

A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho*

Resumo: Este artigo pretende investigar a elaboração do conceito de pessoa na obra de Edith Stein, situando seu trabalho filosófico-teológico na história desse conceito (fundamentalmente por sua relação com o pensamento de Boécio de Roma, Ricardo de São Vítor e Tomás de Aquino), bem como explorando o sentido de sua inversão da analogia trinitária.

Palavras-chaves: Edith Stein – Pessoa – Boécio – Ricardo de São Vítor – Tomás de Aquino

Abstract: This paper intends to investigate the formulation of the concept of person in the work of Edith Stein, by placing his philosophical-theological work in the history of this concept (mainly by its relation to the thought of Boethius of Rome, Richard of Saint Victor and Thomas Aquinas) and by exploring the meaning of his reversal of Trinitarian analogy.

Keywords: Edith Stein – Person – Boethius – Richard of Saint Victor – Thomas Aquinas

Introdução

É em continuidade com a tradição filosófica cujas raízes remontam a Boécio de Roma (475-525), passando por Ricardo de São Vítor (1110-1173) e Tomás de Aquino (1225-1274), que Edith Stein emprega o conceito de pessoa. Se até algum tempo atrás era difícil – do ponto de vista metodológico – assegurar que Edith Stein estudou tal tradição (principalmente porque ela retoma a definição dada por Boécio tendo por fonte apenas a questão 29 da Primeira Parte da *Suma de teologia* de Tomás de Aquino), hoje não há mais dúvida a esse respeito: com a publicação do volume 27 da *Edith Stein Gesamtausgabe*, intitulado *Miscellanea thomistica*, vê-se que, além de ter conhecido o pensamento de Boécio por meio das citações feitas por Tomás de Aquino, Edith Stein também se debruçou sobre a teologia de Ricardo de São Vítor ao menos em seus fundamentos, como é possível comprovar pelas notas a respeito do “realismo místico” e do “personalismo” de Ricardo por ela tomadas da obra *Metaphysik des Mittelalters* (*Metafísica da Idade Média*), escrita por Aloys Dempf¹.

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo. Agradeço à Prof^a. Clio Francesca Tricarico por ter debatido comigo, generosa e argutamente, a primeira versão deste estudo. Na forma como aqui é apresentado, este estudo retoma e desenvolve alguns elementos já contidos no artigo “A Trindade como arquétipo da pessoa humana: a inversão steiniana da analogia trinitária”, publicado no número 30 da revista *TQ – Teologia em Questão*, 2016.

¹ Cf. Edith STEIN. *Miscellanea thomistica*. Ed. Andreas Speer; Francesco Valerio Tommasi. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2013, p. 229-230. (Edith Stein Gesamtausgabe 27).

Dito de modo geral, o conceito de pessoa é empregado por Edith Stein para designar o indivíduo humano dotado de espiritualidade (*Geistigkeit*), quer dizer, da possibilidade de destacar-se no conjunto da Natureza por sua capacidade de reflexão, autorreflexão, apercepção de valores e expressão/comunicação. É dessa maneira que o conceito de pessoa aparece na primeira obra de Edith Stein, sua tese de doutorado sobre *O problema da empatia*, mas ao longo de seus escritos à espiritualidade humana alia-se outro elemento que se tornará crucial para a compreensão steiniana da personalidade ou da pessoalidade: o caráter individual de cada pessoa ou, simplesmente, a individualidade. Por essa razão, em sua obra maior, *Ser finito e eterno*, Edith Stein retoma a definição dada por Boécio, introduzindo nela uma pequena mudança: se Boécio definia pessoa como a “substância individual de natureza racional”, Edith a definirá como a “essência individual de natureza racional” (*Einzelwesen von vernünftiger Natur*)².

A fim não apenas de entender o sentido da troca do termo *substância* pelo termo *essência*, mas também o porquê da ênfase steiniana na individualidade (tal como já fizera Boécio), convém retrair, então, os principais momentos da história do conceito de pessoa estudados por Edith Stein.

1 Os momentos da história do conceito de pessoa estudados por Edith Stein

A fonte steiniana para estudar a definição de pessoa dada por Boécio foi a *Suma de teologia* de Tomás de Aquino. Por sua vez, a interpretação dada por Tomás de Aquino à definição boeciana de pessoa construiu-se, em grande medida, como reação contrária à crítica feita por Ricardo de São Vítor a essa mesma definição. Comprovado o acesso de Edith Stein a essa história conceitual, resulta legítimo e mesmo necessário retraçá-la, a fim de melhor visualizar o sentido da definição da própria Edith Stein. Por fim, considerando que a definição dada por Boécio foi elaborada no terreno formado pelos influxos da teologia cristã dos primeiros séculos à metafísica aristotélica, torna-se necessário evocar aqui tal terreno, para, na sequência, adentrar na linhagem Boécio-Ricardo-Tomás-Edith³.

² Cf. *Ser finito e eterno* VII, 1.

³ Certamente alguém perguntará por que Agostinho de Hipona não aparece nessa linhagem. Com efeito, ao pensar na história do conceito de pessoa, a referência natural é Agostinho de Hipona, pelo seu papel fundador no emprego de tal conceito. Mas não é dele que parte Edith Stein, mesmo se a Parte VII de *Ser finito e eterno* abre-se por uma referência ao bispo africano e à sua atenção ao ser relacional das pessoas divinas. A ênfase steiniana na individualidade levará a filósofa, porém, a concentrar-se na definição de Boécio, tal como retomada por Tomás de Aquino em sua crítica a Ricardo de São Vítor. Caberá a Agostinho o papel de modelo na compreensão de “trindades” ou “triades” humanas, sobretudo o pensamento, a memória e a vontade.

No que concerne a Aristóteles, é preciso dizer, de saída, que o Estagirita nunca usou o termo *pessoa* nem a expressão *pessoa humana* ou algo correspondente. No entanto, é sua metafísica que fornece o terreno em que essa noção será formulada.

De acordo com sua leitura do pensamento platônico, Aristóteles atribuía a seu mestre um erro, o de ter duplicado desnecessariamente a realidade ao apontar para as Ideias inteligíveis para além das coisas sensíveis e ao supor que cada ente do mundo sensível só seria explicável por referência a uma Ideia, Forma ou Essência que seria transcendente e separada⁴. Pretendendo evitar esse redobro, Aristóteles propõe outra compreensão dos entes e os concebe não como resultados do reflexo de uma Ideia transcendente na matéria, mas como possuidores eles mesmos de suas próprias essências ou daquilo que os faz ser o que são. Assim, se em cada ente é possível distinguir um aspecto material, sensível, e um aspecto inteligível (sua identidade, perceptível apenas pelo pensamento e não pelos cinco sentidos), então, pode-se dizer, de acordo com Aristóteles, que cada ente no mundo sensível resulta da junção de uma porção de matéria com uma forma própria ou essência que o faz ser o que é, ou seja, pertencer a uma espécie e a um gênero (a “humanidade” em Sócrates, João e Maria; a “felinidade” em cada gato; a “mineralidade” em cada pedra etc.). Numa palavra, cada coisa seria composta de matéria e forma; e a melhor maneira de referir-se a cada coisa existente seria chamá-la de *ente* (em grego, *ón*, particípio presente do verbo *ser*, *eînai*) ou *essência* (*ousía*), que é um substantivo formado para designar aquilo que pratica o verbo ser.

“Ente”, *ón*, e “essência”, *ousía*, surgem, de certo modo, como sinônimos, pois designam alguma coisa que existe. Posteriormente, a fim de distinguir entre esse sentido de *essência* e o sentido que Aristóteles atribuía a Platão, chamar-se-á de *essência primeira* (*ousía proté*) a essência sinônima de ente, ao passo que a essência em sentido platônico, ou seja, a da identidade inteligível de cada coisa, será chamada de *essência segunda* (*deútera ousía*). Assim, a *essência primeira* é aquela com que nos deparamos; é a coisa que se apresenta a nós em sua constituição material e formal única; daí ser chamada de “primeira”. Já a *essência segunda* é aquela à qual só se chega pela experiência de várias essências primeiras de um mesmo gênero; é a forma desses entes, à qual se chega em segundo lugar (em primeiro lugar se captam os entes).

⁴ Não será abordado aqui o problema do mérito da interpretação dada por Aristóteles ao pensamento de Platão. Os interessados consultarão com proveito a obra de LIMA VAZ, H. C. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2012, especialmente as páginas 115-130, em que Lima Vaz analisa a linha do conhecimento proposta por Platão no livro VII da *República* e faz comentários pontuais a Aristóteles. O texto-base para conhecer a crítica aristotélica a Platão é o livro A da obra *Metafísica*. Cf. também o artigo de G. E. L. Owen, “O platonismo de Aristóteles”, in ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. Vários tradutores. São Paulo: Odysseus, 2005, pp. 205-234.

No período a que se convencionou chamar de Patrística, os pensadores latinos preferirão chamar a essência primeira de substância (*substantia*) e reservar o termo *essência* (*essentia*) para a essência segunda. A tradução latina não deixou de compreender bem um aspecto preciso do pensamento aristotélico: o fato de que a essência primeira, sendo o composto de matéria e forma, existe por si mesma, quer dizer, não precisa existir na dependência de outra essência primeira, como é o caso das qualidades chamadas de acidentes ou concomitantes (em grego, *ón katà symbebekós*), entre eles a cor, por exemplo, que, no dizer de Aristóteles, só existe em coisas coloridas e nunca por si mesma (assim, o branco só existe em coisas brancas; não existe a cor branca independente dos entes brancos). A essência primeira ou o ente, nesse sentido, além de existir por si mesma, oferece aos acidentes ou características concomitantes um “suporte” para que eles existam. É por isso que, em latim, dir-se-á *substantia*: aquilo que “está sob”.

O próprio Aristóteles dedicou-se a investigar a essência primeira sob a perspectiva de sua natureza de “suporte” ou de ser “algo que está sob”⁵. Sua primeira constatação refere-se ao fato de que se fala de substância como aquilo que não se diz de um sujeito, mas como aquilo do qual todo o resto se predica. Por exemplo, não se diz que “O branco é Sócrates”, mas que “Sócrates é branco”, nem que “O lugar é Sócrates”, mas que “Sócrates é neste lugar”.

