

Achilles Gonçalves Coelho Júnior

**AS ESPECIFICIDADES DA COMUNIDADE RELIGIOSA:
PESSOA E COMUNIDADE NA OBRA DE EDITH STEIN**

Achilles Gonçalves Coelho Júnior

**AS ESPECIFICIDADES DA COMUNIDADE RELIGIOSA:
PESSOA E COMUNIDADE NA OBRA DE EDITH STEIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Área de Concentração: Psicologia Social

Orientador: Prof. Dr. Miguel Mahfoud

Belo Horizonte
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG
2006

*Dedico este trabalho à Marly Teixeira (in memoriam),
Achilles G. Coelho, Karla Vieira, Bruno e Clara com
quem a cada dia vivencio que o sentido da vida
é vivido com um outro.*

Agradecimentos

À Deus, pela oportunidade de conhecer um pouco mais sobre o mistério presente numa vida compartilhada, ajudando-me a reconhecer o milagre da Presença.

Aos meus pais, Achilles e Marly (*in memoria*), pelo incentivo e apoio em toda minha vida e em meu caminho de estudo.

À Karla, Bruno e Clara, pelo amor que me sustentou e sustenta durante todo este processo de formação, pelo apoio, paciência, compreensão dos sacrifícios, enfim, por estarem sempre ao meu lado.

À Janaína, Ludmilla, Brenda, Yago, Breno Gustavo, Dodora, Carlos, Érika, Fred, Rodrigo, por acompanharem com atenção e interesse meu caminho.

Aos amigos, Cristiane, Amanda, Renata, Paulo, Fábio, Clarice, Mariana, Luciana, Regina, Lícia, Débora, André, Raquel, Giovana, Vito, Érika, Wallasce, Juliana, Malu e Giovani, por caminharem ao meu lado, apoiando-me em vários momentos, compartilhando alegrias e ajudando a retomar o sentido de cada coisa e cada momento.

Aos amigos da Associação Servos da Misericórdia, pela contribuição sempre presente em meu processo formativo, pela inspiração de compreender cada vez mais sobre a vida compartilhada e doada ao outro.

Aos amigos Cláudio e Andréia, pelo apoio estável, presente e afetuoso que se tornou estímulo.

Ao Prof. Dr. Miguel Mahfoud, pela orientação preciosa que me ofereceu, pela disponibilidade e por me acolher integralmente durante todo este tempo.

À Profa. Dra. Ângela Alles Belo, pelos momentos de discussão deste projeto, pela presença e disponibilidade nestes momentos e pelo horizonte aberto ao estudo de Edith Stein e da fenomenologia.

Aos colegas do Laps (Laboratório de Análise de Processos de Subjetividade), pelos momentos de discussão realizados durante os congressos e situações acadêmicas, pela companhia, apoio e interesse sempre presente.

Aos colegas do mestrado, Carol, Cíntia, Adriana, Alex, Alane, Wilson, Clarissa, e demais colegas, pelos momentos de discussão dos projetos que muito contribuíram com o horizonte deste trabalho.

Aos Professores do Programa de Pós-graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da FAFICH/UFMG, pelo conhecimento compartilhado e dedicação a um saber comprometido socialmente que me estimula a prosseguir.

Sumário

Resumo	08
Abstract.....	09
Introdução.....	10
Capítulo 1. A relação pessoa e comunidade discutida pela Psicologia	
Social	17
1.1. A relação pessoa e comunidade na perspectiva do individualismo.....	20
1.2. A relação pessoa e comunidade na perspectiva do sociologismo	24
1.3. A relação pessoa e comunidade na perspectiva do interacionismo.....	27
1.4. A relação pessoa e comunidade na comunidade de tipo religioso.....	31
Capítulo 2. Pessoa e comunidade na obra de Edith Stein.....	35
2.1. A estrutura ôntica da pessoa humana.....	35
2.1.1. O método fenomenológico adotado por Edith Stein.....	35
2.1.2. Ser pessoa humana e sua constituição estrutural.....	39
a) <i>Corporeidade</i>	41
b) <i>Psique</i>	43
c) <i>Espírito</i>	47
d) <i>Unidade da pessoa humana</i>	50
2.1.3. Ser homem e ser mulher: a dualidade do ser humano.....	52
2.1.4. A formação da pessoa: o processo de tornar-se si mesma.....	57
2.2. A estrutura ôntica da comunidade.....	64
2.2.1. Fundamentação teórico-metodológica para o estudo da comunidade.....	64
2.2.2. A estrutura das vivências comunitárias.....	65
a) <i>O sujeito da vivência comunitária</i>	65
b) <i>A estrutura da vivência comunitária</i>	66
c) <i>O fluxo de vivências comunitárias</i>	68
2.2.3. Tipologia das vivências propriamente comunitárias.....	71
a) <i>As vivências sensíveis</i>	71
b) <i>As vivências ou atos categoriais</i>	72

c) <i>As vivências ou atos de sentimento</i>	73
2.2.4. Comunidade, Sociedade e Massa: elementos essenciais para a definição.....	76
2.2.5. Comunidade como analogia da personalidade individual.....	80
a) <i>Força vital da comunidade</i>	81
b) <i>Dimensões estruturais da comunidade</i>	83
2.2.6. A vida da comunidade e seu processo de tornar-se si mesma.....	84
2.3. A relação pessoa e comunidade	87
Capítulo 3. As especificidades da comunidade religiosa	92
3.1. A vivência religiosa.....	92
a) <i>O senso religioso e conhecimento natural de Deus</i>	95
b) <i>A fé</i>	97
c) <i>A experiência mística</i>	100
3.2. A vivência religiosa propriamente comunitária.....	102
a) <i>A vivência religiosa comunitária considerada em sua origem</i>	103
b) <i>A vivência religiosa comunitária considerada enquanto ato de comunicação de sentido</i>	105
3.3. A pessoa libertada e a pessoa senhora de si mesma.....	110
3.4. Especificidades da comunidade religiosa.....	120
a) <i>reconhecimento da humanidade como comunidade religiosa potencial</i>	121
b) <i>servir a Deus através da vida comunitária</i>	122
c) <i>missão da comunidade e da pessoa conferidas por Deus</i>	123
d) <i>liberdade e responsabilidade recíproca diante do destino comum</i>	125
Capítulo 4. Edith Stein e a Psicologia Social: em busca de um diálogo	128
4.1. A Fenomenologia e a Psicologia Social	128
4.2. Pessoa libertada e subjetividade	130
4.3. Personalidade da comunidade e subjetividade social	136
4.4. Vivências religiosas comunitárias: contribuições para definição do objeto da Psicologia Social	143

Capítulo 5. Conclusão.....	148
Referências Bibliográficas.....	156

Resumo

Coelho Júnior, A. G. (2006). *As especificidades da comunidade religiosa: pessoa e comunidade na obra de Edith Stein*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas de Minas Gerais. Belo Horizonte, MG. 167 p.

O objetivo geral da pesquisa é identificar os aspectos essenciais do ser comunidade, do ser pessoa e a relação entre eles, explicitando a especificidade das comunidades religiosas quanto ao processo de tornarem-se si mesmas da pessoa e da comunidade, a partir da obra de Edith Stein. Trata-se de uma pesquisa teórica onde, após uma revisão de como a relação pessoa e comunidade vem sendo discutida na Psicologia Social, realizamos um extenso levantamento de como Edith Stein discute este tema, ressaltando suas contribuições específicas e inserindo-as no diálogo atual da Psicologia. Identificamos três principais perspectivas discutidas na Psicologia Social: (a) individualismo, (b) sociologismo e (c) interacionismo. Inserida na perspectiva do interacionismo, Edith Stein inicia a análise fenomenológica a partir das vivências da pessoa e, apreendendo os diferentes tipos de vivências, identifica aspectos da estrutura da pessoa que são mobilizados no encontro com os objetos. Assim, corporeidade, psique e espírito, compõem a estrutura da pessoa humana de forma organicamente relacionada, sendo que esta mesma estrutura universal é mobilizada de maneira distinta no ser homem e no ser mulher. A pessoa vivencia um processo próprio de formação onde recebe da comunidade os elementos que constituem sua personalidade, ao mesmo tempo em que disponibiliza para a comunidade seu ser pessoal, constituindo uma personalidade própria da comunidade, na medida em que acolhe a realidade compartilhada e age a partir de seu centro pessoal. A comunidade é apreendida por Stein, em seus aspectos dinâmicos, através da maneira como seus membros se reconhecem enquanto pessoas, acolhendo posicionamento uns dos outros e respondendo a estes, a solidariedade é identificada como uma vivência comunitária essencial. A vivência religiosa, identificada enquanto senso religioso e conhecimento natural de Deus, fé e experiência mística, mobiliza de forma específica a estrutura da pessoa, provocando uma atenção à realidade, uma posição de abertura da razão e o despertar de um caminho rumo ao centro pessoal. A pessoa libertada, aquela que vive a partir da dinâmica da experiência religiosa, ao mesmo tempo que acolhe o mundo em si, acolhe também os valores religiosos e, a partir do seu íntimo, responde à realidade e à Deus simultaneamente. Características específicas da comunidade religiosa foram identificadas: (a) reconhecimento da humanidade como comunidade religiosa potencial; (b) servir a Deus através da vida comunitária; (c) missão da comunidade e da pessoa conferidas por Deus; (d) liberdade e responsabilidade recíproca diante do destino comum. A partir das categorias de pessoa libertada, personalidade da comunidade e vivências comunitárias, identificamos algumas contribuições para a discussão da relação pessoa e comunidade feita pela Psicologia Social, apresentando um caminho para superação de dicotomias e para a realização de novos estudos.

Abstract

Coelho Júnior, A. G. (2006). The particularities of the religious community: person and community at Edith Stein's work. Master's Thesis. Program of Graduate Studies in Psychology of the Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, MG, Brazil, 167 p.

The general objective of this research is to identify the essential aspects of being a community, and being a person, and the relation between them, showing the particularity of the religious communities about their process of becoming themselves, person and the community, based on Edith Stein's work. In this theoretical research, Phenomenology was adopted as the theoretician-methodological foundation in the data collection and the discussion about them. Carrying through a theoretical survey on the subject of the relation between person and community, as well as discussed in Social Psychology, we identify three main perspectives: (a) individualism, (b) sociologism and (c) interactionism. Inserted in the interactionism perspective, Edith Stein initiates the phenomenological analysis from the experiences of the person and, apprehending the different types of experiences, she identifies aspects of the structure of the person that are mobilized at the relation with objects. Then, own body, psyche and spirit, compose the structure of the human being organically related, but this same universal structure is mobilized in distinct ways at men and women. The person lives an unique process of formation where she receives from the community the elements that constitute her personality, at the same time that the person gives to the community her personal being, constituting a proper personality of the community, while she receives the shared reality and acts based on her personal center. The community is apprehended by Stein, in its dynamic aspects, through the way as its members are recognized while people, accepting others' positioning and answering to these, solidarity is identified as an essential communitarian experience. The religious experience, identified as a religious sense and natural knowledge of God, faith and mystic experience, moves the person's structure in a specific way, provoking an attention to the reality, a position of opening to reason and the wakening of a way route to the personal center. The free person, the one who lives based on the dynamics of the religious experience, at the same time that receives the world in herself, she also receives religious values, and from her soul, simultaneously, answers to the reality and to God. Specific characteristics of the religious community had been identified to (a) recognition of the humanity as potential religious community; (b) to serve God through the communitarian life; (c) mission of the community and the person conferred by God; (d) freedom and reciprocal responsibility before the common destination. The categories of free person, communitarian personality of the community and experiences, offer a contribution from Edith Stein's work, to the discussion of the relation between person and community made for Social Psychology, showing a way for overcoming the dichotomies and for the accomplishment of new studies.

