas na WA, II, com o título *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, Neu bearb. u. eingel. von Maria Amata Neyer. Fußnoten u. Stammbaum unter Mitarb. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz.. - Freiburg [u.a.]: Herder, 2002.

<sup>3</sup> Borden, S., *Edith Stein*, Continuum, New York/London, 2003, p. 6.

outro modo mais elevado. Lê Kierkegaard e São João da Cruz. Narra experiências simples, mas de profunda comunhão com Deus. Em 1º. De janeiro 1922 foi batizada na igreja católica de Bergzabern, Hedwig como sua madrinha, o que causou um imenso constrangimento em sua família. A forte personalidade de sua mãe, convicta de sua fé judaica, e a conversão de Edith cria um clima tenso e provoca rompimentos na casa dos Stein. Muitas vezes Edith Stein teve que explicar que não deixava de ser judia e que se tornar cristã era o modo de ser que buscava e que a reconduziria para a comunhão com Deus. Aconselha-se com seu amigo Erich Przywara, tomista que a influenciará e a fará ler e traduzir pequenas obras de Tomás de Aquino (que na verdade se tratava mais de paráfrases interpretativas marcadas pelo enfoque fenomenológico, um modo em que Heidegger era o mestre). Passa em torno de dez anos como professora de liceu para mulheres, torna-se conferencista conhecida na Alemanha. Escreve importantes trabalhos sobre pedagogia especialmente dirigida à formação de mulheres. Apesar da reconhecida competência não lhe permitem a entrada na Universidade (era judia e mulher). Busca uma síntese da fenomenologia com a filosofia de Tomás de Aquino. Luta em favor de seu povo cruelmente perseguido, dispõe-se a ir falar com o papa e pedir-lhe sua intervenção: seu argumento é a cruz do judeu que morreu por todos. Em 1933 entra, um antigo desejo desde sua conversão, no Convento das Carmelitas, com o nome de Teresa Benedita da Cruz. Muito atenta e preocupada com a situação do povo judeu, trabalha no silêncio do convento escrevendo livros e cartas. Em sua autobiografia narra que assim se consuma sua vocação, viver a espiritualidade e a ciência da cruz. Transferida para um convento na Holanda, não escapa dos nazistas. Presa com sua irmã, levada para Auschwitz-Birkenau, foi executada na câmara de gás, provavelmente, a 09 de agosto de 1942.

Estes são alguns dos marcos de uma vida, aliás, hoje já bastante conhecidos. Esses mostram um itinerário que precisa ser visto como balizas de uma vida cuja espiritualidade salta à vista. Stein compreende sua espiritualidade com os recursos da fenomenologia e do tomismo. Os termos que usa são motivação, vivência, empatia, intersubjetividade, presença, encontro, pessoa, espírito, humanidade, ser, etc. Podemos dizer que ela deu forma filosófica à sua espiritualidade ecumênica. Trata-se de uma espiritualidade com forte estruturação na idéia de pessoa e sua relação com a manifestação divina na cruz. Edith Stein, depois da sua conversão, pensará sua espiritualidade em termos filosóficos, fenomenológicos e tomistas; e em termos da mística, com Dionísio Areopagita, Teresa de Ávila, São João da Cruz.

A intensidade da vivência filosófica de Stein é comparável à intensidade de sua vivência mística. Ambas motivaram mudar rumos de sua vida em meio a conflitos dolorosos externos e internos. Assim testemunham figuras importantes do movimento fenomenológico de Göttingen e suas notas autobiográficas. Sua primeira conversão foi filosófica: deixa seus estudos anteriores para se dedicar inteiramente à filosofia, onde pensa ter encontrado os fundamentos seguros e o caminho para a verdade. A fenomenologia lhe forneceu uma matriz de pensamento e de abordagem do mundo diferente da do empirismo reinante, e descobre a busca não empírica da verdade. O tomismo lhe deu uma visão do ser voltado para a eternidade. De uma filosofia ontológica se dirige decisivamente na direção de uma mística ontológica.<sup>4</sup> Sua vivência filosófica encarna um compromisso com a vida e com a verdade. Sua espiritualidade é narrada como um modo de realização e plenificação do que ela buscava. Uma não suprime a outra, antes uma potencializa a outra, uma completa a

---

<sup>4</sup> Cf. sua obra maior *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Freiburg, Herder, 1950. Volume II da GA. As obras completas em *Edith Stein Gesamtausgabe* Vols 1 – 24, Herder, 1952-1999 estão em curso de tradução para o francês, italiano, inglês, e português. (Trad. Esp. *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994. Usamos essa edição)

outra. Sua concepção fenomenológica de pessoa entrelaçada com a idéia de comunidade e sociedade, tão essencial para sua concepção mística, a previne de mergulhar numa mística individualista e excessivamente interiorizada.