Há um risco, porém, nessa noção esquemática: o risco de compreender mal o estatuto do suporte e pensar que, em sentido forte, a substância é a matéria, razão pela qual o próprio Aristóteles esclarecerá que é ao ente inteiro, composto de matéria e forma, que se deve ver como suporte. O termo grego para designar a substância vista sob esse aspecto é *hypokeímenon*. Literalmente, ele significa “o que está sob”. Para distinguir do uso geral de *substantia* e enfatizar não a nuance de existir por si, mas a de “estar sob”, os autores latinos o traduziram por *subjectum* (sujeito).

A proximidade entre *substantia* e *subjectum* fizeram, porém, alguns pensadores latinos desconfiar de que o campo semântico veiculado por esses termos fosse marcado exclusivamente por um sentido de passividade: a substância seria vista apenas como suporte de acidentes, o que seria inadequado para exprimir a substância humana, principalmente no contexto patrístico em que se desejava afirmar a liberdade precisamente sob o aspecto da relação entre a alma e o corpo. Esse problema já aparece, de certo modo, no vocabulário de alguns pensadores estoicos, mas ganhará importância crucial com os filósofos cristãos, para os quais a alma precisava ser

⁵ A referência obrigatória para conhecer a análise aristotélica desse aspecto é *Metafísica Z*, 3. Cf. o artigo clássico de Suzanne Mansion, “A primeira doutrina da substância: a substância segundo Aristóteles”, in ZINGANO, M., *op. cit.*, pp. 73-92.

vista como agente e não apenas como receptora de acidentes. No limite, se não fosse dada outra formulação para o “ser suporte” da substância, a própria alma poderia ser vista como mero atributo do corpo (a matéria), e as atividades ditas psíquicas poderiam ser vistas como meras afecções do corpo, sem necessidade de afirmar que elas decorrem de um princípio não material ou não explicável apenas em termos corpóreos. Isso não quer dizer que esses autores viam algum problema na materialidade em si, inclusive porque eles não afirmavam um dualismo entre corpo e alma ou entre matéria e espírito. A dificuldade estava em garantir a especificidade da alma e do espírito, pois não é condizente com a experiência humana pretender que todas as vivências são devidas ao corpo ou à materialidade. A liberdade, de um ponto de vista materialista ou corporalista, tornava-se problemática ou mesmo nula, pois todas as vivências seriam explicadas em termos de causalidade física (dada a situação física x , o resultado previsível e necessário seria y).

Um autor paradigmático nesse sentido foi Santo Agostinho. Sua investigação deu-se em duas frentes: uma teológica e uma antropológica. Na verdade, essas frentes são o verso e o reverso de uma mesma reflexão, pois o aspecto teológico esclarece o antropológico e vice-versa. O lado teológico consistia em entender o modo como o vocabulário da substância vinha sendo empregado para exprimir o dado da fé cristã segundo o qual Deus é uno e trino: uno por essência (a divindade), trino em substância (Pai, Filho e Espírito Santo); quer dizer, Deus é o que ele é (sua divindade), de modo que sua essência é una, mas realizada em três entes ou três suportes (Pai, Filho e Espírito Santo), o que não multiplica a divindade, fazendo surgir três deuses, mas garante a unidade pela raiz da indistinção essencial.

Alguns teólogos de língua grega, porém, ao exprimir o mistério trinitário, empregavam outro termo, *hypóstasis*, que também significava “estar sob”, mas que era usado na linguagem filosófica (já por pensadores estoicos) a fim de indicar uma substância que se distingue de todas as outras por sua diferença específica, a racionalidade. Assim, todo ente, por existir por si, era chamado *ousía proté*, e, por ser suporte, era chamado também *hypokeímenon*. Mas o ente racional, por sua dignidade⁶, era chamado também de *hypóstasis* ou *prósopon* (pessoa). Como buscavam exprimir a Trindade bíblica, alguns teólogos de língua grega passaram a dizer que Deus tinha uma única *ousía* (essência) e três *hypóstaseis* (hipóstases). Dada a ambiguidade que o termo *ousía* conservava desde o uso aristotélico, alguns chegaram mesmo a intercambiar os termos, sem prejuízo para o dogma, falando da Trindade como composta de três *ousíai* (três essências, no sentido da essência primeira – substância ou suporte – e não da essência segunda

⁶ “Dignidade” no sentido de possuir um ser mais complexo. Essa qualificação (dignidade) é dada por Boécio, como se verá adiante.

ou essência propriamente dita). Todavia, expresso em latim, esse hábito linguístico produzia um problema, pois não se mostrava nada ortodoxo dizer que a Trindade consistia em três essências, uma vez que, na língua latina, *essentia* remetia, majoritariamente, ao sentido da essência segunda propriamente dita.

Além disso, o sentido de passividade contido pelo termo *substantia* expunha ao risco de pensar que as hipóstases divinas tivessem alguma passividade e se distinguiam entre si por características acidentais (o que as multiplicaria, fazendo perder sua igualdade essencial no interior da natureza divina). Essas dificuldades farão Santo Agostinho⁷ denunciar os riscos do uso de *substância* em teologia trinitária.

Mas mesmo em antropologia o termo parecerá problemático ao bispo de Hipona, pois seu uso pode permitir pensar que os atos mentais são meros atributos (acidentes) do corpo ou, ainda, que a própria alma é passiva, no sentido de suporte de faculdades. Assim, ao falar de conhecer, lembrar e amar (inteligência, memória e vontade), Agostinho mostra como os três interpenetram-se ou inhabitam-se, sendo, por isso mesmo, um vestígio da Trindade na constituição mesma do ente humano. Além disso, eles não ocorrem como ativações de capacidades “carregadas” ou “suportadas” pela alma, mas “são” a própria alma, a alma em ação, o que garante seu caráter de agente e não apenas de suporte passivo.

Algumas décadas depois de Santo Agostinho, Boécio de Roma dedica-se à mesma tarefa de exprimir o dogma trinitário, mas com base numa reordenação do léxico metafísico. Com efeito, pretendendo resolver os problemas gerados pela má compreensão (heresia) de Êutiques e Nestório, Boécio percebe que a fonte do erro vinha de um uso impreciso do vocabulário do ente ou da substância.

Nestório fazia uma associação entre “essência” e “pessoa”, pois a essência, vista como princípio da ação, chama-se natureza, e toda pessoa é vista como possuidora de uma natureza, porque é princípio de ação. Ora, se Cristo tinha dois princípios diferentes de ação, um divino (por ser Deus) e um humano (por ser homem), então devia ter duas naturezas. Isso é perfeitamente correto. O erro de Nestório estará em dizer que, se ele tinha duas naturezas, então também tinha duas pessoas. Nestório interpretava a frase “Toda pessoa implica uma natureza” como se fosse uma frase que permite concluir “Toda natureza tem uma pessoa implicada”. A

⁷ A referência fundamental, aqui, é a obra *A Trindade*, de Santo Agostinho, principalmente os livros V, VIII e IX. Atualmente, Alain de Libera tem proposto que já Santo Agostinho havia intuído o problema da subjectividade e passado à subjetividade, o que Martin Heidegger atribuía a Descartes como “criador” da Modernidade. A respeito dos estudos de De Libera, cf. DE LIBERA, A. *Arqueologia do sujeito. Vol. I – Nascimento do sujeito*. Trad. Fátima Conceição Murad. São Paulo: FAP/Unifesp, 2013.

invalidez desse raciocínio é facilmente perceptível, assim como logicamente não se pode passar de “Todo homem é mortal” a “Todo mortal é homem”.

Êutiques, por sua vez, diante da estranheza da afirmação de duas pessoas ou dois suportes de ação em Cristo, preferia negar que houvesse nele duas naturezas, afirmando que a natureza humana de Cristo não teria permanecido quando fora assumida pela natureza divina. Essa é uma posição mais sofisticada, embora também se baseie em má compreensão, pois também considera legítimo passar de “Toda pessoa implica uma natureza” a “Toda natureza tem uma pessoa implicada”. Porém, em vez de duplicar as pessoas de Cristo, a fim de preservar suas duas naturezas, Êutiques prefere negar duas naturezas, a fim de não afirmar o absurdo das duas pessoas.

A resposta de Boécio a ambas as heresias consistirá, em suma, no esclarecimento de que a compreensão da natureza ou da essência como princípio de ação não requer necessariamente a afirmação de que duas naturezas não podem agir num mesmo suporte (uma única pessoa). Assim, não é insensato pensar que a natureza divina de Cristo, assumindo a natureza humana sem se confundir com ela nem dissolvê-la, conserva o mesmo suporte da pessoa divina de Cristo. Em outras palavras, é a pessoa divina de Cristo, “segunda” da Trindade, que assumiu em si a natureza humana, passando, portanto, a ser suporte de dois princípios de ação. Pensar como Nestório significaria, no limite, dizer que Cristo não assumiu a natureza humana, pois, se para cada pessoa há uma natureza, a natureza humana e a natureza divina de Cristo não se teriam conjugado, mas permanecido separadas. Quanto a Êutiques, além de não respeitar o dado bíblico segundo o qual Cristo tem características humanas e divinas, seu pensamento levaria a dizer que, antes de a natureza divina de Cristo assimilar sua natureza humana, havia uma natureza humana e uma natureza divina de Cristo independentes, o que resultaria no absurdo de ter de afirmar uma preexistência humana de Cristo e uma preexistência divina de Cristo, ambas anteriores à união na qual a natureza humana teria sido tragada pela natureza divina e desaparecido nela. Boécio se dá conta de que, para poder resolver definitivamente a dificuldade, falando da subsistência das duas naturezas de Cristo no suporte de sua pessoa divina (que assume – e não assimila – a natureza humana), ele precisava esclarecer o significado do termo *pessoa*. É nesse quadro, então, que ele formula sua definição: *persona est naturae rationalis individua substantia*, “pessoa é a substância individual de natureza racional”⁸.

Na querela teológica, a estratégia de Boécio será insistir que a individualidade de uma substância, mesmo decorrendo já de uma natureza, não impede que ela assuma outra natureza.

⁸ BOÉCIO, *Contra Êutiques e Nestório III* [170].

Isso permite pensar e exprimir de maneira mais coerente a realidade divino-humana de Cristo. Dito de outra maneira, o fato de já haver um suporte que decorre de uma essência ou natureza não impede que esse suporte seja o mesmo para outra essência ou natureza que ele acolhe.