Introdução

A relação pessoa e comunidade vem sendo discutida na Psicologia Social a partir de uma dicotomia, de modo que, para se reconhecer o aspecto objetivo da comunidade enquanto agrupamento social, instaura-se uma oposição desta em relação à pessoa (Elias, 1994a; Estramiana, 1995; Furtado, 2002; Prado, 2002; Álvaro e Garrido, 2003; Duarte, 2003; Mahfoud, 2005b). O conceito de pessoa, em sua característica essencialmente relacional, apenas recentemente está sendo retomado na psicologia, sendo o conceito de indivíduo, ou de sujeito, utilizado para se referir ao ser humano em seu contexto social, ressaltando o aspecto conflitivo da relação pessoa e comunidade (Elias, 1994b; Morin, 1996; Ricoeur, 1996; Spink e Medrado, 1999; Massimi, 2001). O conceito de comunidade, também vem sendo discutido em distintas formas de teorização, implicando demarcações de dimensões muito diversas da experiência interpessoal (Ferreira, 1968; Fernandes, 1973; Gomes, 1999; Sawaia, 2000; Montero, 2004). A diversidade de definições do que seja comunidade e, conseqüentemente, a imprecisão do tipo de experiência própria vivida pela pessoa nesse tipo de relação, tem sido um dos problemas da definição do objeto e de intervenção da Psicologia Social Comunitária (Gomes, 1999). A experiência religiosa, vivida individual ou comunitariamente, acaba sendo discutida apenas em termos motivacionais ou como uma característica entre muitas outras possíveis, desconsiderando sua especificidade na dinâmica da vida da comunidade, isto quando ela não é negligenciada das discussões devidos aos preconceitos dos cientistas (Fizzotti, 1996; Amatuzzi, 1997; Massimi e Mahfoud, 1997).

Husserl (1938/2002) identifica através da análise fenomenológica o conceito de “mundo da vida”, reconhecendo a interdependência constitutiva da pessoa e da comunidade a partir da análise das vivências. A pessoa vive em um mundo compartilhado de forma que todas as experiências são experiências em seu mundo-da-vida (Husserl, 1913/1992, 1935/1996, 1938/2002; Schutz, 1962/1974;

Wagner, 1979). Husserl (1913/1992, 1938/2002) identificou que o mundo-da-vida à qual pertencemos e nele vivenciamos os objetos que nos são apresentados, identificamos que os outros também vivenciam, compartilhando reciprocamente estas experiências. O mundo-da-vida é composto por todas as esferas das experiências cotidianas, direções e ações que instrumentalizam culturalmente o homem e o ajudam a lidar com seu cotidiano. Wagner (1979) discute que Alfred Schultz focalizou o mundo-da-vida através de diversos ângulos: primeiro, enquanto “atitude natural”, quando o homem exerce uma postura pragmática, utilitária e realista na sua forma de agir no mundo. Segundo, estudou os fatores específicos que determinam a conduta de indivíduos como, por exemplo, “a situação biográfica determinada”. E terceiro, os meios através dos quais os indivíduos se orientam nas situações da vida a partir das experiências armazenadas e do estoque de conhecimento adquirido. No mundo-da-vida, a pessoa não ocupa apenas um lugar passivo, mas se posiciona e exerce sua criatividade, contudo o faz com instrumentos, conhecimentos e métodos que lhe foram dados culturalmente. P. Berger (1963/1997, 1969/1985) e P. Berger, B. Berger e H. Kellner (1979) identificam que, na sociedade moderna, existe uma estrutura pluralizada do mundo-da-vida, o que gera uma dificuldade em vivenciar uma unidade das experiências. Esta pluralização tem gerado um impacto direto na configuração da identidade pessoal que, por sua vez, gera novas formas de estruturas sociais. Entre as modificações presentes na sociedade moderna, em comparação à sociedade tradicional, verificamos uma dificuldade do homem em encontrar o seu lugar na sociedade, em encontrar uma maneira de se inserir socialmente, isto é, um modo que lhe permita encontrar um sentido para sua vida e o seu lugar em relação aos outros (P. Berger, B. Berger e H. Kellner, 1979; Grygiel, 2000; Frankl, 1946/1989). A vivência da religiosidade recebe os efeitos desta pluralização, configurando-se um processo de secularização (P. Berger, 1969/1985; P. Berger, B. Berger e H. Kellner, 1979; Castiñeira, 1997). A partir das experiências que a pessoa faz em seu mundo-da-vida podemos identificar aspectos estruturais do sujeito e do seu mundo-da-vida.

Nossa pesquisa está inserida neste debate, enfrentando a discussão da relação

pessoa e comunidade, a partir das contribuições da obra de Edith Stein que discute o processo de “tornar-se si mesma”, tanto da pessoa quanto da comunidade. Contudo, visamos as especificidades da comunidade religiosa dentro deste horizonte teórico, explicitando a partir destas, algumas contribuições na discussão da relação pessoa e comunidade realizada pela Psicologia Social. Trata-se de uma pesquisa teórica na qual buscamos adotar a metodologia fenomenológica de Edith Stein (1917/1998, 1922/1999ax, 1932-33/2000) no que se refere à coleta e discussão dos dados. Ao descrever as estruturas essenciais da pessoa e da comunidade, chegamos ao reconhecimento de temas típicos discutidos pela autora citada estabelecendo um diálogo entre Stein e a atual discussão referente à relação pessoa e comunidade. Demo (1980) considera, a respeito de uma pesquisa teórica, como vantagem o estudo de uma obra utilizando os próprios critérios metodológicos desta, por possibilitar uma compreensão e uma atitude crítica originadas internamente à teoria mesma.

Objetivo

O objetivo geral da pesquisa é identificar os aspectos essenciais do ser comunidade, do ser pessoa e a relação entre eles, explicitando a especificidade das comunidades religiosas quanto ao processo de tornarem-se si mesmas da pessoa e da comunidade, segundo Edith Stein.

Para realizar o objetivo citado, nos dedicamos aos objetivos específicos:

- Identificar quais vivências da pessoa são discutidas por Stein como constituintes da relação comunitária tanto nas comunidades em geral, como nas comunidades religiosas.
- Descrever elementos típicos de um processo de tornar-se si mesma da pessoa membro de comunidade, seja nos membros das comunidades em geral seja nos membros daquelas religiosas.
- Identificar como é vivenciada pela pessoa a tensão entre a sua

individualidade e os modelos formativos oferecidos nas comunidades, tanto naquelas comunidades em geral quanto nas comunidades religiosas, bem como as possibilidades de integração destes conteúdos na experiência pessoal.

- Identificar, tanto nas comunidades de maneira geral, quanto naquelas religiosas, como é enfrentada pela comunidade a tensão entre permanecer si mesma e ao mesmo tempo acolher as particularidades dos novos membros (considerando a particularidade dos caminhos escolhidos pelos membros).
- Descrever os elementos típicos de um processo de tornar-se si mesma da comunidade, tanto das comunidades em geral quanto das comunidades religiosas, segundo Stein.

Fundamentação Teórico-metodológica

Método Fenomenológico de Edith Stein

Identificar a fenomenologia como metodologia adotada por Edith Stein em suas pesquisas, possibilita um reconhecimento não apenas de uma pertença teórica desta autora, mas a explicitação do caminho adotado na elaboração de sua obra. A fenomenologia foi critério metodológico mantido por Stein em todas suas obras e nos diferentes momentos de produção, mesmo quando se deixa ajudar por autores contemporâneos ou de outras épocas (Ales Bello, 2000b).

O método fenomenológico, desenvolvido por Husserl, busca um retorno às coisas mesmas através da redução à essência que possibilita uma visão intelectual das essências dos fenômenos abordados (Zilles, 1994; Ales Bello, 2004a). Edith Stein adota em suas pesquisas o método proposto por Husserl e aprofunda esse método aplicando-o na pesquisa de temas ligados à antropologia filosófica, inclusive temas psicológicos. O primeiro aspecto teórico do método aprofundado por Stein, refere-se à “redução”, que ela propõe como uma eliminação tanto dos conceitos duvidosos, quanto dos conceitos científicos

ou naturais definidos *a priori* (Stein, 1917/1998; Ales Bello, 2000a). Nesta redução, ela prioriza o caráter essencial do fenômeno apreendido pelo sujeito da experiência vivencial. “Cada fenômeno, desse modo, é assumido como base exemplar para fins de uma consideração sobre a essência.” (Stein, 1917/1998, p. 69). O segundo aspecto aprofundado, consequência deste primeiro, refere-se à ênfase no realismo. Stein considera que, para a constituição do conhecimento, são necessárias uma natureza física absolutamente existente e uma subjetividade com determinadas estruturas. Ao se dedicar à análise do momento noemático do fluxo de vivências da consciência, a autora resguarda o caráter relacional do psiquismo com a realidade que ele apreende, evitando assim de recair num subjetivismo¹. Ales Bello (2000a) ressalta ainda que Stein reivindica o tema da existência nos seus estudos, buscando a compreensão do “atual-real” nos fenômenos estudados, evitando que a pesquisa essencial se reduza à discussão de um significado num nível exclusivamente gnosiológico. Esta reivindicação ultrapassaria a ênfase que Husserl dá a estrutura transcendental da consciência.

Coleta e análise dos dados

O procedimento da pesquisa consistiu, primeiramente, em realizar uma revisão bibliográfica da relação pessoa e comunidade, assim como vêm sendo tratadas na Psicologia Social. Em seguida, buscamos examinar teoricamente a obra de Edith Stein, na intenção de explicitar os aspectos essenciais da autora em relação a esses conceitos, ressaltando os aspectos propriamente religiosos no que se refere a ser pessoa e ser comunidade. Finalmente, realizamos uma discussão sobre as contribuições que a autora estudada oferece junto à Psicologia Social no que se refere à compreensão dos fenômenos sociais ligados aos processos comunitários e à formação da subjetividade nas

¹ A estrutura da consciência é identificada por Husserl como intencionalidade. A consciência é sempre consciência de algo que se apresenta a ela. Nesta dinâmica, ela é entendida como ato que visa algo. A esses atos (que podem ser percepção, imaginação, juízo, etc.) Husserl chama de *noesis*, e ao correlato dos atos, *noemas* (Husserl, 1913/1992; Dartigues, 1972/2003; Ales Bello, 2004a).

comunidades religiosas.

Consideramos como critérios de escolha dos textos de Edith Stein o fato de abordarem o tema da estrutura da pessoa, da estrutura da comunidade e de discutirem o aspecto propriamente religioso da pessoa e da comunidade.

Seguimos também as fases propostas por Ferrari (1982), no que se refere à pesquisa bibliográfica: (a) levantamento das publicações sobre os assuntos, (b) seleção das fontes de referência; (c) consulta a dicionários técnico-científicos; (d) consultas pessoais a estudiosos e especialistas sobre o assunto; (e) pesquisa bibliográfica propriamente dita.

Analisamos o conteúdo dos textos e livros de Edith Stein, agrupando-os em (a) *filosóficos*, nos quais a autora discute temas de antropologia filosófica que implicam a discussão do conceito de pessoa e seus aspectos constituintes, ou temas relacionados à epistemologia; (b) *pedagógicos*, nos quais a autora discute a concepção de educação, relação educativa e formação religiosa; (c) *religiosos*, nos quais a autora discute temas da vivência religiosa individual e/ou comunitária.

Identificamos como relevantes para a pesquisa, os seguintes textos e livros filosóficos: *O problema da empatia* (1917/1998), *Psicologia e ciências do espírito: contribuições para uma fundamentação filosófica* (1922/1999ax), *Uma pesquisa sobre o Estado* (1925/1993), *A estrutura da pessoa humana* (1932-33/2000), *A estrutura ôntica da pessoa e a problemática do seu conhecimento* (1930-32/1999aq), o livro *Introdução à Filosofia* (1932/2001) – sobretudo a Parte II: *O problema da subjetividade –*, *Ser finito e Ser eterno* (1934-36/1996), *O que é a fenomenologia* (1936/1999ae), *A fenomenologia de Husserl e a filosofia de São Tomás de Aquino: tentativa de confronto* (1929/1999ao), *A filosofia existencial de Martin Heidegger* (1936/1999ap).