Nosso mundo é formado por uma variedade de vivências e a constituição do que chamamos “mundo espiritual” depende de um conjunto de vivências intersubjetivas marcadas por essa característica “entre” que acompanha todo processo formador e educador (muito enfatizado por Edith Stein), e que abrem a possibilidade para experiências religiosas onde o outro e o Outro divino são os pólos que contrabalançam as tendências de auto-centramento da vida espiritual.

## II. Empatia, da filosofia como busca para a mística como caminho

Desde que entrou para o círculo de fenomenólogos em torno de Husserl e Reinach, Stein preocupa-se com a questão de *como o outro se manifesta a nós, ou a empatia*.

Apesar do peso que tem em sua obra, Husserl apenas oferece indicações para o tratamento da questão da empatia (termo que Husserl usa, mas não se detém em seus primeiros cursos, na análise do fenômeno (depois será um tema fundamental, inclusiva, para escapar do solipsismo): seu foco principal é a manifestação do mundo das coisas, da natureza, das estruturas lógicas. Mas, deixa no ar a questão da empatia como chave para entender a manifestação do outro e da intersubjetividade. O tema, entretanto atrai poderosamente a atenção de Stein que seguira o curso de Husserl sobre “Natureza e espírito”. Seu primeiro grande trabalho publicado, parte de sua tese de doutorado, terá como título *Sobre o problema da empatia*.<sup>5</sup> O trabalho é de 1916, mas foi publicado em 1917. A questão é abordada sob a influência de autores como Scheler e Lipps, além de Husserl, que já colocavam a questão da pessoa e do outro no centro de suas preocupações; seu interesse mediado pela análise fenomenológica aumenta e amplia-se para o modo de como o outro e os outros se manifestam em nossas vivências o que abre as portas para a experiência do mundo. Husserl aceita o tema como tese de doutorado, “desde que fosse acompanhado de um capítulo prévio sobre a literatura existente sobre o tema”. Infelizmente esse capítulo não foi publicado com a tese e, provavelmente, se perdeu. A tese acende uma diferença filosófica entre o mestre e a discípula. Enquanto Husserl se preocupa com a constituição transcendental do outro a partir do ego, Stein trabalha pelo reconhecimento da dimensão social, comunitária e coletiva do outro como co-participação e presença do outro diante de nós. Essa diferença será decisiva para a compreensão da individuação como um modo de pertença social ao judaísmo, ao cristianismo, à família, à comunidade: a individuação nunca plenamente individualista na medida em que traz outros consigo e representa coletividades;

Ela não teme em falar como os psicólogos empíricos de uma “causalidade psíquica” e natural (*Psychische Kausalität*, que enfoca a alma como uma relação com natureza, e deixa ao espírito a esfera superior de síntese, com outro tipo de causalidade espiritual). A esfera do espírito sintetiza o social natural com uma causalidade fenomenológica em termos de motivação (*Motivation*) segundo a qual o ser humano se apropria e assume os atos que guiam a sua vida pessoal e social através da vivência comunitária. Essa causalidade espiritual se opõe à causalidade externa e à qual eu

---

<sup>5</sup> Stein, Edith: *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei Weisenhauses, Halle, 1917; WGA, *Zum Problem der Einfühlung*, Eingef. u. bearb. von Maria Antonia Sondermann. - Freiburg [u.a.] : Herder, 2008. Tradução americana em *Collected Works, On the Problem of Empathy*, vol. III, ICS Publications, Washington, 1989.

tenho acesso apenas pela observação externa. Esse posicionamento em favor de uma constituição a partir de uma síntese entre diferentes pólos conflita com a posição mais egológica da constituição husserliana.<sup>6</sup>