No mundo natural temos exemplos disso: quando se mistura água e mel, duas essências coexistem num mesmo suporte, embora este resulte de uma mistura. Essa não será uma boa analogia para exprimir o mistério de Cristo, pois levaria a contradizer o dado da fé (segundo o qual a divindade de Cristo não se misturou com sua humanidade, não a violentou nem se submeteu a ela) e a imaginar um ser impensável que seria a mistura de Deus e homem, resultando num terceiro elemento que terminaria por não ser nem Deus perfeito nem homem perfeito. Porém, mesmo inadequada para a expressão teológica, a analogia da mistura de água e mel já é uma prova de que duas essências podem conviver num mesmo suporte. Uma analogia melhor para pensar o Homem-Deus que é Cristo será a de uma coroa: pedras podem ser incrustadas no ouro e formar uma coroa; quer dizer, mais de uma essência (pedra e ouro) podem conviver num só suporte (o ouro), formando algo novo (a coroa), sem mistura nem confusão, assim como as duas naturezas de Cristo conviveram no suporte da pessoa divina, formando o Homem-Deus⁹.

É para enfatizar a permanência do suporte da pessoa divina de Cristo ao assumir a sua natureza humana (sem divisão nem separação das naturezas, mas em sintonia total; sem confusão nem mistura entre elas, mas com perfeita independência de ambas¹⁰) que Boécio insiste na *individualidade da substância racional* à qual se chama de pessoa.

Aliás, falar de substância individual seria um pleonasmo, pois toda substância (ente ou essência primeira) é individual. A redundância semântica explica-se quando se tem em vista a preocupação teológica de Boécio: demonstrando logicamente a possibilidade afirmada pela fé (a existência de duas naturezas em um mesmo suporte), era justificável que a definição de pessoa contivesse uma redundância positiva ao falar de substância individual. Uma substância

⁹ Cf. *ibidem* VII [585]-[620].

¹⁰ No ano de 451, durante a quinta sessão do Concílio de Calcedônia (portanto, 61 anos antes de Boécio redigir o *Contra Êutiques e Nestório*), definiu-se solenemente a fórmula “Cristo é reconhecido em duas naturezas, sem confusão nem mistura, sem divisão nem separação”, como se pode ler no *Compêndio* de Denzinger & Hünerman, n. 302: “[Ensinamos que se confesse] um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem confusão (*asynchýtos*) nem mistura (*atréptos*), sem divisão (*adiairéto*) nem separação (*achorístos*), não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardando-se a propriedade de cada uma das naturezas que concorrem para uma só pessoa e uma só hipóstase; também não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo, como anteriormente nos ensinaram a respeito dele os Profetas, o mesmo Jesus Cristo, e como nos transmitiu o Símbolo dos Padres” (DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Edição de P. Hünerman. 40ª ed. Trad. J. Marino Luz e J. Konings. São Paulo: Paulinas & Loyola, 2007, p. 113 – a tradução do trecho aqui citado foi ligeiramente modificada).

não individual seria universal, mas Boécio deixa claro, no tratado *Contra Êutiques e Nestório*, que essa compreensão não seria viável nesse contexto lógico. É, aliás, o que explica que, num texto teológico como o *Contra Êutiques e Nestório*, Boécio dedique-se a tratar de problemas lógicos, epistemológicos e metafísicos, como é caso do problema da natureza dos termos universais e da reordenação do vocabulário do ente e da substância.

Para enfatizar a individualidade da substância, Boécio fixa, então, o uso do termo *pessoa* (*prósopon*, em grego; *persona*, em latim), esclarecendo que ele corresponde a *hypóstasis*, que, como já dito anteriormente, era usado por autores gregos para marcar a dignidade das substâncias dotadas de razão¹¹. O uso de *pessoa*, segundo Boécio, teve início no teatro, pois se chamava de *prósopon* a máscara que os atores usavam nas comédias e tragédias para representar personagens. Com efeito, o culto etrusco da deusa Perséfone continha ritos nos quais se portava uma máscara (*phersu*), de modo que os romanos adotaram o termo correspondente, traduzindo-o por *persona*, a fim de indicar o “falar através de” (*per* e *sonare*), em referência explícita ao orifício que deixava passar o som. Do simples uso das máscaras, *persona* passou a associar-se ao papel desempenhado na peça. Posteriormente surgiu ainda, no Direito Romano, o sentido jurídico do sujeito de direitos, pois, no século I a.C., dizia-se que o mesmo homem pode ter diferentes pessoas (*personae*) ou diferentes papéis sociais e jurídicos. Na Grécia, o termo correspondente era *prósopon* e também designava a máscara de teatro (porque eram postas no rosto, “diante dos olhos”: *pròs hôpas – prósoyon*), bem como o papel desempenhado na peça.

Embora aparentemente de mero sentido pragmático, essa maneira greco-romana de referir-se com um mesmo termo à máscara e ao papel desempenhado na peça permite ver que o teatro, fazendo imaginar a liberdade, punha em cena a possibilidade humana de superar o determinismo imposto pelo ritmo cósmico, ainda que essa superação sempre terminasse tragicamente e a ordem do cosmo sempre se impusesse. Em contexto cristão, mesmo sem negar o caráter trágico da existência, a “personalidade” será sinônimo de liberdade ou de capacidade individual de autodeterminar-se em meio aos condicionamentos da vida. Assim, o campo semântico inicialmente criado em torno do termo *pessoa* constituía-se com certa clareza como uma referência ao que não é determinado pelo cosmo ou ao que escapa às tramas da Natureza. Em uso teológico, principalmente depois de Boécio, essa referência será fixada pela ênfase na individualidade¹², que servirá também para pensar a existência humana.

¹¹ Cf. *Contra Êutiques e Nestório* III [230]-[240].

¹² Exigiria uma atenção especial – porém não possível aqui – a problemática de saber se a noção de indivíduo já havia sido formulada na Idade Média. A esse respeito, indicam-se duas leituras fundamentais entre a farta bibliografia existente: BEDOS-REZAK, B. M. & IOGNA-PRAT, D. (orgs.). *L'Individu au Moyen-Âge*:

Ocorre, porém, que é justamente a individualidade enfatizada pela definição boeciana que será posta em questão por alguns autores medievais, principalmente Ricardo de São Vítor, no século XII¹³, que identifica um problema de caráter teológico: a definição de pessoa, embora verdadeira para designar a substância humana, revela-se incapaz de exprimir a realidade trinitária ao enfatizar a essência (a individualidade racional) e não a inter-relação que caracteriza a distinção substancial entre as pessoas da Trindade. Mesmo em cristologia, apesar dos esforços de Boécio para demonstrar logicamente a possibilidade de união de naturezas num mesmo suporte ou pessoa, teólogos medievais dirão ser problemática a definição boeciana, pois ela não permitiria pensar o “ser em outro” não acidental e próprio da natureza humana de Cristo. Em suma, a definição boeciana de pessoa seria adequada à antropologia, mas inadequada à teologia.

Adepto dessa interpretação, Ricardo de São Vítor manterá a definição boeciana de pessoa para a antropologia, mas proporá esta outra para o uso em teologia: *divinae naturae incommunicabilis existentia*, “[a pessoa divina] é uma existência incomunicável de natureza divina”¹⁴. O termo *incomunicável*, aqui, significa algo incompartilhável, não transmissível a outro; de modo algum tem conotação comunicacional, o que trairia frontalmente o dogma trinitário. O intuito de Ricardo de São Vítor era obter uma definição fundada na ideia de existência e que pudesse ser aplicada tanto a Deus como aos anjos e aos humanos. Sua ênfase recaía sobre a existência, quer dizer, no fato de algo existir como ser único, o que mostra a incomunicabilidade como dependente da noção de existência. Dessa perspectiva, resultaria compreensível a utilidade de sua reelaboração da definição boeciana de pessoa, porque cada pessoa divina poderia ser vista como um existente que preserva sua identidade única sem se confundir com as outras duas.

Mas é também nesse ponto preciso que a redefinição de Ricardo de São Vítor mostra sua fragilidade, pois, no limite, também não inclui a inter-relação típica das pessoas trinitárias; ao contrário, pelo uso do termo *incomunicável*, Ricardo sugere uma rigidez que não havia na definição de Boécio. É certo que, se aplicarmos o princípio da analogia, sua definição revela seu valor, pois evita o risco de pensar três indivíduos isolados no interior da Trindade (coisa que Boécio não pretendia, mas que alguns teólogos identificaram) na medida em que permite

Individuation et individualité avant la Modernité. Paris: Aubier, 2005; CHENU, M.-D. *O despertar da consciência na Idade Média*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2005.

¹³ Para uma breve apresentação da história do termo *pessoa*, cf. o verbete correspondente em LACOSTE, J.-Y. (org.). *Dicionário crítico de teologia*. Vários tradutores. São Paulo: Paulinas & Loyola, 2004. Ver também o verbete *Personne*, escrito por A. Guggenberger, em: FRIES, H. (org.). *Encyclopédie de la foi*. Vários tradutores. Paris: Cerf, 1966, pp. 425-437.

¹⁴ RICARDO DE SÃO VÍTOR, *A Trindade* IV, 6-24 (Patrologia Latina Migne, tomo 196, coluna 945).

pensar as pessoas trinitárias por comparação com as pessoas criadas: assim como duas pessoas criadas possuem a mesma essência, mas cada qual tem uma existência que é só sua, incomunicável, assim também as pessoas da Trindade possuem a mesma essência, mas cada qual com sua existência própria. Essa analogia não deixava de subjazer ao *Contra Êutiques e Nestório* de Boécio, mas ganha destaque, sem sombra de dúvida, com *A Trindade* de Ricardo de São Vítor, principalmente quando ele se baseia na psicologia do amor humano para construir um modelo de compreensão da Trindade segundo a tríade “quem ama – quem é amado – o que é mutuamente amado”¹⁵.

No entanto, se essa tríade esclarece o modo como as três pessoas divinas existem numa só realidade, ela também não põe em primeiro plano a inter-relação que Ricardo de São Vítor lamentava não encontrar na definição de Boécio. Além disso, se Ricardo consegue evitar os riscos que o assombravam em teologia, ele também não tira nenhuma consequência de sua redefinição de pessoa para a antropologia. Ao contrário, sua definição se baseia no amor humano para falar da presença trinitária, mas não permite descer da Trindade e operar alguma iluminação para a compreensão da realidade humana. Por essa razão, Santo Tomás de Aquino, que leu Ricardo de São Vítor¹⁶, não verá motivo para reelaborar a definição boeciana de pessoa; tudo, para ele, será uma questão de bem interpretá-la.