Quanto aos textos pedagógicos, identificamos, de antemão, o livro *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça*, onde analisamos seis artigos: *Ethos das profissões femininas* (1930/1999af), *A vocação do homem e da mulher de acordo com a ordem natural e da graça* (1931/1999ac), *A vida cristã da mulher*

(1932/1999ab), *As bases da formação feminina* (1930/1999ad), *Problemas na formação feminina* (1932/1999aw), *O papel das mulheres católicas com a formação universitária da suíça* (1932/1999au) e *O valor da feminilidade e sua importância para a vida do povo* (1928/1999av). Analisamos no livro *A vida como totalidade*, os textos: *Sobre a idéia de formação* (1930/1999az), *Verdade e clareza no ensino e na educação* (1926/1999bb), *O tipo de psicologia e seu significado para a pedagogia* (1929/1999ai), *Os fundamentos teóricos de uma educação social* (1930/1999ah), *Tempo difícil e ensino* (1930/1999ba), *Lutar pela salvaguarda, no ensino, do elemento confessional católico* (1930/1999as), *A contribuição dos institutos de instrução do tipo monástico à formação religiosa da juventude* (1929/1999ak), *Ensino de formação universitária e ensino de formação magisterial* (1932/1999am), *A vocação da mulher* (1932/1999ar), *Da arte materna de educar* (1932/1999an), *O magistério de Tereza de Jesus no campo educativo e formativo* (1935/1999al), *Sancta discretio e direção espiritual* (1938/1999ay), *Formar a juventude à luz da fé católica* (1933/1999ag). Finalmente, o texto *Natureza e sobrenatural no Fausto de Goethe* (1932/1999at).

Quanto aos textos predominantemente religiosos, analisamos *Caminho do conhecimento de Deus* (1946/1983), *A ciência da cruz: estudo sobre São João da Cruz* (1942/1999aa) e *O castelo da alma* (1936/1999aj)

Capítulo 1

A relação pessoa e comunidade discutida pela psicologia social

A relação pessoa e comunidade, assim como é apreendida por Edith Stein, é o objeto de estudo desta pesquisa onde, buscando explicitar a dinâmica própria desta relação na comunidade religiosa, visamos acolher elementos originais para uma maior compreensão da estrutura da pessoa humana e da comunidade, assim como vêm sendo discutidas na psicologia social.

Na história da psicologia social, a categoria “pessoa” utilizada para se referir aos seres humanos, está sendo retomada apenas recentemente, sendo assumida geralmente a categoria indivíduo, sujeito, *self*, entre outras, para se referir ao ser humano no seu aspecto social (Álvaro e Garrido, 2003; Elias, 1994; Spink e Medrado, 1999; Lopes, 2002; Duarte, 2003; Mahfoud, 2005b). Desta mesma forma, a categoria “comunidade” passou a ser discutida de forma mais consistente na psicologia somente a partir dos anos 60 do século passado, como resposta à necessidade da adoção de uma ciência mais comprometida socialmente, o que implicava uma discussão ética e política sobre os beneficiários da produção intelectual, bem como as modificações sociais que poderiam ser geradas a partir desta produção (Sawaia, 2000). Até então, a vida associativa era discutida em termos de sociedade, grupos, instituições sociais, entre outras terminologias. A escolha da terminologia para se referir a estes entes não é apenas uma questão lingüística, mas trata-se da expressão de um posicionamento intelectual historicamente construído que, referindo-se ao ser humano e às modalidades da sua vida associativa utilizando um ou outro conceito, opera um recorte teórico que pode acabar por reduzir a compreensão a apenas algumas características dos entes considerados. Contudo, retomar a maneira como a psicologia social discute a relação pessoa e comunidade

significa também considerar a metodologia e a concepção ontológica – explícita ou implícita – de onde cada autor parte para elaboração do conhecimento.

A discussão sobre a experiência religiosa, experiência fundante na vida da comunidade religiosa, também é discutida de maneiras muito distintas na psicologia. Podemos detectar algumas tendências conceituais na forma de conceber a experiência religiosa e os fenômenos dinâmicos da comunidade de tipo religiosa, que também expressam diferentes recortes epistemológicos e metodológicos (Fizzotti, 1996; Massimi e Mahfoud, 1997). AmatuZZi (1997) identifica três tendências típicas:

(a) *tendência intelectual*: aborda a experiência religiosa considerando-a como uma espécie de pensamento que se volta para um conteúdo sagrado. Podemos identificar como representantes dessa tendência as teorias vinculadas à Psicologia Cognitiva, como por exemplo, a Teoria da Atribuição, a Escola Sueca e a Teoria do Processamento da Informação.

(b) *tendência psíquica*: aborda a experiência religiosa como sendo privada, como algo que se passa apenas no interior da mente humana, considerando-a ainda como resultado de forças e instintos intrapsíquicos, ainda que alguns autores interpretem como positiva ou negativa a função da experiência religiosa na formação da personalidade. Representada pelo modelo Psicodinâmico no qual podemos identificar como autores significativos Sigmund Freud, Alfred Adler, Carl Jung, Erik Erikson entre outros pensadores.

(c) *tendência relacional*: aborda a experiência religiosa como um contato com uma realidade externa ao sujeito, uma experiência de encontro com um Outro considerado divino. Na psicologia, identificamos o modelo Humanista-existencial como representante desta perspectiva através da obra dos autores Abraham Maslow, Viktor Frankl, Rollo May e Gordon Allport. Na filosofia, cujas obras fundamentaram muitos dos trabalhos na área da psicologia, citados acima, e de outras ciências, identificamos a Fenomenologia representando esta tendência através dos trabalhos dos autores Edmund Husserl, Edith Stein, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade, entre outros.

Adotamos em nossa pesquisa a tendência relacional como perspectiva de discussão da experiência religiosa e da relação pessoa e comunidade. A escolha por abordar o tema a partir do aspecto relacional permite considerar melhor a complexidade da relação pessoa e comunidade, bem como da experiência religiosa, enfrentando uma dicotomia clássica que vem sendo discutida na psicologia social no que se refere ao tema sujeito e comunidade e ao tema sujeito e objeto da experiência (Álvaro e Garrido, 2003). Na história da psicologia social, podemos perceber as dicotomias referidas através de três perspectivas: (a) a *do individualismo* que discute a existência de uma supremacia do indivíduo sobre os fenômenos sociais, onde tudo dependeria do indivíduo, da sua liberdade de construir suas relações e de seus valores pessoais, identificada nas obras dos autores Gabriel Tarde, Herbert Spencer, Max Weber, Floyd Allport, entre outros; (b) a *perspectiva do sociologismo* que discute a existência de uma supremacia das estruturas sociais sobre o comportamento dos indivíduos, onde dependeria sobretudo da sociedade o condicionamento dos indivíduos a certas escolhas e valores, identificada nas obras de Émile Durkheim, Gustave Le Bon, Talcott Parsons, Robert Merton entre outros; (c) a *perspectiva do interacionismo* onde o sujeito constrói e, ao mesmo tempo, é construído pela sociedade, podendo ser identificada nas obras de George Herbert Mead, Lev Vygostky, P. Berger, T. Luckmann e outros (Álvaro e Garrido, 2003; Elias, 1939/1994a).

A crítica feita atualmente à dicotomia indivíduo/sociedade, e conseqüentemente objetividade/ subjetividade, tem incluído até mesmo a perspectiva interacionista (Furtado, 2002). Para Furtado (2002), a perspectiva interacionista – na qual a Fenomenologia Social se insere – não teria conseguido superar as dicotomias citadas, apesar de apresentarem um avanço em relação à discussão realizada pelos autores do individualismo e do sociologismo. Furtado entende que considerar a realidade social partindo do estudo do indivíduo, ainda caracterizaria uma atitude subjetivista, a-histórica e homogeneizadora das diferenças sociais. Contudo, a Fenomenologia propõe uma superação destas dicotomias. Ao estudar a estrutura universal da pessoa, através da subjetividade transcendental, a Fenomenologia não reincide em um

subjetivismo porque o próprio conceito de pessoa já considera, na sua formulação mesma, a intersubjetividade como aspecto constituinte (Stein, 1922/1999ax, 1932-33/2000, 1932/2001). Identificar os aspectos estruturais da pessoa nos permite, ao mesmo tempo, reconhecer uma estrutura comum do homem e oferecer um critério de leitura comparativa histórico-cultural que permite reconhecer como esta subjetividade transcendental se expressa diferentemente em cada cultura e, ainda, como esta última contribui de forma específica na ativação de dimensões da pessoa (Stein, 1922/1999ax; Ales Bello, 1998, 2004a).

Buscamos apresentar como a relação pessoa e comunidade foi discutida na psicologia social através das perspectivas acima identificadas como *individualismo*, *sociologismo* e *interacionismo*. Trata-se de descrever como esse tema foi discutido por alguns autores clássicos no contexto da psicologia social – vinculada à sociologia ou à psicologia no que se refere ao desenvolvimento destas ciências particulares – buscando explicitar as características essenciais destas perspectivas teóricas. A intenção não é a de reconstruir a história da psicologia social a partir do tema da relação pessoa e comunidade, mas compreender como esta relação foi abordada teoricamente, com a finalidade de identificar o percurso da história das idéias, onde as contribuições de Edith Stein podem se inserir na busca de um diálogo.

1.1. A relação pessoa e comunidade na perspectiva do individualismo

As formas associativas e os tipos de relação apreendidos nestas diferentes formas fizeram parte da história das idéias através da discussão da relação entre homem e sociedade (Schilling, 1974). Em cada contexto histórico e político, a relação pessoa e comunidade era discutida contextualizada pelo confronto de valores coletivistas e valores individualistas (Sawaia, 2000). No final do século XVIII, o Iluminismo inaugurou um movimento de hostilidade intelectual quanto à comunidade, uma vez que esta era identificada com as comunidades feudais e precisavam ser combatidas, uma vez que a dominação

e a dependência eram consideradas as características marcantes deste tipo de associação, o que consistiria em um bloqueio para o processo de realização do homem e para construção do progresso.

Esse movimento anticomunitário, assentado no desejo de destruir a ordem feudal injusta, foi reforçado pelas duas revoluções, francesa e industrial, e encontrou apoio também nos que recusavam a idéia de contrato e defendiam a doutrina do egoísmo racional e, conseqüentemente, do racionalismo econômico. Para todos esses, a comunidade era o inimigo do progresso que se vislumbrava no final do século XVIII, representando a persistência das tradições a serem vencidas, pois impedia o desenvolvimento econômico e a reforma administrativa (Sawaia, 2000, p.37).

Marcado historicamente por esta concepção, no início do século XIX, Auguste Comte propõe que a ciência havia passado por estágios em seu desenvolvimento e, após superado o *estágio teológico* e o *estágio metafísico*, havia chegado ao seu momento *positivo*, caracterizado pela busca da determinação das leis da natureza através da experiência observável e do modelo da ciência físico-matemática considerada como supremacia de método (Álvaro e Garrido, 2003). Era introduzida uma primeira dicotomia, onde o estudo do indivíduo cabia à fisiologia – uma vez que considerava a psicologia da época como excessivamente metafísica – e o estudo do ser humano enquanto ser social deveria ser realizado pela sociologia. A postura intelectual assumida por Comte, dificultava o estudo de muitos fenômenos apreendidos socialmente, uma vez que não poderiam ser submetidos à uma metodologia de observação direta ou a experimentação.