Essa direção de Stein é fundamental para bem compreendermos a sua perspectiva mística. A concepção da experiência pessoal só será possível se levarmos em consideração sua imersão no social, no coletivo e no comunitário, mesmo quando for o caso da experiência da solidão no convento. É dessa imersão que emerge o indivíduo por diferenciação que caracteriza a constituição da pessoa; o fundo constituído pelo(s) outro(s) continua latente e operante: o pessoal só se constitui por interação com o social. Por outro lado, faz uma clara distinção de que o indivíduo possui uma *forma própria* (“a alegria de Sócrates é de Sócrates”), mas não está ausente a alegria da *forma empática convivida na alteridade* (Sócrates recebe a motivação para alegria por participação espiritual com outros), e não falta a dimensão essencial e universal da alegria na *forma e constituição ontológica do espírito*. Podemos resumir as três formas da alegria retomando o exemplo de Sócrates numa frase: Sócrates alegra-se no seu espírito (forma própria individual), compartilha da alegria porque sua gênese veio da convivência com outros (forma social), e vive a alegria como característica ontológica do espírito (como forma ontológica). A individuação é uma das formas da personalidade sem que haja uma hierarquia entre elas. Essa individuação possui similaridades com a *haecceitas* ou *ecceitas* de Duns Scotus, segundo a qual a singularidade do ser real tem sua gênese em outras formas, mas adquire uma autonomia que singulariza a universalidade. Entretanto não podemos conhecer o singular como tal (embora atribuamos particularidades a coisas singulares, não somos capazes de distinguir uma da outra quando são duas coisas absolutamente iguais); podemos experimentá-lo; para o conhecermos necessitamos recorrer às outras formas que o representam universalmente. Para alguns intérpretes, nesse ponto, Stein está mais próxima de Duns Scotus que de Tomás de Aquino. A individuação se tornou mais importante para Stein quando se deu conta da seriedade do indivíduo para Deus. Porém, nunca deixou de afirmar as dimensões naturais, sociais e ontológica da pessoa.

As principais obras místicas de Stein, especialmente *O ser finito e o ser eterno* (uma leitura fenomenológica do tomismo e sua relação com a mística) e a *Ciência da cruz*, devem ser lidas à luz de sua fenomenologia da empatia e da pessoa.<sup>7</sup> A constituição da pessoa e a constituição do outro são solidárias em seu pensamento. A idéia de motivação ou de causalidade espiritual possui um laço de dependência com o outro que torna toda atividade do espírito, especificamente atos “outro-dependentes”. Esse laço ou essa relação opera tanto para minha constituição como pessoa quanto para a compreensão da pessoa do outro. A empatia é essencial para a compreensão das pessoas como entes espirituais (especialmente o segundo capítulo do *Sobre o Problema da Empatia*) e para a compreensão da esfera do espírito. Assim, Stein segue a ontologia do ser humano desenvolvida por Husserl nas três esferas do corpo, da alma, e do espírito, mas difere dele quanto ao modo de constituição dessas três esferas. Para ela a constituição é solidária à presença plena do outro. A empatia poderia ser compreendida como uma espécie de intencionalidade derivada e indireta, essencial desde o princípio na constituição da esfera espiritual. Desse modo, seria impossível que se pudesse pensar uma espiritualidade centrada no indivíduo.

---

<sup>6</sup> Cf. a diferença de concepção entre Husserl em *On the Problem of Sympathy*, op. cit., p. 84ss.

<sup>7</sup> Importante para a idéia de pessoa em Edith Stein, além das obras citadas, são *Der Aufbau der menschlichen Person*, *Werke*, Bd. XVI, 1994; *Was ist der Mensch? Eine Theologische Anthropologie*, *Werke*, Bd. XVII, 1994; e “Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. I: Psychische Kausalität; II: Individuum und Gemeinschaft” publicado no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5, p. 1 – 283. *Werke*, vol. VI. Essa obra foi traduzida para o inglês nas *Collected Works*, vol. VIII, 2000.