Basicamente, Tomás de Aquino não verá por que abandonar em teologia a definição de pessoa dada por Boécio, uma vez que, no seu dizer, mesmo as conotações acentuadas por Ricardo de São Vítor estão nela contidas: a incomunicabilidade estaria incluída na noção de individualidade; e a intelectualidade (mais adequada para falar do ser divino), na de racionalidade¹⁷. No seu *Comentário ao Livro das Sentenças de Pedro Lombardo*, Tomás interpreta a expressão boeciana *individa substantia* como *esse per se subsistens in natura intellectuali* (ente subsistente por si numa natureza intelectual)¹⁸. Na realidade, Tomás serve-se do próprio vocabulário de Boécio para explicar a definição dada por ele. Assim, lança mão da noção de subsistência, que Boécio havia exprimido como a condição de tudo aquilo que existe por si (condição substancial) e não em outro (condição accidental).

¹⁵ Cf. *ibidem* (colunas 922-927).

¹⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teologia* I, q. 29, a. 3, ad 4m. Sobre o conceito de pessoa em Tomás de Aquino e a leitura tomasiana de Ricardo de São Vítor, ver: TAVARES, A. *A interpretação da definição boeciana de pessoa na Suma de Teologia I, 27-29, de Tomás de Aquino*. Dissertação de Mestrado. Guarulhos: Unifesp, 2014. Disponível em: <http://humanas.unifesp.br/filosofia/defesas/dissertacoes-de-mestrado-defendidas> (Acesso em: 06 set. 2016).

¹⁷ Cf. *idem*, *ibidem*.

¹⁸ Cf. *Comentário ao Livro das Sentenças de Pedro Lombardo* I, distinção 23, artigo 2.

A reinterpretação de Tomás de Aquino poderia ser resumida em sua insistência no caráter espiritual da pessoa, quer dizer, sua natureza de ente que não apenas existe, mas também apreende a existência, tem consciência dela e a exprime. A preferência por “intelectual” em vez de “racional” explica-se pelo fato de que aquilo que em Deus seria a racionalidade não equivale simplesmente à racionalidade humana, mas a supera. Com efeito, o pensamento divino não é composto de raciocínios ou unidades que precisam de articulação; é um ato único, de pura visão, sem momentos compreensivos dispersos. Trata-se da espiritualidade divina, que é semelhante, mas ao mesmo tempo superior à espiritualidade humana. De todo modo, é no mesmo caráter espiritual que subsistem a realidade intelectual divina e a racionalidade humana; a diferença entre ambas será de grau. Como diz Santo Tomás, *pessoa* se diz de Deus em um sentido mais elevado¹⁹, precisamente o sentido da relação de origem²⁰: só se fala de Pai porque se quer apontar para o princípio absoluto da existência; de Filho, porque, se o Pai é intelecto, então conhece-se a si mesmo, e, se em Deus tudo é subsistente, a sua imagem é tão subsistente quanto ele mesmo; de Espírito Santo porque, se o Pai se conhece conhecendo o Filho, não tem como não o amar, e, se tudo o que há em Deus é subsistente, então o amor que circula entre ambos é tão subsistente quanto ambos²¹. Dessa perspectiva, isto é, no registro da tentativa humana de inteligir e exprimir a Trindade, o termo *substância* já contém a referência obrigatória à inter-relação entre as substâncias divinas, de modo que, em teologia trinitária, *substância* e *pessoa* serão sinônimos de relação de origem e de relação subsistente.

Não deixa, porém, de ser verdade que o uso teológico da definição filosófica de *pessoa* não consegue, nem com Tomás de Aquino, inserir no sentido propriamente filosófico a noção de inter-relação; isso só vale para as pessoas divinas. Todavia, a ênfase tomasiana na espiritualidade ou intelectualidade presente na definição clássica permite ver nessa definição a

¹⁹ Cf. *Suma de teologia* I, q. 29, a. 3, corpo do artigo.

²⁰ Cf. *idem*, q. 29, a. 4, corpo do artigo.

²¹ Devemos cuidar para não imprimir um caráter temporal à compreensão das pessoas divinas. O Pai é o princípio eterno; o Filho, sendo imagem do Pai, é o principiado eterno (principiado que, sendo divino, acompanha eternamente o princípio); o Espírito, sendo o amor eterno entre Pai e Filho, é também um principiado eterno, mas pelo Pai e pelo Filho. É preciso enfatizar a inabituação eterna dos três, razão pela qual, em teologia, se diz que “Pai”, “Filho” e “Espírito Santo” são nomes para as *relações de origem* das pessoas divinas; não são designativos de uma “personalidade” que cada um teria e que os outros não teriam. Mesmo quando a teologia católica fala de propriedades pessoais de cada um deles, atribuindo a criação ao Pai, a redenção ao Filho e a restauração de todas as coisas ao Espírito Santo, logo acrescenta que, se a Trindade só tem uma natureza, então também só tem uma operação, de modo que toda a economia divina é obra comum das três pessoas. Assim, o Concílio de Florença (1439-1445) proclamou: “Tudo é uno neles, salvo na oposição de relação. Por causa dessa unidade, o Pai está todo no Filho e todo no Espírito Santo; o Filho está todo no Pai e todo no Espírito Santo; o Espírito Santo está todo no Pai e todo no Filho” (Cf. DENZINGER, H., *op. cit.*, nn. 1330-1331, p. 367). Um resumo didático e eficaz do dogma trinitário pode ser encontrado em *Catecismo da Igreja Católica*, nn. 249-260. Para uma breve apresentação da formação histórica do dogma trinitário e de suas implicações filosóficas, teológicas e existenciais, ver CATÃO, F. *A Trindade – Uma aventura teológica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

abertura humana à inter-relação, e, mais ainda, a condição substancial humana mesma como ente de relação. De certo modo, se a compreensão filosófica permite a compreensão teológica, esta, por sua vez, pode iluminar aquela na mesma proporção em que a meditação sobre as pessoas trinitárias permitir pensar aspectos da pessoa humana. Trata-se de uma espécie de movimento inverso, descendo da Trindade ao ser humano, a fim de verificar se no ser humano não há experiências essenciais de relação (não de relações de origem, obviamente, mas de alguma orientação rumo à alteridade, inscrita já na essência do próprio indivíduo).

Essa tarefa, que ficou por ser feita durante séculos, liga-se ainda a uma dificuldade que eclodiu no pensamento contemporâneo e de cuja solução depende a viabilidade e a atualidade do conceito de pessoa: se se concentra a definição na individualidade e racionalidade da substância, corre-se o risco de não se apontar para nada de realmente individual, porque a individualidade pode ser compreendida apenas em função da essência, dada pela espécie e pelo gênero. Em termos próximos às mentalidades contemporâneas, mais existenciais e, por assim dizer, mais atentas aos excessos do racionalismo, a definição clássica de pessoa, com sua história antropológico-teológica, pode deixar uma brecha para a inconveniência de conceber o indivíduo em função da espécie e não do que ele tem de singular. Dito de outra maneira, toda análise antropológica fundada na definição clássica de pessoa corre o risco de produzir visões do ser humano que dão importância, senão exclusividade, ao que é comum com outros humanos, o que é estrutural, contextual etc., tornando-se incapaz de considerar o que cada indivíduo tem de único e irrepetível ainda quando condicionado por características e práticas comuns.

Numa palavra, exige-se na Contemporaneidade que toda antropologia fundada na noção de pessoa não pense o indivíduo apenas da perspectiva da espécie ou do que o condiciona, mas tenha em primeiro plano o modo como a existência da pessoa é determinada também pelo que ela tem de individual e por sua abertura constitutiva para a alteridade.

2 O conceito de pessoa em Edith Stein

É precisamente na tensão positiva entre individualidade e universalidade, ou entre indivíduo e espécie, que Edith Stein formulará seu conceito de pessoa, comprovando, assim, a sua frequência da linhagem conceitual elaborada por Boécio, Ricardo de São Vítor e Tomás de Aquino.

Observa-se uma evolução no emprego steiniano do conceito de pessoa. Talvez se possa mesmo falar de duas “fases”, sem pretender nenhuma relação de contrariedade entre elas, mas

de continuidade. No limite, o conceito com o qual Edith Stein opera na primeira fase, principalmente em sua tese de doutorado intitulada *O problema da empatia* e na obra *Introdução à filosofia*, continua na segunda fase e é nela ampliado ou aprofundado, sobretudo na obra *Ser finito e eterno*.

Com efeito, em *O problema da empatia*, o conceito de pessoa serve para designar em geral a espiritualidade do indivíduo humano ou a constituição espiritual do ser humano. Edith Stein não dá uma definição direta do termo; aliás, algo notável é que, ao longo das partes II e III (lembrando que a parte I desapareceu da biblioteca e não pôde ser publicada sob a forma de livro), há pouquíssimas ocorrências de *Person*, pois Edith prefere falar de *Individuum*. Porém, na parte IV, ao tratar do conceito de espírito e de ciências do espírito (hoje conhecidas como ciências humanas), Edith faz amplo uso de *Person*. Isso confirma que *pessoa* é uma referência ao indivíduo humano psicofísico-espiritual, quer dizer, ao ente que, mergulhado na Natureza por seu corpo e sua alma, destaca-se dela por ser também espírito.

Duas características são tomadas por Edith Stein como distintivas do ser pessoa ou da personalidade: a legalidade da razão e a apercepção dos valores²², quer dizer, uma existência segundo um modo *a priori* de a razão operar e segundo a possibilidade de dar-se conta de objetos que não são meros fenômenos, mas fenômenos que solicitam um juízo de adesão ou repulsa (os valores). Ambas as características da personalidade não podem ser predicadas de uma dimensão meramente física ou meramente psíquica, mas requerem uma dimensão apropriada, o espírito, reino da consciência, da vontade e do sentimento (enquanto a alma em sentido específico ou a vida psíquica seria a dimensão relativa à energia vital e à emoção). Em linhas gerais, serão estas características que constarão do conceito de pessoa com que lida Edith Stein em sua tese de doutorado²³: *individualidade, legalidade da razão e apercepção de valores*.

Essas notas são confirmadas pela obra *Introdução à filosofia*, em que Edith fala claramente de pessoa como ser vivente dotado de uma vida de consciência²⁴. Nessa obra, entretanto, há, por assim dizer, uma evolução com respeito ao conceito de pessoa presente em *O problema da*

²² Cf. *O problema da empatia* IV, 7, a.