Muitos psicólogos e sociólogos, no início do desenvolvimento da psicologia e sociologia enquanto ciências, acolheram as indicações do positivismo de Comte, traduzindo o interesse pelos fenômenos referentes à pessoa como um individualismo metodológico. Inicialmente, também se dividiram em dois grupos, ou adotando a sociologia como caminho para explicar os fenômenos sociais, ou adotando a psicologia – considerada em termos positivistas e experimentais – como caminho para se explicar os fenômenos individuais. Os fenômenos psicossociais ficavam reduzidos a dum dos pólos: indivíduo ou sociedade.

Gabriel Tarde sustentava que a sociologia deveria se fundamentar na

psicologia, em oposição às idéias de Comte que considerava que sociologia deveria se fundamentar na física. A realidade dos fenômenos sociais existia concretamente nos indivíduos, em seus comportamentos de interação e nos efeitos que estes comportamentos geravam nas consciências individuais (Álvaro e Garrido, 2003). Para Tarde, a imitação era o mecanismo explicativo da conduta social e, conseqüentemente, seria através do estudo dos processos individuais que se conseguiria acessar estes mecanismos que determinam a vida da sociedade. Nesta perspectiva, a comunidade não era considerada nada mais do que o agrupamento de indivíduos onde estes acolhiam passivamente os comportamentos e representações comuns viáveis individualmente, ou introduziriam no grupo alguma inovação que fosse favorável a si mesmo. Trata-se de uma concepção onde apenas o indivíduo é considerado e valorizado no agrupamento social.

Fundamentando na teoria evolucionista de Darwin, Herbet Spencer defendia que na sociedade predominava o princípio de sobrevivência do mais apto (Álvaro e Garrido, 2003). Considerava que os mais aptos eram também os melhores e a sociedade seguia esta dinâmica de propiciar o surgimento de pessoas que se destacassem mais. Apesar de considerar a relação entre indivíduo e sociedade, Spencer negava que o indivíduo fosse produto da sociedade, pelo contrário, seriam os indivíduos que construiriam a realidade social e cultural. Vale ressaltar que esta teoria evolucionista possui implicações éticas e políticas perigosas, uma vez que sustenta, justifica e legitima, a partir do conhecimento científico, um processo de dominação social e cultural e uma série de atitudes preconceituosas e eugênicas – no sentido de afirmar a possibilidade de uma soberania de valor de algumas raças ou pessoas sobre outras. A comunidade é considerada aqui apenas como ferramenta hermenêutica que possibilita a compreensão de um contexto genérico onde o indivíduo pode passar de uma situação de homogeneidade para heterogeneidade quanto à suas características, contudo, são desenvolvidas a partir de um caminho individualmente considerado.

Max Weber, propondo uma perspectiva metodológica que se distanciava do objetivismo positivista, buscou adotar uma perspectiva compreensiva no estudo

dos fenômenos sociais (Minayo, 1999; Álvaro e Garrido, 2003). Considerado como sociólogo das ações sociais, discutiu como os indivíduos se comportavam em diferentes contextos sociais (Sawaia, 2000). As ações sociais eram consideradas por Weber como o objeto da sociologia e poderiam ser compreendidas apenas em referência ao sentido atribuído pelo indivíduo em um determinado contexto de relacionamento social. Recuperando as distinções entre comunidade e sociedade, propostas por Tönnies no final do século XIX, discutiu as formas de relação solidárias constituídas nos grupos (Miranda, 1995). Para Weber as relações poderiam ser consideradas como de tipo comunitária ou associativa; a primeira, fundamentada no sentimento subjetivo de pertencer e estar envolvido na existência do outro, a segunda, motivada por um compromisso fundamentado no interesse e motivado mais racionalmente do que afetivamente (Sawaia, 2000). Pela perspectiva weberiana, a comunidade passa a ser considerada como tipo de relação e não apenas como mero agrupamento de indivíduos. As especificidades das relações comunitárias são discutidas e diferenciadas de uma relação de sociedade (ou associativa), embora estas especificidades acabem sendo reduzidas a elementos afetivos, como se o aspecto racional da pessoa viesse menos ativado neste tipo de relacionamento próprio de comunidade. Contudo, a identificação de um tipo de relação interpessoal, própria de uma comunidade, oferece elementos para a sociologia compreender aspectos específicos e estruturais da pessoa, constituídos em uma situação não genérica de relacionamentos sociais, mas em uma situação específica de relacionamento interpessoais vividos na comunidade.

A relação pessoa e comunidade, assim como é considerada numa perspectiva individualista, acentua o papel do indivíduo na constituição dos fenômenos sociais e da própria comunidade. A dicotomia adotada pelo positivismo e assumida pela perspectiva individualista, propõe que a comunidade é produto da construção do indivíduo, da maneira como ele se coloca diante dos demais e diante dos outros, ressaltando apenas uma ação unidirecional na constituição da comunidade criada pelos indivíduos e desconsiderando o papel desta mesma comunidade criada na constituição do indivíduo que nesta se insere.

1.2. A relação pessoa e comunidade na perspectiva do sociologismo

Diferentemente da ênfase dada ao papel do indivíduo na construção dos fenômenos sociais, a teoria adotada pela perspectiva do sociologismo buscava descrever como a sociedade exerce um papel determinante na vida do indivíduo, uma vez que o homem é considerado como um ser social. Isto não quer dizer que os autores que representam esta perspectiva desconsiderassem os elementos individuais, como a motivação ou a vontade, mas as submetiam como resultado de forças sociais externas que condicionavam os comportamentos individuais. Adotando a proposta de uma sociologia fundamentada no positivismo, a sociedade era visada como um todo constituído de partes que apenas poderiam ser compreendidos a partir da totalidade.

Émile Durkheim acolheu a indicação de realizar uma sociologia fundamentada no positivismo e buscou a consolidação da sociologia enquanto ciência (Minayo, 1999; Álvaro e Garrido, 2003). Para Durkheim, o objeto de estudo da sociologia deveria ser os atos sociais, considerados como 'coisas' que se mostram a observação direta. Considerou os atos sociais em termos objetivos, para além da significação atribuída pelo sujeito destes atos, de forma que a explicação causal dos fenômenos sociais deveria ser buscada nos atos sociais precedentes e não na consciência individual. Durkheim afirmava a primazia da sociedade sobre o indivíduo, onde os comportamentos individuais eram considerados como produtos da ação da sociedade através de mecanismos coercitivos ou das representações coletivas que agiam nos indivíduos. Em seu estudo clássico sobre *O suicídio* (1897), identificamos como este ato é explicado através de causas sociais externas e não individuais, nesta obra podemos identificar também que a tipologia dos suicídios (egoísta, altruísta, anônimo) é utilizada como critério para medir a integração do indivíduo em sua sociedade. A formulação dos conceitos de consciência coletiva e das representações coletivas, expressam como a relação entre indivíduo e sociedade era concebida por Durkheim. Quando se afirma que os comportamentos da pessoa são entendidos como resultado das forças sociais que agem nela, a perspectiva

sociologista desconsidera a pessoa como ser ativo que constrói a sociedade e pode se posicionar diante destas determinações. Ao contrário da perspectiva do individualismo, para a perspectiva do sociologismo a pessoa é determinada pelo seu contexto social e comunitário; os fenômenos que são identificados na vida da comunidade são vistos como determinantes da vida da pessoa o que pode gerar uma concepção de comunidade onde se vive uma segurança de ser guiado, ao abrir mão se sua liberdade individual (Bauman, 2003).

Outro representante da perspectiva do sociologismo, mais reconhecido pelo estudo de sua psicologia de massas, freqüentemente citado por Freud na explicação dos fenômenos sociais, é Gustave Le Bon. Le Bon se dedicou ao estudo das massas formulando-a como uma entidade psicológica independente dos seus membros (Álvaro e Garrido, 2003). Quando um indivíduo se insere em uma associação de massa, emergem certos processos psicológicos e comportamentos que não estariam presentes caso o indivíduo estivesse isolado. Trata-se de um mecanismo de contágio e sugestibilidade que estariam presentes nas situações associativas e que determinariam os comportamentos individuais, a partir de estímulos passivamente internalizados. A massa é vista por Le Bon como algo negativo, uma vez que neste contexto, a pessoa perderia sua capacidade de raciocínio e passaria a agir a partir de sugestões vindas da massa. Este mecanismo de determinação dos comportamentos individuais, considerados unidirecionais, eram estendidos também para a compreensão teórica de outras formas associativas humanas. Le Bon postulava assim uma concepção de que, apesar de surgir novos processos humanos numa situação de associação, estes são considerados apenas em seus aspectos negativos (como comportamentos de agressão, violência, preconceito, etc) e reduzidos a um processo de sugestão onde a razão humana é abandonada, uma vez que a pessoa se insere em um grupo. Apesar de reconhecermos a existência dos fenômenos de contágio e sugestão no interior das associações de massa, acreditamos que utilizar estes elementos como critérios para compreensão de qualquer agrupamento humano implica reduzir tanto os aspectos determinantes que agem a partir da sociedade, quanto desconsiderar a possibilidade da pessoa assumir um papel ativo,

responsável e construtivo na sua vida social.

Considerado um dos fundadores do funcionalismo estrutural na psicologia social, Talcott Parsons buscou desenvolver uma perspectiva teórica que explicasse os fenômenos sociais em termos do que estes cumprem na manutenção da ordem social (Minayo, 1999; Álvaro e Garrido, 2003). Parsons não desconsiderava os componentes intencionais e voluntários das ações humanas, mas afirmava que estes eram integrados em função da sociedade e da manutenção do seu funcionamento. Os elementos que facilitam ou restringem a ação humana não estariam restritos ao voluntarismo ou a metas individuais, mas surgiriam como respostas, ainda que inconscientes, às solicitações que o ambiente externo provocava na intenção de manter o funcionamento da sociedade. O indivíduo é reconhecido como parte de um mecanismo que ele ajuda a manter, seu lugar na sociedade é considerado apenas em função de valores e normas que sejam socialmente acordadas e nas quais ele se insere de modo anônimo e mecânico. A comunidade, pensada a partir de uma perspectiva funcionalista, significa uma estrutura que se impõe ao indivíduo, que considera apenas aquelas contribuições que são necessárias para o funcionamento do todo e desconsidera tanto as singularidades, quanto a liberdade pessoal como fator construtivo da vida comunitária. O indivíduo, com suas particularidades pessoais, corre o risco de ser considerado como ameaça à comunidade, de forma que a intenção que se sobrepõe é a adequação do indivíduo a uma estrutura que já se encontra pronta, sendo sua contribuição acolhida na medida em que ajude a manter o que já está estabelecido pelos outros.

A relação pessoa e comunidade, assim como é considerada na perspectiva do sociologismo, afirma a soberania da sociedade e da comunidade sobre a constituição da pessoa e de seus comportamentos. A comunidade vista por esta perspectiva é considerada como algo que já está pronta e, encontrando-a ou inserindo-se nela, o indivíduo deveria se adequar e contribuir para sua manutenção. A tensão que surge entre a comunidade e o indivíduo, considerado como ameaça de suscitar uma decomposição dos elementos estruturais comunitários, é superada a partir de representações coletivas que

passariam a determinar o comportamento individual, ainda que a partir do exterior, com a ilusão de ter sido assumido voluntariamente. Nesta perspectiva, embora haja um reconhecimento de como a comunidade age na constituição do indivíduo e de sua personalidade, o papel ativo do indivíduo é desconsiderado para dar lugar a forças sociais que determinam tanto os fenômenos individuais, quanto os próprios fenômenos sociais. O lugar da pessoa se perde ou é reduzido a uma função genérica, para dar lugar a uma estrutura externa que se sobrepõe aos acontecimentos sociais.