No prefácio da edição americana do *Sobre o problema da empatia* Catherine Baseheart, responsável pelas *Collected Works*, adverte que toda aproximação da fenomenologia de Stein deveria começar com essa obra.<sup>8</sup> A obra já contém o essencial da filosofia e antropologia da pessoa. O reconhecimento da pessoa se dá pela intencionalidade empática. Stein tomou em consideração as *Idéias I*, já publicadas, e já trabalhava com as *Idéias II*, não publicada por Husserl, mas que ela tivera acesso privilegiado.

Stein parte da percepção do outro indivíduo percebido como pessoa, isto é, além de sua formação psicofísica, um ser espiritual, não um eu transcendental que constitui o outro no interior desse eu. Stein não aceita a idéia de um eu transcendental monádico e a constituição do outro implica a experiência de algo externo e pré-formado. Não basta para ela a intencionalidade que cruza fronteiras para apropriar-se do objeto; a intencionalidade cruza fronteiras para um encontro com algo ou alguém que traz já uma constituição prévia e uma equivalente disposição para a empatia. O eu transcendental é transcendental somente na medida em que *re-constitui* o objeto alcançado. Ela estabelece assim um caminho entre o realismo e o idealismo, entre o idealismo de Husserl e o realismo dos do “círculo de Göttingen”. Não podemos classificar Stein nem como realista, nem como idealista, sem fazermos distinções essenciais: a oposição realismo-idealismo cria obstáculos para uma boa compreensão do pensamento steiniano.

Na obra em questão a autora delimita assim seu trabalho: “Eu reconheço o problema básico na questão da descrição da empatia como o perceber (*Erfahrung*) sujeitos estranhos e o modo de vivenciá-los (*Erleben*).”<sup>9</sup> Empatia para Husserl é essencialmente tratada como nossa vivência do outro e se refere a relações de alcance da vida do espírito em sentido amplo. Stein se pergunta como ou de que modo isso ocorre. Husserl opera com a dimensão fenomenológico-transcendental e o reino transcendental da experiência centrada no ego. A abrangência do ego na constituição é total: a constituição é originariamente (*Ur-stiftung*) egológica. Para Stein falta nessa abordagem a consistência própria do outro e do mundo para que possamos falar autenticamente de um “nós”. Para Husserl o outro traz em si apenas um momento hylético (matéria não intencional) para a experiência, a constituição é integralmente um trabalho do eu transcendental. Para Stein o outro já possui determinações naturais, anímicas e espirituais que são *co-participadas* na visada empática. Stein não chega a propor modos sociais de intencionalidade, mas sua compreensão da empatia implica o encontro, isto é, a necessidade de comunicação e de co-participação espiritual, condição essencial para o autêntico “nós”. A constituição husserliana se transforma em Stein numa *re-constituição* pela empatia. O peso transcendental é diminuído, mas não eliminado. Por outro lado, não se trata mais do realismo ingênuo que elimina a força transcendental da intencionalidade na constituição dos objetos. Heidegger condiciona a empatia ao prévio *ser-com*: é o *ser-com* que possibilita a empatia e não o inverso.<sup>10</sup> Stein tampouco segue Heidegger em sua abordagem da empatia. Se Husserl radicaliza a empatia do lado da constituição no ego transcendental, Heidegger radicaliza no ponto de partida fático. Para Stein a empatia permanece ato intencional na percepção e vivência compreensiva do outro, e mantém aspectos de constituição que são próprios a esses atos. Admite, porém, que o outro tem parte nessa constituição ou reconstituição. Mas a diferencia do *Mitfühlen*, sentir com, e *Einsfühlen*, sentir em unidade com. A empatia não se confunde nem com o sentir com e nem com o sentir em unidade com. O essencial da empatia é uma objetivação que acompanha os atos de

<sup>8</sup> Baseheart, C., Intr. À *Collected Works*, p. XI.

<sup>9</sup> *On the Problem of Sympathy*, op. cit., p. 1ss.