²³ Cf., por exemplo, *ibidem*, IV, 3. É curioso notar que esses dados são explorados numa passagem em que Edith Stein se vale de uma obra de Wilhelm Dilthey, para criticá-la, intitulada *Contribuição para o estudo da individualidade* (*Beiträge zum Studium der Individualität*), mas, em vez de falar de individualidade, Edith Stein prefere falar de personalidade. Não há dúvida de que, nesse uso, ela sofreu influências não só de seu orientador, Edmund Husserl, mas também e sobretudo de Max Scheler, a cujas conferências Edith assistiu em Gotinga e que foram depois publicadas na forma de livro, com o título *O formalismo na ética e a ética material* (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wortethik*). Edith, aliás, toma essa obra como base de sua investigação do sentimento, da emoção e do valor.

²⁴ Cf. *Introdução à filosofia* II, II, 4.

empatia, pois Edith explora dois elementos que só apareciam discretamente em sua tese de doutorado: (i) a afirmação da intersubjetividade como condição da experiência individual; (ii) a afirmação de um núcleo pessoal ou ponto de irradiação de onde brota o modo de o indivíduo realizar aquilo que tem de comum com sua espécie.

A afirmação da intersubjetividade como condição da experiência individual é elaborada por Edith graças a uma experiência inegável: embora as sensações possuam algo de inteiramente subjetivo, elas também possuem algo de objetivo, observável pela coincidência do conteúdo percebido por diferentes sujeitos. Em outras palavras, ainda que a sensação se realize em primeira pessoa, seu conteúdo mostra ser o mesmo percebido por outros indivíduos, o que mostra haver uma independência ôntica da coisa percebida em relação àqueles que a percebem. A essa experiência Edith chama *intersubjetividade*: a experiência do mundo exterior compreende a relação com outros sujeitos. Assim, na existência individual mesma haveria uma orientação para a alteridade, sem a qual cada indivíduo sequer teria consciência de si mesmo²⁵. No entanto, garante-se também que a sede da consciência é individual, pois, embora os conteúdos da percepção em geral possam ser idênticos, cada sujeito colhe-os de maneira inteiramente única e incompartilhável em si mesma, sendo compartilhável apenas no nível das expressões linguísticas.

Essa será a base para Edith Stein exprimir a experiência individual como experiência nascida de uma fonte de irradiação ou núcleo próprio de cada sujeito. Ela observa que cada indivíduo não reproduz simplesmente aquilo que tem de comum com sua espécie, quer dizer, seus condicionamentos naturais, mas imprime-lhes sempre uma feição inteiramente singular. A essa fonte de irradiação ou núcleo, Edith denomina *essência da pessoa*²⁶. Deve-se cuidar, aqui, para não associar tal núcleo com um ponto, ao modo de uma descrição espacial; trata-se, ao contrário, de um modo de ser, um ato. Isso é bastante visível na análise do caráter, pois, como diz Edith Stein, “pode-se estar de acordo com os outros sobre as qualidades de caráter de alguém e de seus valores, e pode-se mesmo exigir de mim ‘atenção’ a seus valores, mas que eu deva amar esse alguém em função desses valores, isso não se pode requerer de mim; afinal, se e como amo alguém é algo que se funda sobre o modo como as suas peculiaridades vêm ao encontro das minhas; é algo absolutamente único, assim como são únicas tais peculiaridades”²⁷. Raciocinando pelo absurdo, pode-se dizer que, se cada indivíduo não vivesse de modo

²⁵ Cf. *ibidem*, Introdução, 7.

²⁶ O uso da palavra *essência*, aqui, não é o mesmo que se fez até este ponto do artigo. A partir de agora, o leitor é convidado a pensar na noção de essência tal como empregada em fenomenologia. Ver, abaixo, nota 32.

²⁷ *Ibidem*, II, II, B, 3, c, a.

inteiramente próprio e singular aquilo que tem de comum com outros indivíduos, então a apercepção de qualidades em alguém (experiência partilhada por vários sujeitos) obrigaria a todos os que têm essa apercepção a amar esse alguém. Quer dizer, para todo indivíduo cujas qualidades fossem percebidas por um grupo de sujeitos, haveria um amor automático da parte desse mesmo grupo. Ora, o absurdo dessa proposição confirma que, apesar da objetividade da apercepção das qualidades de um indivíduo, o fato de alguém amá-lo dependerá do modo individual de esse alguém viver a apercepção. A esse modo individual, essência da pessoa, centro e fonte de irradiação, Edith Stein também chama de “coloração” individual, formada de sentido e valor²⁸.

Pode-se dizer, portanto, que o conceito de pessoa com que Edith Stein opera já na *Introdução à filosofia* não apenas escapa ao risco de definir o indivíduo em função da espécie, mas insere na própria individualidade uma abertura à alteridade ou um ser relacional. É curioso, porém, que ela não ofereça uma definição direta de *pessoa*. Ela não o faz nem em sua maior obra de antropologia, a *Estrutura da pessoa humana*, mas apenas descreve o que é ser pessoa ou o que é a personalidade. Nessa última obra, Edith fala majoritariamente de *ser humano*, reservando o termo *pessoa* para momentos estratégicos de sua análise. Num desses momentos, ela esclarece com termos eloquentes o que considera a espiritualidade característica do ser humano e a nota central do conceito de pessoa:

o ser humano pode e deve formar-se a si mesmo; (...) ele é um ser que diz ‘eu’; nenhum animal pode fazê-lo; olho nos olhos de um animal e vejo algo que me olha; vejo um interior na sua alma, uma alma que dá atenção ao meu olhar e à minha presença, mas é uma alma muda e prisioneira, aprisionada em si, incapaz de ir além de si mesma e compreender-se, incapaz de sair de si mesma e unir-se a mim; olho nos olhos de um ser humano e o seu olhar me responde, deixa-me entrar na sua interioridade ou me afasta; é senhor de sua alma e pode abrir ou fechar as portas; (...) espiritualidade pessoal significa vigilância e abertura; não só existo, não só vivo, mas tenho consciência do meu existir e do meu viver; e tudo isso em um único ato; (...) a vida espiritual é também um saber originário a respeito do outro, é ser nas outras coisas, ver dentro de um mundo que está diante da pessoa; a consciência de si é abertura para a interioridade, a consciência do outro é abertura para o exterior; eis uma primeira interpretação da espiritualidade²⁹.

A essa altura, percebe-se como a espiritualidade inclui as três notas do conceito de pessoa já evocadas aqui: a individualidade, a racionalidade e o sentimento. Essas características, como se disse anteriormente, compõem o conceito de pessoa desde que ganhou cidadania filosófica,

²⁸ Cf. idem, *ibidem*.

²⁹ *Estrutura da pessoa humana* VI, II, 1.

na era patrística. Mas Edith Stein desenvolve virtualidades nelas contidas, explorando a intersubjetividade (o que insere na ideia de pessoa a inter-relação) e o centro da alma (o que põe em primeiro plano a singularidade de cada indivíduo, sem concebê-lo apenas em função do que é comum à espécie humana).

Historicamente, ao redigir a *Introdução à filosofia* e a *Estrutura da pessoa humana*, Edith Stein já havia se aproximado do mundo cristão. Com efeito, na época em que redigiu a *Introdução à filosofia*, convivia com os membros do Círculo de Gotinga e tinha sentido atração pela experiência religiosa. Ao escrever *O problema da empatia*, frequentava Max Scheler, o casal Reinach e Hedwig Conrad-Martius, além obviamente de Husserl. Intrigava-a o fato de pessoas tão cultas serem pessoas de fé. As páginas finais de sua tese de doutorado deixam aberta a possibilidade de estudar a experiência religiosa sob a perspectiva da empatia, tarefa que Edith não cumpre naquele momento. Quando, então, escreve a *Estrutura da pessoa humana*, ela já havia sido convertida pela fé cristã e estudava assiduamente o pensamento de Tomás de Aquino na vertente neotomista que ela aprendera na interlocução com Erich Przywara e na frequência das abadias de Beuron e Marialach, na Alemanha.

Não é casual, portanto, que, no trecho citado, ela fale de vida da consciência como “ser nas coisas”. Isso a punha em continuidade direta com a concepção de conhecimento de Tomás de Aquino, para quem, na linha de Aristóteles, conhecer é não apenas possuir em si as coisas, mas, de certo modo, “ser as coisas”. A consciência, numa perspectiva tomasiana, é a capacidade da alma para, “de certa maneira, ser tudo”³⁰, pois “o inteligente em ato é o inteligível em ato”³¹, quer dizer, a presença da coisa que se manifesta na experiência não ocupa a consciência ao modo de um objeto que invade um espaço vazio, mas ocorre à medida que a consciência a acolhe e, de certo modo, identifica-se com ela.

Tomás de Aquino e Duns Escoto oferecerão a Edith Stein, na fase madura de seu pensamento, recursos que permitirão sofisticar sua fenomenologia³². É o que se observa com o

³⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teologia* I, q. 14, a. 1, corpo do artigo.

³¹ Cf. *Idem*, *Suma contra os gentios*, capítulo 59; ARISTÓTELES, *De anima* III, 430a4.

³² O leitor sem intimidade com a fenomenologia de Husserl poderá introduzir-se nessa filosofia pela leitura da *Introdução à filosofia*, de Edith Stein, e pela leitura do próprio Husserl (os textos talvez mais acessíveis são as *Meditações cartesianas* e *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*). Enquanto não adentra na obra mesma dos dois filósofos, pode ser-lhe útil a leitura do capítulo “Fenomenologia metódica: Edmund Husserl”, no livro *A filosofia contemporânea*, de Wolfgang Stegmüller (Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Vol. 1. São Paulo: EPU, 2002, pp. 58-91), do livro *Husserl*, de Jean-Michel Salanskis (Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 2006), e do livro *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein*, de Francesco Alfieri (Org. e trad. Clio Francesca Tricarico. São Paulo: Perspectiva, 2014). Sem pretender definir em poucas linhas o sentido da fenomenologia, damos aqui uma breve caracterização da mesma, tomada de Edith Stein. Em sua tese de doutorado, sobre *O problema da empatia*, ela pretende descrever o que são os atos empáticos e explica que eles são atos nos quais uma pessoa pode entender o que outra pessoa vivencia. Todo um campo de questões desenha-se em torno dessa explicação. Por exemplo, como sei que o que

conceito de pessoa, pois *Ser finito e eterno* será a única obra em que Edith oferecerá uma definição positiva, retomando a mesma dada por Boécio: “[pessoa é] uma essência individual de natureza racional” (*Einzelwesen von vernünftiger Natur*)³³. Edith tem o cuidado de, ao traduzir em alemão, não utilizar o termo *Substanz*, mas *Wesen*, o que mostra sua intenção de manter-se no registro fenomenológico mesmo quando lança mão de elaborações medievais ou escolásticas. Mas o sentido é o mesmo: *essência (Wesen)* indica uma unidade de sentido tanto quanto *substância (Substanz)*, com a vantagem de evitar qualquer conotação de passividade (ser suporte).