1.3. A relação pessoa e comunidade na perspectiva do interacionismo

A ênfase unilateral no papel do indivíduo ou da sociedade quanto à determinação da realidade social, provocou muitas reações de pesquisadores na psicologia social. Muitos autores que buscaram uma alternativa a uma supervalorização do pólo individual ou social na constituição dos fenômenos, buscaram discutir no processo de interação entre indivíduo e sociedade, a chave de compreensão para os fenômenos sociais. O indivíduo não podia ser reduzido a um produto de forças sociais externas a ele e a sociedade não podia ser reduzida a produto de vontades individuais.

Considerado um dos maiores teóricos da Escola de Chicago, George Herbert Mead, desenvolveu uma teoria fundamentada no interacionismo simbólico como base para compreensão da constituição do indivíduo e dos fenômenos propriamente sociais (Sass, 1992; Abib, 2005; Álvaro e Garrido, 2003). Fundamentado na filosofia pragmatista norte-americana, Mead reconhecia um vínculo importante entre conhecimento e ação, entre pensamento e a geração de mudanças na realidade. Um dos aspectos centrais na obra de meadiana refere-se à ênfase dada por ele no processo de conversação de gestos simbólicos (Abib, 2005). Neste processo, a interação entre as pessoas está marcada por um simbolismo lingüístico onde os gestos representam as intenções significantes, de forma que é possível acolher na expressão de gestos dos outros, suas expectativas, suas intenções e vivências internas. Para

Mead, isto é essencial no processo de interações porque permite que a pessoa não apenas reaja a estímulos externos mecanicamente, mas acolhendo as experiências anteriores e antecipando possíveis conseqüências futuras de suas ações, escolha pela melhor alternativa de ação a ser assumida. A essência da comunicação humana implica a capacidade de antecipar as respostas que os outros podem emitir a partir de nossos atos; assumir o lugar do outro e se ver pela perspectiva dele é um processo fundamental para comunicação humana e para constituição de si mesmo. O estudo do comportamento e das interações simbólicas permite o reconhecimento de processos internos, o que possibilitou Mead identificar na pessoa que o *self* era constituído de um duplo aspecto: o “me” e o “eu” .

... o me refere-se ao *self* social: representa, portanto, o controle social. Trata-se do *self* cuja ação é convencional, conformista e habitual. O eu refere-se à ação crítica e criativa do *self*. Trata-se da ação que analisa e modifica o me. Representa, portanto, uma resistência ao controle social ou à ação convencional, conformista e habitual do *self* (Abib, 2005, p.101).

Mead chegou a formular elementos para compreensão da estrutura da pessoa, partindo da compreensão do processo relacional. Apesar de enfatizar a dinâmica social na constituição do ser humano, ele destaca a noção de pessoa enquanto sujeito ativo e passivo diante das atitudes do meio (Álvaro e Garrido, 2003). Ao mesmo tempo que a pessoa acolhe em si um conjunto de papéis e expectativas dos outros que determinam as possibilidades de ação, ela é capaz de se posicionar diante destas determinações de maneira ativa e construtiva, podendo resistir a pressões externas mas também inserir algo novo na realidade social. A noção de pessoa em Mead pode ser considerada como emergentista, uma vez que aquilo que se é, nasce de um processo de interação com o outro, seja este outro alguém significativo, seja um outro generalizado.

A relação pessoa e comunidade analisada a partir de Mead, pode ser pensada a partir de uma contribuição muito original: ao mesmo tempo que este autor descreve os processos de interação simbólica que mediam a constituição da pessoa, aponta elementos estruturais da pessoa constituídos em um processo relacional e discute como a própria realidade passa a ser modificada pelo resultado destas interações a partir do posicionamento do eu. A pessoa é

resultado da interação com os outros, sofre influências do posicionamento dos outros e influencia aquilo que o outro e a própria comunidade pode ser.

A perspectiva interacionista recebeu uma grande contribuição da psicologia soviética, que por sua vez acolheu no interior de seu arcabouço teórico as contribuições marxistas sobre o papel da sociedade na constituição da consciência (Rey, 2002, 2003; Álvaro e Garrido, 2003). Sobretudo no desenvolvimento da psicologia social no Brasil e na América Latina, a partir da década de 60 do século XX, os psicólogos sociais passaram a questionar a possibilidade da produção de um conhecimento que introduzisse na realidade mudanças sociais, suscitando uma busca por novos fundamentos teóricos que discutissem papel dos elementos histórico-culturais no desenvolvimento do sujeito (Lane e Codo, 1984; Lane e Sawaia, 1995). Neste contexto, a teoria de Lev Vygotski passou a ser considerada como um importante fundamento teórico para construção de uma psicologia que reconhecesse a dialética da interação entre o sujeito e sua realidade social. Nesta perspectiva, ao mesmo tempo em que é formado por sua realidade social, o sujeito a forma e a constrói com aqueles instrumentos que dela recebeu, realimentando o ciclo de interação entre sujeito e sociedade.

Vygotski considerava que a dimensão social não se mantinha como fato externo que condicionava o comportamento da pessoa através de mecanismos exteriores ao sujeito, mas essa penetrava nos processos psíquicos internos, através da cultura e da linguagem, determinando o desenvolvimento da pessoa a partir de dentro (Rey, 2002, 2003). Vygotski definia como o objetivo da psicologia o estudo da gênese da consciência e dos processos mentais superiores, o que exigia uma consideração dos fenômenos sociais como essenciais para a compreensão da constituição do sujeito. A consciência é constituída no encontro com o outro e as funções psíquicas superiores – como a linguagem, por exemplo – primeiro são desenvolvidas no contexto da interação social, para depois serem desenvolvidas individualmente. Para o processo de desenvolvimento do sujeito, o outro ocupa um lugar essencial, uma vez que, enquanto portador e criador de cultura, pode despertar a concretização de potencialidades que somente são acessadas no encontro com o outro. Uma

vez desenvolvido os processos mentais superiores a partir dos instrumentos criados pela cultura, o sujeito a modifica e a recria, introduz mudanças na própria sociedade.

A perspectiva interacionista discutida por Vygotski, possibilita a compreensão da relação pessoa e comunidade de uma maneira interdependente. Embora, sejam vistas como realidades separadas que se colocam em interação modificando-se mutuamente, a perspectiva histórico-cultural de Vygotski permite considerar que, na interação dialética entre a pessoa e a comunidade, os fenômenos sócio-culturais vividos na comunidade modificam o sujeito e são modificados por eles. A pessoa tem um lugar ativo na construção da sua comunidade e esta, por sua vez, introduz dinâmicas específicas – historicamente definidas – na constituição da pessoa.

Considerando a realidade social como uma realidade compartilhada de significados, Alfred Schutz desenvolveu uma sociologia da vida cotidiana, inspirando-se na fenomenologia de Husserl e na sociologia da ação de Weber (Schutz, 1962/1974; Wagner, 1979). Schutz propunha uma sociologia fundamentada na atitude natural das pessoas inseridas no mundo-da-vida, onde a compreensão do sentido vinculado às ações pessoais era essencial para o conhecimento da realidade social. Contudo, este sentido não é apenas fruto de uma atribuição individual, mas é construído intersubjetivamente com aqueles que compõe o mundo-da-vida. Assim, a realidade é uma realidade intersubjetiva, o homem não só está no mundo-da-vida, mas recebe instrumentos culturais para compreendê-lo, assim como introduz novos significados a partir de relevâncias pessoais e das ações que realiza a partir destas. Sua bagagem de experiências vividas disponibiliza à pessoa uma experiência biográfica que a instrumentaliza para conhecer a sua realidade e a posicionar-se diante dela, ao mesmo tempo, compartilha com os demais estes significados e as novas elaborações geradas a partir dele. A pessoa conhece a realidade a partir de um processo de tipificação, uma operação que permite a pessoa tratar os objetos da realidade de forma familiar e prática, inserindo-os em categorias de conhecimento culturalmente compartilhadas ou criando reconhecendo novas categorias. Isto significa que através do seu grupo de

pertença, daqueles com quem convive em seu mundo-da-vida, recebe possibilidades de um posicionamento pessoal diante da realidade social e disponibiliza para os demais, novos elementos culturais fruto deste posicionamento.

A relação pessoa e comunidade, considerada a partir da sociologia fenomenológica, é apreendida como uma realidade que é constituída de maneira interdependente. A experiência de compartilhar as experiências pessoais com os outros, oferecendo e recebendo dos outros uma bagagem cultural, constitui a essência da vida da comunidade e do processo de constituição da pessoa. Através do processo de constituição compartilhada do sentido, a personalidade individual é formada assim como as características específicas da comunidade a qual a pessoa encontra-se vinculada. Tanto a dimensão pessoal quanto a dimensão comunitária são construídas de forma compartilhada, sendo a realidade social uma realidade essencialmente significativa – portadora de significados pessoais e compartilhados – e intersubjetiva.

Concluindo, de uma forma geral, podemos apreender que a relação pessoa e comunidade considerada a partir da perspectiva interacionista, enfatiza o papel ativo da pessoa e da comunidade na construção de uma relação que é essencialmente interdependente. A pessoa constitui e tem sua personalidade constituída pela comunidade, assim como a comunidade constitui e é constituída pelo posicionamento das pessoas de seus membros. Trata-se de um processo ativo da pessoa na elaboração de significados colhidos socialmente e a tomada de posição diante destes significados, de forma que, por este processo, a comunidade é construída a partir de um processo de interação de significados.

1.4. A relação pessoa e comunidade na comunidade de tipo religioso

Como a psicologia social aborda a relação pessoa e comunidade, nas

comunidades de tipo religioso, a partir das perspectivas discutidas anteriormente? Que implicações poderíamos identificar sobre a compreensão das especificidades da comunidade religiosa? Como a experiência religiosa pode ser considerada a partir dessas perspectivas?

Considerando a perspectiva do individualismo, a comunidade religiosa é compreendida como sendo expressão e conseqüência de uma experiência vivida individualmente e que possui na realidade social a sua objetificação. Adotando como exemplo as teorias psicodinâmicas, como a psicanálise de Freud ou a teoria arquetípica de Jung, embora reconhecendo suas diferenças, identificamos que a realidade criada é considerada a partir de um processo de projeção dos conteúdos internos ou expressão de conteúdos presentes no inconsciente (Fizzotti, 1996; Amatuzzi, 1997; Massimi e Mahfoud, 1997). A especificidade da comunidade religiosa fica reduzida a uma concepção também redutiva de experiência religiosa. As características apreendidas na comunidade religiosa são explicadas em função dos processos de adoecimento ou amadurecimento pessoal. Nesta perspectiva, a comunidade religiosa é compreendida em termos do quanto esta é favorável ou dificultadora do processo de amadurecimento psíquico individual. A própria comunidade é compreendida a partir do estudo do indivíduo e reduzida às representações que ele possui seja dos conteúdos ou objetos sagrados com que se relaciona, seja dos significados subjetivos (ou intimistas) que ele atribui aos eventos comunitários. As teorias de base social-cognitivista também podem ser consideradas como representante desta perspectiva, uma vez que valoriza muito mais os determinantes do comportamento que agem no indivíduo a partir das representações que ele tem da realidade, do que a própria existência concreta dos estímulos ambientais (Fizzotti, 1996).

A perspectiva do sociologismo, por sua vez, considera a especificidade da comunidade religiosa em termos da função que as representações religiosas possuem na manutenção da ordem e da existência da comunidade mesma (Fizzotti, 1996). A experiência religiosa fica reduzida a uma estrutura genérica integrante do processo de adaptação do indivíduo à comunidade, que para sobreviver e se manter estável, necessita que seus membros internalizem as

representações e as normas da comunidade. Os elementos culturais perdem o significado de valor pessoal e passam a ser considerados a partir do valor que o pesquisador atribui a eles, no que se refere ao funcionamento e manutenção da vida associativa, bem como considerados como determinantes ambientais dos comportamentos individuais.