<sup>10</sup> Para uma crítica de Heidegger a Husserl e Stein cf Chismar, D., “Heidegger’s Critique of Empathy”, em <http://www.chowan.edu/acadp/Religion/pubs/heidegger.htm>.

percepção do outro em sua atividade intencional *sui generis*. Não podemos “colocarmo-nos no lugar do outro”, “calçar o sapato do outro”, como alguns dizem, subjetivamente. A empatia não é a vivência do outro transportada para mim. É indireta ou não primordial, pois não temos acesso direto à dor do outro. Em nossa esfera experimentamos o outro por modificação de nós mesmos. A realidade espiritual que se dá na empatia como atividade pessoal é objetivada e descrita numa essência. Por sua interpretação pessoal Edith Stein será criticada, por motivos opostos, de um lado por Husserl, e do outro, por Heidegger.

A vivência filosófica de Edith Stein é um caminho em direção a algo que ela identifica inicialmente como a verdade. A verdade para ela implica o resultado de um trabalho científico de investigação, mas não se limita ao científico. Busca as consequências existenciais da verdade. Isso inclui sua vida, a dos outros, da família, da comunidade, da sociedade, da história, do mundo. Para que nós constituímos esses mundos? Qual o sentido deles? Nós formamos mundos, mas nossa formação de mundos acontece em conjunções intersubjetivas que nos ajudam a perceber o mundo real, os outros, a nós mesmos e a Deus. O eu só tem sentido para Stein se for tomado ao mesmo tempo com um nós que responde pelo sentido do mundo com Deus. A vivência filosófica de Edith Stein é, finalmente, um caminho que passa pela verdade em muitos sentidos e por muitos recantos, mas que termina por encontrar Deus. Em sua autobiografia escreve, “em meu interior havia, porém, um mundo escondido. Tudo o que durante o dia via e ouvia os elaborava por dentro. Ao ver um bêbado, por exemplo, isso me produzia um efeito que me perseguia dia e noite e me atormentava.”<sup>11</sup> Narra que depois da leitura da biografia de Teresa de Ávila exclama: “Aqui está a verdade!” Na autobiografia em cartas escreve, inspirada em Agostinho: “Para mim é muito irreal pensar que a divina misericórdia se ligue nos limites da Igreja visível. Deus é a verdade. Quem procura a verdade está na busca de Deus, queira ou não queira.”<sup>12</sup>

### III. Empatia, da filosofia à mística em Edith Stein

Husserl teve um caminho para Deus que se assemelha, a princípio, ao de Stein. Primeiro a indiferença, depois a conversão e o batismo na Igreja Luterana. Husserl menciona seu caminho filosófico como “um caminho ateu para Deus”. Semelhante à procura da verdade de Stein, com caminhos abertos à surpresa do inesperado divino, mas não contraditório com a razão. Stein buscará a verdade de modo ateu e termina por transformar esse caminho filosoficamente consciente para Deus, como uma “filosofia cristã”. Nisto ela difere de Husserl que admitia uma filosofia da religião, mas recusava a possibilidade de uma “filosofia cristã”. Mas, Stein compartilha com ele a necessidade de uma fé como caminho que se faz e não como caminho pré-estabelecido pelo dogma. Ambos defendem uma fé não dogmática, embora não visem contrariá-la.

A empatia, a partir da fé, é o caminho vivido para o outro e para Deus. Porém Edith Stein se depara com um novo problema. A empatia descrita por ela envolve a constituição entre pessoas que convivem nas dimensões naturais do corpo, na dimensão anímica e na dimensão do espírito. Que acontece quando a pessoa é puramente espiritual? Aqui estamos na porta de entrada daquilo que Stein denomina uma “filosofia cristã”. Sua resposta é dada em duas chaves ou modos da inabituação trinitária em realidades que entram em nossa vivência. Segundo Stein, as duas vias

---

<sup>11</sup> Stein, E., *Estrellas amarillas*, Ed. Espiritualidad, Madrid, 1992, p. 64.

<sup>12</sup> Stein, E., *Selbstbildnis in Briefen*, WGA, vol IX, Druten- Freiburg- Basel-viena, 1977, p. 102, cit. apud, Stein, E., *Na força da cruz*, Cidade nova, 1982, p. 42.