Na definição de Edith Stein, desaparece a redundância de que Boécio era acusado (substância individual), pois, ao falar de essência, ela tira o foco de atenção da existência como suporte e transfere-o para a unidade de sentido. No entanto, ao citar a definição em latim, ela explica que se fala de substância individual porque a pessoa contém em seu *quê* (isto é, em sua identidade) algo de incomunicável (*Unmittelbar*) que não partilha com nenhuma outra³⁴. Ora,

eu vejo no outro corresponde realmente ao que ele vivencia? Se a vivência é do outro, como posso dizer que tenho a mesma vivência ou que capto exatamente o sentido da vivência alheia? Ao tratar dessas questões, Edith Stein diz que uma fenomenologia da empatia *descreve* o que a empatia é; identifica a *essência* da empatia. Isso não significa explicar como surge a empatia; explicar como surge é o trabalho da psicologia. A psicologia, por sua vez, não pergunta pelo *que é* o ato empático, mas já lida com uma definição dele e procura explicar sua origem em cada indivíduo. Cabe à fenomenologia clarear a essência disso que é pressuposto pela psicologia. Esse exemplo permite entender um pouco melhor a concepção da fenomenologia como ciência das essências. Ela clareia as essências que são pressupostas por todos os tipos de saber e mesmo da experiência cotidiana. Com efeito, a fenomenologia não considera nada como pressuposto (não só os objetos dos saberes, mas também o próprio mundo, as experiências psíquicas, o senso comum, tudo enfim); ela busca cavar o sentido desses pressupostos, as essências de tudo aquilo que parece natural em nossos atos de consciência. O leitor não pode, porém, ter em mente uma concepção de consciência ao modo moderno do empirismo ou do idealismo (a consciência como tabula rasa na qual se inscrevem dados vindos da sensação ou como instância habitada por ideias que seriam projetadas na sensação, a fim de iluminá-la). Na fenomenologia, a consciência é *o modo de ser do ser humano*, é sua *relação com o mundo e com si mesmo*, donde Husserl falar de fluxo de atos em que a atenção está sempre voltada para algum objeto (consciência é consciência de alguma coisa). Ao investigar a consciência, Husserl se dá conta de que a atividade consciente opera com formas universais (essências) reveladas pelo modo como as coisas aparecem (fenômeno) para a consciência. Desse modo de aparição ou fenômeno vem o termo *fenomenologia*. Não se trata, porém, do fenômeno em sentido kantiano, como se por trás da aparição das coisas houvesse aquilo que as coisas são em si mesmas. Para Husserl, não há coisa em si diferente de fenômeno, pois o que as coisas são é o que elas mostram de si. Esse mostrar-se ou doar-se das coisas mesmas revela a essência delas, o que elas são. Por exemplo, uma cor é sempre ligada a uma superfície; um triângulo é sempre convexo etc. Estar ligada a uma superfície é uma característica da essência da cor; ser convexo é da essência do triângulo; e assim por diante. As formas universais ou essências não são, portanto, formas unidas a matérias, como se fossem partes de um todo. O leitor deve ficar atento para não associar a palavra *essência*, da fenomenologia, com a maneira geral de as pessoas falarem de *essência* em sentido escolástico ou platônico-aristotélico. Mesmo Platão, Aristóteles e os Escolásticos não viam as essências como “coisas” que entram na composição de cada ente. A respeito de Tomás de Aquino, autor caro a Edith Stein, vale a leitura do capítulo sobre sua filosofia no livro *A filosofia na Idade Média*, de Étienne Gilson (Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996). Na continuação deste artigo, o termo *essência* adquirirá caráter central, de modo que o leitor é convidado a redobrar sua atenção, a fim de não o confundir com o que as vulgatas filosóficas dizem a respeito desse termo. Cf. ainda ALFIERI, F. *A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein*. Trad. Juvenal Savian Filho e Clio Francesca Tricarico. São Paulo: Perspectiva, 2016.

³³ Cf. *Ser finito e eterno* VII, 1.

³⁴ Cf. *idem*, *ibidem*.

essa explicação, tomada em si mesma, não se coaduna necessariamente com o trabalho já feito por Edith Stein na *Introdução à filosofia* e na *Estrutura da pessoa humana*, pois insistir na individualidade como posse de algo incomunicável não implica a afirmação da intersubjetividade como constitutiva da natureza humana nem a garantia de que o indivíduo não seja concebido apenas em função do que tem em comum com outros indivíduos. Poder-se-ia, por exemplo, dizer que o que uma pessoa tem de incomunicável é a somatória precisa de suas características, somatória essa dificilmente encontrável em outra pessoa. Por essa razão, Edith Stein, algumas páginas adiante, enfrenta explicitamente a tarefa de elucidar o que entende por *pessoa*, e sua estratégia será aprofundar a interdependência entre os conceitos de pessoa e de espírito.

No seu dizer, só se chama de pessoa aquilo que manifesta uma essência espiritual; e espiritual é “aquilo que é não espacial e não material, que possui uma interioridade em sentido obviamente não espacial e que permanece em si, saindo de si mesmo”³⁵. Na análise steiniana da pessoa será decisivo o jogo entre imaterialidade, permanência em si e saída de si. A imaterialidade corresponde à dimensão da experiência humana que não se explica apenas por referência ao corpo, pois as capacidades de pensar, sentir e querer, mesmo supondo uma base material-fisiológica, operam com possibilidades infinitas, o que mostra a insuficiência de remeter ao corpo (radicalmente finito) para dizer que ele é a causa do pensamento, do sentimento e da vontade. O desafio é entender o que Edith Stein entendia por “permanecer em si, saindo de si”.

Sua base é a constatação de que todo ser que diz “eu” é um ser consciente de seu existir. Ora, sendo consciente de seu existir, este ser “permanece em si”, mas não apenas permanece, como também vê que sua vida brota de seu interior. Vendo que sua vida brota de seu interior, dá-se conta de que pode compreender sua vida e informá-la com liberdade³⁶. Informá-la com liberdade implica, enfim, “sair de si”, ir ao encontro do mundo³⁷. Permanência e saída (que na

³⁵ *Ibidem* VII, 2.

³⁶ Aqui não se deve pensar em liberdade como liberdade de escolha ou de arbítrio, pois escolher entre *x*, *y* ou *z* é só um modo – e o menos intenso – de praticar a liberdade. Por outro lado, a liberdade não é uma indeterminação pela qual se poderia fazer o que se quer, pois essa possibilidade não é constatada em nenhum ser humano e, mesmo que fosse dada aos humanos, ela seria autodestrutiva. Ao contrário, a liberdade consistirá na possibilidade de cada indivíduo “jogar” com as determinações às quais está submetido (físicas e psíquicas) e produzir o seu modo singular e consciente de viver. Dessa perspectiva, a materialidade e o psiquismo são espiritualizados, quer dizer, são assumidos pela dimensão consciente, numa experiência unitária, e deixam de ser vistos como meros condicionamentos. É nessa experiência unitária que, como diz Edith Stein em várias obras, mas principalmente na *Ciência da cruz*, a pessoa pode perceber a presença divina em si e praticar o seu maior gesto de liberdade: não sendo constrangida a crer em Deus por nenhum elemento físico ou psíquico, a pessoa pode dizer “sim” a ele numa afirmação radical de sua própria autonomia.

³⁷ Cf. Ser finito e eterno VII, 2.

linguagem da *Estrutura da pessoa humana* equivalem a vigilância e abertura) constituem toda a espiritualidade da pessoa e revelam o alcance filosófico da interpretação que Edith Stein oferece à definição boeciana: é pessoa o ser que é capaz de ter consciência em geral e consciência de si e que é orientado, por sua constituição íntima, a sair de si e ir em direção ao outro num exercício de liberdade.

O centro de onde jorra a consciência e a liberdade (a permanência em si e a saída de si) é o núcleo da alma. Edith consagrará várias páginas ao tema em *Ser finito e eterno*, esclarecendo que esse núcleo deve ser entendido ao modo de forma vazia³⁸. Ela chega a dizer que *todo ser vivo* tem um núcleo, que é sua própria alma e de onde brota o modo de ser de cada indivíduo de uma espécie³⁹; no caso do ser humano, porém, esse núcleo não é apenas psíquico, mas espiritual, pois não se reduz à dimensão vegetativa, sensitiva e emocional, mas inclui a racionalidade e a liberdade. Trata-se do modo único e irrepetível pelo qual cada pessoa vive sua existência, efetivando tudo o que tem de comum com sua espécie, porém de maneira inteiramente singular.

3 A inversão steiniana da analogia trinitária

No entanto, não é propriamente essa descrição do ser pessoal o elemento original do trabalho filosófico realizado por Edith Stein em *Ser finito e eterno*; afinal, apesar das nuances específicas e do inquestionável aprofundamento com relação às obras anteriores, esse livro não apresenta posições novas quanto ao conceito de pessoa. A novidade inegável, porém, está no método adotado por Edith Stein para aprofundar a compreensão do conceito de *pessoa* ou do ser pessoal. Ela não opera propriamente uma análise conceitual ou um levantamento de detalhes ainda não explorados; na realidade, ela sequer parte do uso que se faz da noção de pessoa no mundo natural. Ao contrário, Edith Stein parte do modelo trinitário para iluminar a compreensão da pessoa humana. Ela não assume simplesmente a definição boeciana para falar diretamente do ser humano. Ela a assume ao falar das pessoas da Trindade, para, então, passar à pessoa humana. Dito de outra maneira, Edith Stein realiza o movimento descendente que, na história do uso do termo *pessoa*, tanto se esperou de Boécio, Ricardo de São Vítor e Santo Tomás. Todos eles começavam por uma definição de pessoa humana e, por analogia, aplicavam-na a Deus. Mesmo Ricardo de São Vítor, partindo da psicologia do amor humano,

³⁸ Para o sentido propriamente dito da expressão “forma vazia” (*Leerform*), ver: *Ser finito e eterno* IV, 3, 17-18.