A relação pessoa e comunidade, vivenciada na comunidade especificamente religiosa, é considerada pela perspectiva interacionista de forma dialógica e dialética, isto é, não apenas reconhece a interdependência e o caráter ativo da pessoa e da comunidade, como também apreende o papel constitutivo recíproco destas. A experiência religiosa, por sua vez, é compreendida a partir de uma relação Eu-Tu, onde a pessoa apropria de forma ativa dos elementos culturais religiosos mediados pela comunidade, elaborando-os e disponibilizando o sentido elaborado para os demais membros (Buber, 1923/1979, 1929/1987, 1930/1982). Gordon Allport (citado por Fizzotti, 1996) oferece critérios para a compreensão de como a relação pessoa e comunidade pode ser vista pela perspectiva interacionista. Ainda que Allport não adote esta categoria em sua discussão – a perspectiva do interacionismo – ele discute que a experiência religiosa pode ser vivida de duas maneiras: (a) *experiência religiosa extrínseca*: quando a pessoa considera a comunidade religiosa de maneira utilitarista, buscando uma forma de autoproteção na concepção religiosa e uma sensação de conforto e segurança, reduzindo a experiência comunitária e religiosa em termos sentimentalistas; (b) *experiência religiosa intrínseca*: quando a comunidade e a cultura religiosa são apropriadas e elaboradas pessoalmente, harmonicamente integradas com as concepções pessoais, disponibilizando a pessoa a um processo de doação de si para a comunidade, mais do que fazer da comunidade religiosa escrava de suas metas individuais. Desta forma, ou a comunidade religiosa é vivida como algo utilitarista e em função das necessidades psicológicas individuais, podendo ter ainda o indivíduo inserido de forma conformista e alienante; ou a comunidade religiosa é vivida em um relacionamento compartilhado, disponibilizando elementos culturais religiosos que modificam a pessoa a partir do interior e esta volta-se para a comunidade disponibilizando sua vida. Embora existam as duas

possibilidades na maneira como a pessoa configure sua relação com a comunidade religiosa, queremos ressaltar o risco de adotando uma perspectiva teórica que desconsidere as características estruturais do objeto de estudo, a relação pessoa e comunidade religiosa pode ser reduzida a uma experiência extrínseca, desconsiderando as especificidades histórico-culturais da comunidade religiosa.

Inserida na tradição da perspectiva interacionista, a partir da metodologia fenomenológica, Edith Stein (1917/1998, 1922/1999ax, 1932-33/2000) apreende os aspectos estruturais específicos da relação pessoa e comunidade, através da análise do ser pessoa e do ser comunidade, bem como oferece a possibilidade de compreensão da especificidade da comunidade religiosa. Buscamos agora descrever estes elementos apreendidos por Stein para, posteriormente, inserir as contribuições apreendidas em sua obra num diálogo com a psicologia social.

Capítulo 2

Pessoa e comunidade na obra de Edith Stein

2.1. A estrutura ôntica da pessoa humana

2.1.1. O método fenomenológico adotado por Edith Stein

Enfrentar o tema da pessoa humana, exige um método que nos permita identificar os aspectos essenciais de sua estrutura e as modalidades com as quais ela vivencia o seu mundo e a si mesma. Stein (1917/1998; 1922/1999ax; 1932/2001, 1936/1999ae) realiza uma descrição do método fenomenológico em suas obras explicitando os aspectos metodológicos que a acompanham em suas pesquisas. A “atitude fenomenológica” é seu ponto de partida metodológico, onde busca “voltar às coisas mesmas” prescindindo de tudo o que se pode duvidar e de todo conhecimento *a priori* que pode ser eliminado no percurso da pesquisa que ela visa desenvolver (Stein, 1917/1998). Esta atitude significa que ao estudar os fenômenos, podemos partir não daquilo que já sabemos sobre ele – o que pode estar sujeito a enganos – mas voltar o olhar para o fenômeno assim como ele se apresenta à consciência do sujeito, considerar as “coisas mesmas” na sua essência que pode ser apreendida após a descrição rigorosa de como o fenômeno se mostra. Tal procedimento é justificado devido ao objetivo mesmo da fenomenologia que pretende oferecer um fundamento filosófico para o trabalho das ciências empíricas².

² Husserl, enquanto matemático, se interessou inicialmente pelos problemas relacionados à aritmética e buscou compreender quais eram as operações cognitivas necessárias para elaborar a noção de número (Ales Bello, 2004a; Massimi, 2000). Não encontrando os fundamentos necessários através do estudo da lógica ou dos atos psíquicos, começou a desenvolver um método próprio de análise que o permitisse a fundamentar filosoficamente o processo pelo qual o homem conhece sua realidade, chamando este novo método de análise fenomenológica. Este novo método possibilitava a construção de fundamentos filosóficos não apenas da aritmética, mas permitia que outros temas (tradicionais ou novos) pudessem ser elaborados a partir do método fenomenológico, que aos poucos foi tornando-se uma escola filosófica própria chamada de Fenomenologia. Ao redor de Husserl, na ocasião em que ele começou a lecionar em Göttingen,

No livro *O problema da empatia* (Stein, 1917/1998), a redução fenomenológica é descrita nos termos de “colocar fora de circuito” tanto o mundo físico quanto o mundo psicofísico, inclusive a pessoa psicofísica que levanta as perguntas da pesquisa. Adotando a atitude de não partir dos conhecimentos *a priori*, podemos suspender temporariamente tudo aquilo do qual se pode duvidar, na intenção de chegar à essência do fenômeno visado. Desta forma, a fenomenologia se debruça sobre a essência dos fenômenos, em seu caráter estrutural e universal, e não sobre sua existência, que pode ter um caráter accidental. Stein afirma que é possível colocar fora de circuito o “por o ser”, ou seja, a existência mesma das coisas, para que a essência possa ser explicitada. Isto não significa desconsiderar que os fenômenos existam, mas priorizar metodologicamente um olhar para a estrutura essencial destes. Para explicar este termo, Stein utiliza o exemplo de uma pessoa que está vivenciando uma alucinação e encontra-se diante de uma pessoa normal. Após ser questionada sobre a existência real do objeto do seu delírio, ela se dá conta que aquele objeto não é real e que tudo não se trata de uma alucinação – no caso do exemplo citado, trata-se da alucinação de uma porta que não existe em uma parede. Contudo, esta vivência da alucinação aconteceu e pode ser analisada enquanto tal. Dessa forma, colocando fora de circuito a existência concreta das coisas – no exemplo de Stein trata-se da existência da porta – resta o campo próprio de pesquisa da fenomenologia, a saber, “minha experiência vivida da coisa (a sua captação na percepção, ou na recordação, ou em qualquer outro modo) junto com o seu correlato, ou seja, o fenômeno da coisa em sua plenitude” (Stein, 1917/1998, p. 68). Desta forma, suspendendo tudo aquilo que posso duvidar, resta, portanto, aquilo que não pode ser colocado “fora do circuito”: a vivência das coisas e seu correlato. Preservar da dúvida a experiência vivida da coisa na sua forma atual implica o reconhecimento de um eu

formou-se um grupo que passou a aprender o novo método e a desenvolver pesquisas próprias, aplicando o método fenomenológico na construção de uma fundamentação filosófica rigorosa de ciências empíricas. Entre estes alunos do grupo de Husserl, temos Edith Stein (desenvolvendo estudos com temas antropológicos), H. Conrad-Martius (desenvolvendo estudos sobre biologia e sobre o ser humano e sua natureza, tomada pelo seu aspecto biológico), Adolf Reinach (interessado nas matérias jurídicas e do direito), Martin Heidegger (desenvolvendo estudos sobre metafísica), entre outros alunos, tanto de Göttingen, quanto outros novos que se somaram à *escola fenomenológica*, na ocasião da mudança de Husserl para Friburgo. Mais informações sobre a história da fenomenologia e o desenvolvimento desta enquanto escola filosófica, podem ser encontrados em Stein (1936/1999), Ales Bello (1998a, 2000, 2004), Massimi (2000), Garcia (1991), Ziles (1994), Alonso (1992), Mansur (1992).

que vive esta experiência. Diferente do eu empírico (ou eu real) que possui uma história pessoal da qual também pode ser duvidosa e não passar de um engano, este eu que é o sujeito de suas vivências, mostrando-se como correlato dos fenômenos ou do mundo objetivo que se apresenta, é identificado como “eu puro”.

O “eu puro” é esta função de identificar, através da consciência, todas as vivências. É uma função que todos temos, é a função estrutural, essencial, que pode ser examinada sem se referir um específico “homem real”. Porém, vive nos “homens reais” e é evidenciada pela reflexão, que é a chave de todo este discurso (Ales Bello, 2004a, p.180).

Reconhecer o “eu puro” significa identificar na pessoa sua estrutura universal, presente mesmo em um “eu empírico” dotado de qualidades particulares, esta estrutura universal implica aquelas potencialidades e estruturas próprias da pessoa humana. Significa identificar traços essenciais da natureza da pessoa, de qualquer época ou cultura, resgatando o aspecto estrutural e universal a todo ser humano e ao mesmo tempo permitindo o reconhecimento das diversas formas como esta estrutura é ativada pelas pessoas diferentes e o papel desempenhado pelas suas referentes culturas (Stein, 1917/1998, 1932/2001; Ales Bello, 1998a; 2004a).

O objetivo da análise fenomenológica das vivências não é uma descrição particular de como uma determinada pessoa vivencia algo específico, mas é a busca de identificação dos elementos essenciais das vivências, ou melhor, do que é essencial em cada vivência ou da vivência em si mesma. Em cada fenômeno é visado o que lhe é essencial, possibilitando tanto uma descrição das essências destes quanto uma explicitação da estrutura das vivências do sujeito puro (Stein, 1917/1998; 1932-33/2000).

As vivências são identificadas como constituintes de um fluxo, neste identificamos uma continuidade e um encadeamento no acontecer das vivências de um eu puro (Stein, 1917/1998; 1922/1999ax). O fluxo de consciência originário apresenta-se como um puro acontecer, dele flui o viver numa produção contínua. Não se trata de fases separadas que são sobrepostas, mas de um fluxo unitário e indivisível onde cada vivência motiva o aparecimento de uma outra posterior. Considerar a unidade do fluxo significa que coexiste no fluxo as vivências atuais e aquelas já vividas (ou passadas), ou seja, em cada fase do fluxo existe, ao mesmo tempo,

isto que acontece agora e isto que já aconteceu. Cada vivido se liga a um outro numa sucessão de vivências. Aquelas vivências que “são lançadas atrás” no fluxo assumem um novo modo de existência, um lugar no fluxo vivente de forma que podem ser “presentificadas” novamente, através da vivência da recordação, por exemplo, onde posso me lembrar algo já vivido por mim no passado (Stein, 1922/1999ax).

Existem diferentes tipos de vivências e diferentes possibilidades delas se associarem, mesmo simultaneamente. Stein (1922/1999ax) discute que nestes “gêneros” pode existir uma mudança interna de um dado a outro de forma gradativa ou abrupta, mas não se pode passar de um gênero a outro. Por exemplo, um dado de cor pode transformar-se de azul em vermelho através de uma mudança gradativa, mas um dado de cor azul não pode transformar-se em um som. Trata-se de gêneros diferentes, de vivências distintas, onde cada uma possui a sua característica própria e suas modalidades de se associarem umas às outras. Identificar estes gêneros diferentes de vivências e perguntar sobre a suas características essenciais, permite-nos identificar que cada vivência remete a dimensões da experiência que também são específicas, embora estejam em relação contínua: a dimensão corporal, onde são identificadas as vivências sensíveis, motoras, perceptivas; a dimensão psíquica, onde são identificadas as vivências instintivas, afetivas e reativas – tomadas de posição espontâneas; e a dimensão espiritual, onde são identificados os atos livres e as tomadas de posição voluntárias, por exemplo (Stein, 1917/1998, 1922/1999ax, 1932/2001; Ales Bello, 1999).