dependem de um movimento do amor divino enquanto Graça. Na primeira, a natureza se transfigura em *criação* e revela a seu modo a Trindade, e o outro semelhante pode ser um caminho de elevação pelo reconhecimento do divino. A relação criatura/Criador fornece uma moldura para inumeráveis e ininterruptas manifestações divinas. A Trindade possui inabituação na criação e no ser humano. A face humana revela o divino de algum modo. Entretanto dependemos, nessa via, para alcançarmos Deus como ser puramente espiritual de um gesto de Deus em relação à criação e ao ser humano. O caminho real dessa via é o reconhecimento de Cristo que revela o Pai (“Quem me vê a mim, vê o pai que me enviou”). A revelação humano-divina da *cruz* adquire especial sentido para Stein. A outra chave, é dada pela presença mesma de Deus e inabituação da Trindade e a Palavra que revela essa Presença como o ser mesmo. Porém a empatia isolada não é capaz de nos elevar até a essência puramente espiritual de Deus. Descobrir a verdade para Stein é descobrir Deus. Os dois caminhos estão caracterizados em suas duas principais obras depois da conversão: *Ser finito e o ser eterno* e a *A ciência da Cruz*.

No primeiro, *Ser finito e ser eterno*, fala a filósofa diante do caminho da cruz que abre diante dela. A leitura fenomenológica de Tomás de Aquino implica a *epoché* que abre o acesso à consideração puramente eidética e essencial das coisas, do mundo, do outro. Menciona no prólogo que se trata fundamentalmente de Husserl, Aristóteles e Tomás de Aquino, mas deixa entrever um diálogo com a uma interpretação da analogia que discutiu com Przywara, e a forte influência de Duns Scotus, Platão, Agostinho, Heidegger e Hedwig Conrad-Martius. A obra se inscreve decisivamente como uma filosofia cristã dentro da tradição católica, especialmente, neo-tomista.

Na segunda obra, *A ciência da cruz*, fala a mística que interpreta a mística de S. João da Cruz, o reformador do Carmelo. Aqui Stein procura delinear as “leis do espírito” que forma todo o parágrafo 2 da parte II do texto (pp. 60-133, trad. francesa). Sobre essa obra nos deteremos um pouco mais. Sobre esse “reino do espírito”, escreve Stein:

Deus é um puro espírito, o protótipo de todo ser espiritual. Por esse motivo, no fundo, não se pode compreender o espírito senão partido de Deus. Dito de outro modo, é um mistério que nos atrai sem cessar porque é o mistério de nosso próprio ser. Nós aí penetramos de certo modo, pois nosso ser é também espiritual. Ele nos é acessível através de todo ser, pois todo ser apreensível pelos sentidos e pelo espírito tem sempre algo de espiritual. Entretanto ele se revela mais profundamente na medida de nosso conhecimento de Deus sem, porém, se revelar plenamente, nisto é, sem deixar de ser um mistério. ...Nós falamos de um reino do espírito e dos espíritos, pois todos os seres espirituais possuem entre eles uma relação ao menos possível, e fazem parte de um todo. ...Um espírito criado não é capaz de elevar até Êle, se não for capaz de se elevar acima de si mesmo. Deus que cria, constitui e mantém no ser tudo o que é o fundamento que sustenta tudo. Aquele que se eleva até Êle, desce em razão de seu próprio centro de gravidade.<sup>13</sup>

É parte das leis da esfera do espírito que a elevação do nosso espírito a Deus exija algumas formas de purificação. Se para aceder à essência das coisas foi necessária uma purificação pela *epoché* como caminho para a essência (redução eidética), para elevar-se à Deus é necessário uma *epoché* no plano do espírito que conduz à contemplação de Deus. Na linguagem mística “noite”, “deserto”, “cruz”,

---

<sup>13</sup> Stein E., *La science de la croix*, E. e B Nawelaerts, Louvain et Paris, 1957, p. 170-171.

significam que as potências secundárias da alma, como os sentidos, passam para segundo plano. Para os místicos isso implica em exercícios, às vezes cruéis que provocam sofrimento, renúncias, mortificações, pobreza, privação, purgação, solidão, silêncio, e entrar numa noite como a “noite do Gólgota”.

Podemos pensar que o caminho da cruz fora traçado intuitivamente por Stein desde que contemplou a espiritualidade da cruz na norte de Reinach. Depois, quando percebeu que participaria do calvário do povo judeu; e que essa união da cruz de Cristo e a cruz dos judeus encontravam nela mesma sua realização simbólica.

Recebido para publicação em 13-03-13; aceito em 10-04-13