³⁹ Cf. *ibidem*, VII, 3, 2.

não logrou fazer o que ele identificava como falta em Boécio: tirar do modelo divino uma inspiração para compreender o ser pessoal humano.

É, porém, exatamente isso que faz Edith Stein. Evidentemente, ela subscreve a analogia do ente (*analogia entis*) e a conceituação operada sobretudo por Santo Tomás de Aquino, mas, em *Ser finito e eterno*, é na Trindade que ela tem seu ponto de partida e encontra o melhor arquétipo para explicar a personalidade da criatura. Ainda em outras palavras, ela não aplica a definição filosófica de pessoa a um uso teológico, mas faz o uso teológico fecundar a definição filosófica e mesmo ampliar o seu sentido. Esse é o procedimento explícito do § 2 da parte VII de *Ser finito e eterno*, que Edith inicia dizendo:

A busca do sentido do ser conduziu-nos até o primeiro Ser: o Ser em pessoa⁴⁰ e mesmo em três pessoas. Para compreender isso, e à medida da capacidade de nossa compreensão, nós esclarecemos o que se deve entender por pessoa, a fim de obter uma nova compreensão do ser finito partindo do primeiro Ser. Mas o ser pessoal como tal e por conseguinte o Ser primeiro mesmo permanecem muito obscuros para nós se não conseguimos esclarecer a essência do espírito. Já concebemos o ser divino como ser espiritual, e, se encaramos a pessoa como suporte de uma natureza dotada de razão, sua natureza espiritual parece também já expressa, pois espírito e razão parecem convir um ao outro mutuamente⁴¹.

Isso quer dizer que Edith partiu da concepção de pessoa como suporte (substância) de uma natureza racional e deu-se conta de que, sendo o primeiro Ser uma natureza racional, então é legítimo falar da pessoa do primeiro Ser; na verdade, por ser ele quem é, ou seja, o ser primeiro, absoluto, ele é o *Ser em pessoa*. Assim, se a noção de pessoa em seu uso adequado ao ser humano permitiu chegar a dizer que o Ser primeiro é o modelo perfeito de personalidade, nada mais natural do que buscar, no conhecimento da personalidade do Ser primeiro, elementos que clareiem a personalidade do ser humano. Isso equivale a reconhecer que certos dados só podem ser conhecidos quando a reflexão debruça-se sobre o Ser primeiro, mas, uma vez conhecidos, eles podem iluminar a compreensão do ser criado. Trata-se de tomar o Ser primeiro como arquétipo do ser criado.

Nessa dinâmica, tomando a revelação bíblica da Trindade como ponto de partida legítimo para quem adota a fé bíblica, Edith Stein encontra uma fonte de inspiração para compreender a personalidade da criatura. É exatamente nesse ponto que o trabalho de Edith Stein atinge seu

⁴⁰ A análise steiniana do ser, que conduz ao Ser primeiro, bem como sua interpretação da revelação bíblica do nome de Deus como *Aquele que é* ou *Eu Sou*, encontram-se precisamente na parte VI e no § 1 da mesma parte VII.

⁴¹ *Ser finito e eterno* VII, 2.

ápice, pois, diferentemente dos autores que a precederam, ela descreverá o ser humano com base na Trindade, enquanto os outros autores falavam da Trindade com base no ser humano.

No seu dizer, a meditação sobre o dogma cristão da Trindade, aplicada à meditação sobre a constituição do ser humano, permite ver que, assim como o Pai é aquele de quem procedem todas as coisas, mas que não procede ele mesmo de nada, assim é a alma humana; por outro lado, assim como o Filho é gerado ou forma essencial nascida eternamente do Pai, assim é o corpo humano; por fim, assim como o Espírito Santo é o que circula de modo livre e gratuito entre o Pai e o Filho, assim é o espírito⁴². Por conseguinte, se Pai, Filho e Espírito Santo são três substâncias ou pessoas unidas pela singularidade da essência, sem produzir três deuses, assim também alma, corpo e espírito são três dimensões unidas pela singularidade da pessoa, sem produzir um aglomerado de três partes, mas um ser unitário em que os três componentes interpenetram-se, habitam-se ou circunvolvem-se (modelo compreensivo chamado classicamente de *pericorese*), constituindo a essência da personalidade identificada pela individualidade, pela racionalidade e pelo sentimento. O corpo é imagem do Filho, porque é a dimensão que cada indivíduo recebe de fora de si; a alma é imagem do Pai, porque é a fonte interior de onde brota a vida de cada indivíduo; e o espírito é imagem do Espírito Santo, pois significa movimento, amor e liberdade.

As notas da personalidade aparecerão, então, nos três âmbitos: o corpo não pode ser visto como matéria inerte animada por uma alma, pois isso não respeitaria a inabituação entre corpo, alma e espírito. O único corpo inerte no cosmo é o mineral; e mesmo ele, possuindo uma forma, não deixa de ser “perpassado” pelo espírito do Criador (ou melhor, existe “no” espírito do Criador). Quanto ao corpo de uma pessoa (portanto, corpo humano) ele é já, de certa forma, alma e espírito, assim como a alma é já, de certa forma, corpo e espírito, e assim como espírito é já, de certa forma, corpo e alma. Por essa razão, o corpo é já dotado, a seu modo, de individualidade, racionalidade e sentimento (ele é índice de individualidade como conjunto de características físicas e é capaz de racionalidade e sentimento), assim como também o são a alma (motor da individualidade e capaz de racionalidade e sentimento) e o espírito

⁴² Cf. *idem, ibidem*. Aqui é preciso ter em vista que a posição relativa das pessoas divinas no interior da Trindade não termina numa afirmação de cada pessoa divina como dotada de uma especificidade ou exclusividade. Quando Tomás de Aquino fala do princípio eterno (Pai) e dos principiadados eternos (Filho e Espírito Santo), pretende, em continuidade com Agostinho, apontar para o fato de que a única diferença entre as pessoas divinas está nas relações eternas de origem, não na essência ou natureza. Então, comparar as dimensões da trindade humana com as pessoas da Trindade, como faz Edith Stein, requer que não se isolem nem as pessoas divinas nem as dimensões humanas, mas que elas sejam todas vistas em sua recíproca inabituação, como procuraremos mostrar na sequência. Ver a nota 22 do presente estudo.

(propriamente racionalidade e sentimento, mas cuja ação colore a individualidade movida pela alma e exteriorizada pelo corpo).

Isso exige um esforço de compreensão redobrado. Não se trata, por exemplo, de atribuir ao corpo a racionalidade e o sentimento, que são específicos do espírito. Se o corpo humano pudesse ser compreendido isoladamente, ou seja, sem relação com a alma e o espírito, ele seria visto como mero aglomerado de características físicas. Na verdade, ainda assim ele já se mostraria habitado por um espírito, o do Criador, cuja linguagem é a das formas: de fato, todo corpo, mesmo inerte (como as pedras), revela ser informado por uma essência, possui existência e manifesta um sentido (sua forma). Dessa perspectiva, pode-se mesmo dizer que, de certa maneira, não há “matéria sem espírito” na cosmovisão de Edith Stein.

O modelo da Trindade, assim, impede que entendamos o corpo humano como mera parte física animada por uma alma e movida por um espírito, pois isso não respeitaria o modelo trinitário em que as três pessoas habitam-se. Isso quer dizer que, na pessoa humana, o corpo também não é uma simples dimensão animal, mas uma animalidade tipicamente humana. O corpo humano já é corpo-com-alma-e-espírito, assim como a alma já é alma-com-corpo-e-espírito e o espírito já é espírito-com-corpo-e-alma.

Uma leitura da Parte VI, Capítulo 1, Item 1 (Substrato animal da vida psíquica atual) da obra *Estrutura da pessoa humana*, da fase intermediária do pensamento steiniano, auxilia a entender o modo como Edith Stein descrevia a animalidade humana. Ela reconhece que, como os animais, temos uma multiplicidade de movimentos instintivos, devidos à nossa base material-vegetativa-sensitiva, mas também identifica que essa base, diferentemente daquela dos animais, é preparada para a ação da alma e do espírito. Diz ela que não podemos isolar, em nós, uma dimensão puramente vegetativo-sensitiva, pois somos capazes de conhecimento espiritual. Em outras palavras, nosso corpo já é corpo de seres espirituais, corpo humano, ao mesmo tempo em que nosso espírito já é espírito de seres corporais, espírito humano. O modelo da Trindade, assim, ilumina nossa autocompreensão por exigir que não falemos de nós mesmos como junções de partes, mas como seres unitários em que os componentes distintos estão implicados radicalmente entre si. Dessa perspectiva, nem o corpo será um mero aglomerado, pois ele é estruturado por uma alma. Se o modelo da Trindade é o da circuncessão, inhabitação ou pericorese, então o Pai, o Filho e o Espírito Santo só se distinguem por suas relações de origem; nenhum deles tem alguma característica específica que reserva para si e não partilha com os outros. Pensar o contrário significaria romper a unidade de essência dos três. Do mesmo modo,

a pessoa humana, imagem da Trindade, é a circumincessão, inhabitação ou pericorese viva de corpo, alma e espírito⁴³.

Ao mesmo tempo, se a Trindade é um mistério, no sentido de que a total inteligibilidade da unidade de essência e trindade de pessoas não é dada ao ser humano nesta vida, também a pessoa humana preserva seu mistério, uma vez que também sua unidade trina não pode ser esquadrihada. Nem a filosofia, nem a ciência, nem mesmo a teologia, dessa perspectiva, poderão dizer a última palavra sobre o que é a pessoa humana em sua unidade; poderão, no máximo, descrevê-la. É legítimo supor que a Trindade, em sua intimidade, compreenda sua unidade trina; porém, vista de fora, quer dizer, por nós, essa unidade é um mistério. Assim também, no que toca à pessoa humana, há, na intimidade de cada indivíduo, a certeza de sua unidade trina e da indissociabilidade de corpo, alma e espírito, mas, quando uma pessoa tenta dirigir-se à exterioridade e exprimir essa unidade que ela vive intensamente em seu interior, falha pela maneira de referir-se a cada elemento que a compõe como se ele fosse independente dos outros. Falha mais ainda a pessoa que tenta falar da unidade vivida por outra pessoa, baseando-se numa análise que distingue o aspecto corporal do aspecto psíquico e do aspecto espiritual. Na exterioridade, instala-se uma cisão insuperável entre o saber de si e o que se consegue falar de si, mas essa cisão é a garantia de que o santuário da experiência íntima não pode ser profanado por nada nem ninguém.