As vivências podem se apresentar em diversos gêneros, inclusive simultaneamente, como ver uma explosão e escutar seu barulho. Geralmente, desencadeiam unidades complexas que envolvem vivências das dimensões diferentes, como ao estar diante da explosão, reagir de forma automática abaixando, sentindo medo e correndo para um lugar no qual possa se proteger. As diferenças identificadas nas vivências, seja aquelas vivenciadas simultaneamente como o ver e ouvir a explosão, seja aquelas vivenciadas de forma encadeadas como ver a explosão e buscar um lugar seguro, não rompem a unidade do fluxo de vivência. O “fluxo é uno porque provém de um eu”, esta é a

característica essencial para se reconhecer a unidade do fluxo (Stein, 1922/1999ax, p.49).

Em cada vivência podemos identificar as seguintes características estruturais: a) um conteúdo que é recebido na consciência; b) a vivência deste conteúdo, ou seja, a forma como a consciência apreende ou apropria este conteúdo; c) a consciência desta vivência que em maior ou menor medida acompanha sempre este viver e, por isso mesmo, pode ser chamada de consciência (Stein, 1922/1999ax). Dentro desta estrutura, as vivências podem se apresentar de forma muito distintas. Considerando, primeiramente, o conteúdo das vivências, temos que estes podem ser de dois tipos: egológicos e não-egológicos. Os dados não-egológicos são aqueles que estão diante do eu, as coisas em si que podemos captar através da nossa sensibilidade e que estão disponíveis para outras pessoas também captarem sua essência, assim como eu. Já os dados egológicos, remetem aos conteúdos que pertencem ao sujeito da vivência, refere-se à forma com que as coisas nos tocam e aquilo que elas despertam em nós – bem estar ou mal estar, por exemplo – e remetem aos significados e aos valores das coisas apreendidos por mim e disponibilizados em minha consciência. Considerando a forma como vivenciamos os conteúdos, podemos identificar que existem diferentes modalidades de tensão, seja em relação aos conteúdos não-egológicos que podem se apresentar com maior ou menor clareza e vivacidade para cada pessoa; seja em relação aos conteúdos egológicos que podem apossar-se mais ou menos de mim. Considerando a consciência que temos das vivências, identificamos também que esta consciência pode ser mais ou menos clara, mas esta clareza acompanha diretamente o grau de tensão da vivência, isto é, quanto “mais intenso é o viver, mais clara e desperta é a consciência desse” (Stein, 1922/1999ax, p.53).

2.1.2. Ser pessoa humana e sua constituição estrutural

Perguntar-se “o que é o ser humano?” é motivo e tema central de toda obra de Stein que assumiu características descritivas da estrutura da pessoa oferecendo a

contribuição de uma fundamentação filosófica para as ciências empíricas como a psicologia, a pedagogia e a antropologia (Stein, 1922/1999ax, 1932-33/2000, 1930/1999ad, 1930/1999ah, 1932/1999am, 1932/1999an). Na busca de compreender o que é o ser humano nos seus aspectos essenciais, ou seja, naquilo que faz com o homem seja homem, identificamos o fato de que ele é pessoa (Stein, 1934-36/1996). Contudo, o que significa afirmar que o homem é entendido como pessoa? Quais seriam as características estruturais da pessoa humana? Considerando que o processo de desenvolvimento é constitutivo da pessoa, como se dá seu processo de formação e amadurecimento? Neste processo, a pessoa pode se tornar qualquer coisa que ela deseje ou que seu meio social queira que ela se torne? O que se constituiria como limite a este processo de forma que ela possa chegar a ser si mesma e adotar uma vida autêntica?

O ponto de chegada das análises fenomenológicas das vivências detectou diferentes gêneros de vivências que remetiam a dimensões distintas da pessoa: corporeidade, psique e o espírito (Husserl, 1913/1992; Stein, 1917/1998, 1922/1999ax, 1932-33/2000, 1934-36/1996; Ales Bello, 2000a, 2004a). Estas análises foram realizadas primeiramente nas pesquisas de Husserl e, posteriormente, assumidas a partir de uma problematização própria por Stein (Husserl, 1913/1992; Stein, 1917/1998, 1922/1999ax; Ales Bello, 2000a). O conjunto destas dimensões presentes na pessoa, possibilita que Stein reconheça também o ser humano como microcosmo, no sentido de compartilhar elementos estruturais típicos com os seres do reino vegetal e animal (Stein, 1932-33/2000).

Stein não se negou a adotar o termo “pessoa” em unidade com a história da filosofia, sobretudo com a filosofia medieval. Na filosofia moderna e contemporânea, para grande parte dos pensadores protestantes, o conhecimento produzido na Idade Média era considerado apenas como teologia, o que não se adequaria à concepção de ciência (Ales Bello, 2000b). Neste contexto, a filosofia elaborada na Idade Média era desconsiderada seja devido a preconceitos intelectuais, seja por um preconceito religioso dos filósofos. Através da leitura de Tomas, Stein chega a leitura aristotélica para compreender a filosofia da natureza. Assim, ela estabelece uma relação intrínseca entre a leitura aristotélico-tomista da

natureza e do ser humano e a interpretação que os fenomenólogos, Husserl e Conrad-Martius, haviam proposto. Essa confrontação se realiza através da apropriação dos termos e dos conceitos aristotélico-tomista. Stein reconheceu na escolástica – sobretudo na obra de Tomas de Aquino com quem teve maior contato ao realizar a tradução das *Quaestiones disputatae de Veritate* para a língua alemã – vários elementos comuns descritivos do ser humano que ela e seu mestre Husserl também haviam chegado através do método fenomenológico (Ales Bello, 1998b, 1999b; Garcia, 1991)³. Algumas obras de Stein (Stein, 1932-33/2000, 1934-36/1996) passam a adotar elementos e categorias filosóficas da escolástica que expressariam com precisão a unidade da pessoa humana, assim como ela também havia identificado nos resultados de sua pesquisa a partir do método fenomenológico. Adotando esta perspectiva de fundo, descrevemos os elementos estruturais da pessoa humana.

a) Corporeidade

Partindo da atitude fenomenológica, o primeiro elemento da pesquisa sobre a estrutura da pessoa é isto que temos diante dos olhos quando encontramos alguém na experiência vivida: a corporeidade. A pessoa se apresenta a nós com diversas características físicas que podem ser apreendidas em sua exterioridade (características de altura, peso, cor, etc.) o que significa que, em sua constituição corpórea, o ser humano pode ser considerado como “coisa material” (Stein, 1932-33/2000, p.67). Contudo, juntamente às qualidades sensíveis apreendidas na forma material identificada, percebemos também que o ser humano possui pontos

³ Depois de sua conversão ao catolicismo, Stein passou a estudar a filosofia tomista encorajada pelo jesuíta Erich Przywarada, embora sempre tenha mantido o método fenomenológico como referencial de suas pesquisas (Ales Bello, 1999b). As convergências de alguns elementos do pensamento filosófico de Husserl e Tomás de Aquino, se devem ao fato que F. Brentano, mestre de Husserl, havia sido formado na filosofia católica tradicional. As origens intelectuais de Brentano marcaram não apenas sua filosofia, mas influenciaram diretamente muitos pressupostos e características essenciais da fenomenologia, que acompanharam os trabalhos de Husserl até seu fim. Uma discussão direta sobre os elementos filosóficos convergentes e específicos entre Husserl e Tomás de Aquino podem ser encontrados em: Stein, E. (1999). *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso d’Aquino: tentativo di confronto*. Em E. Stein. *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*. (A. M. Pezzella, Trad.). (pp. 61-89). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1929).

de recepção do qual colhe a realidade que está diante de si e, ao mesmo tempo, uma capacidade de se mover, isto é, responder de forma motora àqueles estímulos que o tocam, configurando-se como “ser sensível” e “ser animado” (Stein, 1932-33/2000; 1932/2001). A capacidade sensível se conecta ainda a estados atuais e processos identificados no ser humano, onde percebemos que sua capacidade de movimento próprio está influenciada por impulsos internos.

O corpo não é apenas uma massa corpórea (*Körper*), mas um corpo vivente próprio (*Lieb*) (Stein, 1917/1998). Eu o percebo não apenas quando sou tocado por algo externo, mas também o percebo a partir de dentro, sinto o que lhe acontece e este se oferece a mim como um objeto que está sempre aqui, com uma estabilidade temporal e espacial que me permite reconhecer que a existência está vinculada diretamente a ele, de forma que não existiria um corpo próprio sem sujeito. O eu está sempre ligado ao corpo próprio e não seria possível desligar-me dele, exceto através da vivência da fantasia ou da recordação.

“O que é corporal nunca é somente corporal” (Stein, 1934-36/1996, p.383). A presença da corporeidade própria aponta para a existência de uma vida interior, de uma vida presente que anima e dirige o corpo, que pode o tomar como instrumento de expressão, de ação e de intervenção na realidade criando novos objetos intencionalmente (Stein, 1932-33/2000; 1932/2001). Reconhecer a corporeidade como “órgão da vontade” ou como “órgão da expressão”, remete à unidade da pessoa (Stein, 1917/1998; 1932/2001).

O corpo vivente é inserido na unidade da minha pessoa; quando “me” movo, isto não acontece da mesma maneira com a qual me choco e tiro um corpo estranho exterior, mas o movimento do corpo é vivido como diretamente conectado ao impulso do movimento espiritual; do mesmo modo a expressão da vida psíquica, aquela que se atua mediante a mímica e aquela que se atua mediante a linguagem, vêm experimentada no interior como diretamente conectada com a vivência que nessa se exprime (Stein, 1932-33/2000, p.146).

A pessoa, enquanto ser vivente, possui um núcleo que anima e vivifica a corporeidade, ditando uma direção própria ao processo de desenvolvimento. Configurado por este núcleo, o desenvolvimento corpóreo consiste em um processo de crescimento até chegar a um ponto máximo de desenvolvimento, seguido de uma gradativa deteriorização até chegar a um declínio e fim. Durante todo o curso do processo identificamos uma série de “atividades” (alimentação,

respiração, etc.) que servem como meios para atingir os objetivos do processo, mas também encontramos “estados mutáveis” (saúde, doença, vigor, fraqueza) que testemunham a presença de uma “força vital” presente no organismo e que influenciará de modo favorável ou inibitório o processo de desenvolvimento e vivência presente no organismo (Stein, 1932/2001).

A corporeidade pode estar presente de maneira impessoal, no sentido de que as sensações advindas dos sentidos não tocam o eu espiritual, não despertam nele nenhum movimento espiritual de compreensão ou de apreensão de significado (Stein, 1934-36/1996). Entretanto, a corporeidade pode também estar presente de maneira pessoal, onde cada movimento pode ser assumido livre e intencionalmente, constituindo atos pessoais em referência a meu corpo próprio, vivenciado como instrumento meu. Desta forma, o corpo pertence à unidade da minha pessoa. “O eu humano não é somente um *eu puro*, nem unicamente um eu espiritual, mas também um eu corporal” (Stein, 1934-36/1996, p.383).

b) Psique

Considerando a análise da corporeidade, identificamos uma interioridade juntamente com a materialidade do corpo próprio; esta interioridade implica uma unidade de um sujeito psicofísico, constituído de corpo e alma (Stein, 1932/2001).⁴ Edith Stein utiliza o conceito de alma para se referir à estrutura da psique específica da pessoa humana. Na pessoa humana, a psique é apreendida estruturalmente como uma psique unida e modificada pelo espírito e, ao mesmo tempo, estritamente vinculada à corporeidade. O termo espírito, no contexto citado, refere-se ao que Stein (1922/1999ax, 1932-33/2000) identifica como atividade do eu que atualiza as capacidades de se voltar para algo – seja para os

⁴ Edith Stein utiliza o conceito de alma adotando dois sentidos diferentes no decorrer de sua obra, uma vez que considera que a alma humana pode ser considerada a partir de dois aspectos: (a) referindo-se propriamente à alma enquanto psique, estritamente ligada à corporeidade e ao reino da natureza; (b) referindo-se à alma enquanto espírito, vinculada à liberdade e, portanto, ao reino do espírito (Ales Bello, 1998b). Uma discussão sobre como o conceito de alma vêm sendo excluído do campo da Psicologia contemporânea e sobre a necessidade de recuperar esta categoria filosófica na Psicologia, pode ser encontrado no artigo de Paiva, G. J. (2002). Perder e Recuperar a Alma: Tendências Recentes na Psicologia Social da Religião Norte-Americana e Européia. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 18 (2), 173-178.

objetos externos do mundo natural ou cultural, seja para os objetos interiores, constituídos das vivências da pessoa – de maneira consciente e livre, apreendendo e elaborando o significado das vivências e se posicionando voluntariamente diante destas. As vivências próprias da psique, como a vivência de sentimento, por exemplo, estão simultaneamente influenciadas pela vida espiritual, pela qual a pessoa colhe o significado dos objetos apreendidos, e pela corporeidade que influencia, através do estado vital e da intensidade da força vital sensível, a tensão própria como a pessoa apreende os objetos e se posiciona espontaneamente diante deles.