Em síntese, diferentemente de todos os autores que estabeleceram analogias entre a criação e a Trindade, Edith Stein não se restringe ao campo espiritual (falando apenas, por exemplo, de inteligência, memória e vontade, como fez Santo Agostinho), mas inclui o corpo e a alma na analogia. Ela inverte, portanto, a analogia trinitária empregada classicamente, pois, em vez de basear-se na pessoa humana para falar das pessoas divinas, Edith Stein toma a Trindade divina como arquétipo para falar da pessoa humana. Além disso, a inhabitação, circumincessão ou pericorese das pessoas divinas torna-se modelo para a compreensão da unidade existente entre corpo, alma e espírito. Ao apresentar a Santíssima Trindade como modelo do ser humano, Edith Stein exige que se abandone toda concepção tripartite que tome o corpo, a alma e o espírito como realidades independentes ou marcadas por alguma fronteira. Assim como Pai, Filho e Espírito Santo são distintos, porém unidos pela mesma essência, assim também a alma, o corpo e o espírito, embora distintos, não são de modo algum independentes nem separados.

⁴³ Convém notar que há um limite na analogia trinitária da pessoa humana: a Trindade tomada como arquétipo permite apenas pensar que a relação entre corpo, alma e espírito, segundo Edith Stein, é semelhante à relação entre Pai, Filho e Espírito Santo (modelo pericorético). A filósofa não pretende dizer que corpo, alma e espírito são apenas suportes de uma mesma essência (como ocorre com as pessoas divinas), pois são irreduzíveis entre si e claramente distinguíveis.

Interpenetram-se ou circuminvolvem-se totalmente, segundo o modelo pericorético. Já Franz Brentano e Edmund Husserl, quando definiram aquilo que faz a especificidade do mental ou do psíquico em distinção com o físico (quer dizer, a intencionalidade ou direção para um objeto; objetividade imanente à consciência), usaram o vocabulário da teologia da pericorese: *Inexistenz* (existência imanente, “existência em”) e *Einwohnung* (inhabitação, “habitar em”), correlativos dos termos latinos *inexistentia*, *inhabitatio* e *circuminessio*. Da perspectiva do trabalho steiniano, sequer uma expressão tão usada como “indivíduo psicofísico” é suficiente para indicar a circumincessão entre corpo e alma, pois *psicofísico* conserva ainda uma conotação de aglomerado (quase, aliás, ao modo da heresia nestoriana que Boécio denunciava por imaginar um ser monstruoso que consistiria em duas substâncias independentes). Mesmo quando dirá que a “energia vital espiritual” consome a “energia vital física”, Edith não pretenderá que isso deva ser entendido como duas energias vitais. É da perspectiva de nosso discurso que se fala em “duas” energias vitais, assim como corpo e alma são “dois” apenas do ponto de vista de nossa análise e expressão; em si mesmas, essas realidades, embora distintas, compõem uma unidade. Esse é o esforço que Edith Stein exige do leitor de *Ser finito e eterno*: não se trata de projetar na divindade a tripartição que vemos nas criaturas, mas de projetar na criatura a não tripartição da Trindade⁴⁴.

4 Conclusão

O fio condutor da interpretação dada por Edith Stein ao conceito de pessoa não deixa de ser a individualidade, em conjunto com a racionalidade/espiritualidade, como fizera Tomás de Aquino e, antes dele, Boécio. Dizer apenas isso, porém, significa passar ao largo do sentido do trabalho de Edith Stein em sua compreensão do ser pessoal. É preciso considerar o modo como ela conjuga a espiritualidade (racionalidade mais apercepção de valores) com a individualidade. Além disso, seu cuidado para não conceber a pessoa em função do que ela tem de comum com outras, ou de pensar o indivíduo com base somente na espécie, fez Edith insistir sobre o modo

⁴⁴ Edith Stein chega a encontrar imagens da Trindade também nas coisas materiais inanimadas e nos seres vivos irracionais. Aqui não é possível explorar esses aspectos de sua análise, pois eles levariam longe do conceito de pessoa. Apenas a título de informação e com a finalidade de aguçar a curiosidade do leitor, lembramos que, nas coisas inanimadas, Edith vê uma imagem do desdobramento trinitário no fato de elas chegarem à forma que corresponde à sua determinação essencial durante sua existência, de possuírem realmente essa forma essencial informada e de exprimirem ou exteriorizarem sua essência (Cf. *Ser finito e eterno* VII, 7). Nos seres vivos irracionais, Edith vê a vida permanente particular como imagem do Pai; essa mesma vida como dotada de sentido seria imagem do Filho; e a exteriorização da força e irradiação da essência, do Espírito Santo (cf. *ibidem* VII, 8).

singular pelo qual cada ser humano efetiva o que deve à sua natureza, chamando esse modo singular de núcleo da alma ou fonte de irradiação do ser.

Sua interpretação da definição boeciana mostra-se, portanto, inteiramente consciente dos riscos que o pensamento contemporâneo via numa antropologia fundada no conceito de pessoa e os evita. Todo o seu trabalho conceitual em torno da *pessoa* sintetiza-se, em sua obra de maturidade, *Ser finito e eterno*, pela expressão “permanecer em si, saindo de si”; e o arquétipo para compreender tal expressão não é outro senão a Trindade segundo a expressão dogmática do mistério divino tal como percebido pelos cristãos, arquétipo esse que pode ser adotado mesmo pelos não crentes que aceitem desenvolver honestamente um interesse cultural pela história do dogma.

Engana-se, porém, o leitor que espera encontrar, nessa obra, um procedimento clássico, como se Edith Stein, ao modo de Santo Agostinho, Boécio, Ricardo de São Vítor ou Tomás de Aquino, se baseasse numa experiência humana para conceber por analogia o mistério trinitário ou apenas para identificar analogias trinitárias também no ser humano⁴⁵. Ao contrário, Edith propõe aos seus leitores o esforço de concentrar-se no mistério trinitário para, num movimento descendente, encontrar reflexos na experiência humana da personalidade e aprofundar sua compreensão. Ao mesmo tempo, esse esforço, possuindo caráter metafísico-teológico, não deixa de permanecer em um registro fenomenológico, pois, para quem adere à fé bíblica, o “conteúdo” ou a “unidade de sentido” do dogma trinitário é algo que se apresenta à consciência e pode ser, em certa medida, por ela descrito.

Edith Stein sabia que o procedimento analógico ascendente já havia sido praticado por outros pensadores; sabia também que praticamente nenhum deles conseguiu fazer o caminho inverso, tomando o mistério trinitário como modelo de compreensão do mistério humano. Esse, porém, foi o seu trabalho em *Ser finito e eterno*, ao realizar um movimento de ascensão ao sentido do Ser eterno, para descer novamente do Ser eterno ao ser finito e iluminá-lo. Só ao cabo dessa circularidade virtuosa é que parece revelar-se todo o alcance do conceito steiniano de pessoa.

⁴⁵ O caso de Santo Agostinho é atípico e talvez ele possa ser considerado como um autor que partiu da Trindade para falar da psicologia humana, principalmente no texto magistral do livro V de *A Trindade*. Mas, em geral, Agostinho se restringe aos atos espirituais da alma, vendo neles imagens da Trindade, o que é diferente do que fez Edith Stein, pois, além de incluir o corpo e a alma na trindade humana que é imagem da Trindade divina, ela toma o mistério trinitário como modelo para explicar a pericorese entre corpo, alma e espírito.

Bibliografia

- ALFIERI, F. *A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein*. Trad. Juvenal Savian Filho e Clio Francesca Tricarico. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- ALFIERI, F. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein*. Org. e trad. Clio Francesca Tricarico. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- BEDOS-REZAK, B. M. & IOGNA-PRAT, D. (orgs.). *L'Individu au Moyen-Âge: Individuation et individualité avant la Modernité*. Paris: Aubier, 2005.
- BOÉCIO. *Escritos (Opuscula sacra)*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CATÃO, F. *A Trindade – Uma aventura teológica*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- CHENU, M.-D. *O despertar da consciência na Idade Média*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2005.
- DE LIBERA, A. *Arqueologia do sujeito. Vol. I – Nascimento do sujeito*. Trad. Fátima Conceição Murad. São Paulo: FAP/Unifesp, 2013.
- DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Edição de P. Hünerman. 40ª ed. Trad. J. Marino Luz e J. Konings. São Paulo: Paulinas & Loyola, 2007.
- FRIES, H. (org.). *Encyclopédie de la foi*. Vários tradutores. Paris: Cerf, 1966.
- LACOSTE, J.-Y. (org.). *Dicionário crítico de teologia*. Vários tradutores. São Paulo: Paulinas & Loyola, 2004.
- LIMA VAZ, H. C. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2012.
- RICARDO DE SÃO VÍTOR. *De Trinitate*. Patrologia Latina Migne.
- SALANSKIS, J.-M. *Husserl*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.
- STEGMÜLLER, W. “Fenomenologia metódica: Edmund Husserl”. In: _____. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Vol. 1. São Paulo: EPU, 2002.
- STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*. Ed. Beate Beckmann-Zöller. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2004. (Edith Stein Gesamtausgabe 14).
- STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Ed. Andreas Uwe Müller. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2006. (Edith Stein Gesamtausgabe 11/12).
- STEIN, Edith. *Miscellanea thomistica*. Ed. Andreas Speer; Francesco Valerio Tommasi. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2013. (Edith Stein Gesamtausgabe 27).
- STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. Ed. Maria Antonia Sondermann. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2008. (Edith Stein Gesamtausgabe 5).
- TAVARES, A. *A interpretação da definição boeciana de pessoa na Suma de Teologia I, 27-29, de Tomás de Aquino*. Dissertação de Mestrado. Guarulhos: Unifesp, 2014. Disponível em: <http://humanas.unifesp.br/filosofia/defesas/dissertacoes-de-mestrado-defendidas> (Acesso em: 06 set. 2016).
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. Editio Leonina. Roma: San Paolo, 2000.
- ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. Vários tradutores. São Paulo: Odysseus, 2005.