Inicialmente, para compreender a estrutura da psique, é necessário diferenciá-la da consciência. Por consciência, Stein entende a unidade do fluxo de vivências de um eu puro, que dispensa uma existência real e concreta por referir-se a algo que é estrutural no ser humano. Por outro lado, a psique significa uma realidade existente no mundo, dotada de qualidades identificadas em um eu real e concreto, empiricamente existente (Stein, 1917/1998, 1922/1999ax, 1932/2001). Apesar de podermos identificar vivências puras, no caso de estados vividos pelo eu em sua consciência, podemos nos referir simultaneamente a vivências psíquicas da pessoa em suas características concretas – podemos estudar a essência da tristeza enquanto sentimento ou a minha tristeza que agora sinto diante de algo ou alguém (Stein, 1932/2001). Isto significa reconhecer que em cada vivência empírica de uma pessoa, simultaneamente, se mostra algo de estrutural da pessoa humana, uma potencialidade vivencial comum que ela compartilha com outros sujeitos que podem ou não atualizá-la.

A psique pode ser compreendida como a dimensão da interioridade que se expressa na corporeidade e, simultaneamente, é expressão dos atos espirituais que podem direcionar as vivências propriamente psíquicas (Stein, 1922/1999ax). Ao mesmo tempo, vem influenciada pela força proveniente da corporeidade (através dos estados vitais atuais ou duradouros) e proveniente do espírito (através do posicionamento voluntário de propósitos assumidos). Aquilo que é propriamente psíquico na pessoa, pode ser ainda identificado como os estados e qualidades de um eu real, que se manifesta em diferentes vivências ou se constituem como vivências propriamente fundantes. Como vivências fundantes,

Stein considera aquelas que podem servir de fundamento para vivências próprias da dimensão espiritual, onde podemos, por exemplo, identificar um sentimento específico e se colocar a refletir sobre seu significado, elaborando um juízo e posicionando-se diante dele.

A psique possui uma existência concreta, uma duração determinada no tempo e, embora sua extensão espacial não possa ser definida com precisão, está vinculada ao corpo próprio vivente. Enquanto coisa existente, está submetida a leis de causalidade e sofre influências do mundo externo e do ambiente direto com o qual a pessoa está em contato imediato, além de sofrer uma influência da força vital sensível e da força vital espiritual, esta última através do contato com o mundo dos valores objetivos e subjetivos (Stein, 1932/2001). Stein (1922/1999ax) fala de valores objetivos e subjetivos quando apreende que no contato com a realidade das pessoas ou coisas, estes provocam em nós uma reação espontânea (prazer ou desprazer) que remete a um significado valorativo (útil, perigoso, etc) constitutivo e característico do próprio objeto ou próprio de uma pessoa.

A psique apresenta qualidades específicas em cada pessoa, qualidades estas que podem ser tipificadas como sensíveis (como uma visão ou da audição apurada) e espirituais (como uma inteligência bem desenvolvida ou uma força de vontade persistente). Estas qualidades configuram-se como instrumentos para o desenvolvimento das qualidades psíquicas de uma pessoa, que vai se desenvolvendo durante todo o processo vital e podem ser agrupadas e tipificadas, ressaltando aspectos que possuem em comum com outros indivíduos. Desta forma, falamos em caráter da pessoa e de seu “tipo”.

O que permite identificar e descrever o caráter de uma pessoa não é apenas sua capacidade de responder às normas sociais morais e éticas (Stein, 1922/1999ax). O caráter refere-se à forma como a pessoa, em sua unidade, está diante do mundo dos valores (estéticos, éticos, religiosos, etc.) e responde a eles. É pelo relacionamento da pessoa com sua realidade e pela sua capacidade de identificar o significado valorativo objetivo da realidade é que teremos elementos para

conhecer verdadeiramente alguém; em outros termos implica também em observá-la em ação.

O âmbito autêntico do caráter é aquele da vida afetiva e da vontade. O caráter é a capacidade de sentir e o impulso com o qual este sentir se transforma em vontade e ação. (...) O caráter é abertura (eventualmente até mesmo um fechamento) ao âmbito dos valores e o modo com que se mobiliza para a realização deles (Stein, 1932/2001, p.175).

As qualidades psíquicas de uma pessoa podem, portanto, ser agrupadas em sua totalidade e reconhecidas como um caráter pessoal. Estas qualidades determinarão um espectro de respostas que a pessoa pode emitir diante dos estímulos que a realidade lhe propõe, de forma mais adequada ou menos adequada ao significado expresso e à reação correspondente a este significado (Stein, 1922/1999ax).

Mesmo reconhecendo que as qualidades psíquicas podem ser identificadas como pertencente a um tipo específico de caráter, podemos ainda reconhecer na experiência vivida uma “nota individual” ou uma “peculiaridade pessoal” com que a pessoa se posiciona diante da realidade. Cada pessoa possui certas qualidades psíquicas que divide com um grupo típico e ao mesmo tempo vivencia de forma pessoal ou específica um certo campo da realidade. A pessoa não se reduz a um tipo psicológico, mas apresenta aspectos individuais e particularidades. Muitas destas qualidades foram desenvolvidas através de um treinamento ou de circunstâncias ambientais que formaram e contribuíram para o surgimento e aperfeiçoamento destas qualidades. Contudo, se estas qualidades foram treinadas é porque já estavam aí de alguma maneira, de forma que não poderíamos desenvolver uma qualidade que não existisse já no organismo. Então, como exercitar uma certa habilidade ou qualidade se não a possuiu? Ou se já as possuiu para quê adquiri-las? Estes questionamentos apontam para um círculo vicioso de perguntas que para respondê-los ela recupera algumas contribuições da filosofia aristotélico-escolástica no que se refere às categorias de potência e ato da alma.

A predisposição originária do caráter, ou a essência da pessoa, revela-se a nós como este núcleo central da personalidade que acompanha a pessoa desde sua origem e vai sendo desdobrado e manifesto no decorrer do processo de

desenvolvimento (Stein, 1917/1998, 1922/1999ax, 1932/2001). Este núcleo não se desenvolve, pelo contrário, imprime sua marca a todo o desenvolvimento da pessoa em sua corporeidade, em suas qualidades psíquicas e espirituais, conferindo um horizonte de possibilidades e de limites para o desenvolvimento pessoal. “Para uma pessoa não é possível qualquer processo evolutivo, a sua ‘essência’ ou ‘núcleo’ põe um limite à sua capacidade de mudança” (Stein, 1932/2001, p.182).

Afirmar uma disposição originária não significa adotar uma concepção de homem que se resume em uma pré-destinação ou num fatalismo de qualidades caracteriais. Ao contrário, por ser constituída de uma dimensão espiritual, a liberdade e a responsabilidade da pessoa exerce uma ação imprescindível no processo de desenvolvimento vital, bem como as condições ambientais a que ela está submetida (a forma como vêm sendo nutrida em suas necessidades corpóreas, psíquicas e espirituais). A pessoa pode exercer uma influência através de atos livres onde se posiciona diante destas qualidades originárias, exercitando aquelas que deseja desenvolver e inibindo aquelas que deseja excluir. Trata-se de um processo de autoformação onde as virtudes e vícios vão configurando-se como qualidades do caráter e atuarão na maneira da pessoa se colocar diante da sua realidade empírica. Surge deste fundamento a possibilidade de a pessoa ser si mesma e desenvolver uma personalidade unitária e própria ou uma personalidade fragmentada e constituída de várias qualidades desarmônicas e até impessoais ao assumir modelos externos que não correspondam à sua natureza própria (Stein, 1922/1999ax, 1932-33/2000, 1932/2001).

c) Espírito

Já ao final de sua pesquisa sobre o problema da empatia, Stein (1917/1998) identifica que no homem existe um eu que apreende a realidade e seus significados, acolhendo em si os valores e significados dos dados que lhe são oferecidos na experiência pela sua realidade, reconhece-se nele um sujeito espiritual como correlato deste mundo espiritual (Stein, 1917/1998, 1922/1999ax, 1932-33/2000, 1932/2001).

Reconhecer na pessoa a dimensão espiritual significa apreender o espírito como um “emergir de si mesmo” e uma “abertura para o mundo” objetivo das coisas da natureza, para o mundo subjetivo da experiência dos outros seres humanos ou do ser divino (Stein, 1922/1999ax, 1934-36/1996). A dimensão espiritual da pessoa implica na possibilidade estrutural de abertura para o outro, para as coisas e para si mesmo, num processo de apreensão que remete à presença da razão. Através da razão, a pessoa organiza suas impressões e sensações vivenciadas ao encontrar com a realidade, identificando e elaborando seu sentido. É pelo sentido que a pessoa conhece a realidade, acolhendo-o e elaborando-o, pode emitir um juízo sobre si mesma e sobre a realidade. A “possibilidade” de conhecimento, reflexão, abstração, juízo, implica também em reconhecer a liberdade e a vontade como elementos essenciais da pessoa humana, uma vez que ela pode atualizar ou não estas potências (Stein, 1932-33/2000).

A vida espiritual é o campo mais autêntico da liberdade, onde a pessoa toma iniciativa de se posicionar diante da realidade que lhe é oferecida, expressando-se e atuando de forma criativa (Stein, 1934-36/1996). Através dos atos livres como a decisão, a aceitação ou rejeição de um pensamento ou impulso, a pessoa confere uma direção definida à suas ações, podendo entregar-se a um certo conteúdo da experiência e dirigir a sua vida rumo a um propósito.

Todavia, a abertura da pessoa não é apenas para o mundo exterior das coisas e dos outros, mas também para o seu mundo interior, para sua vida consciente e para os conteúdos valorativos que ela acolhe em si (Stein, 1934-36/1996). Voltar-se para si mesma, possibilita um reconhecimento dos aspectos essenciais da sua pessoa, suas necessidades e exigências, de forma que se posicionando diante destas, ela pode se envolver ativamente no seu processo formativo e conferir um propósito para suas ações.

A vida espiritual está essencialmente vinculada aos estados psíquicos (força vital psíquica) e aos estados sensíveis da corporeidade (força vital sensível) e, ao mesmo tempo que vem por eles alimentada, exerce uma influência sobre eles através da força vital espiritual (Stein, 1922/1999ax). A força vital espiritual tem sua fonte nos valores objetivos (mundo cultural) e nos valores subjetivos (influxo

recebido da tomada de posição dos outros em relação a si), e alimenta toda a dinâmica vivencial da pessoa através dos propósitos, das tomadas de posição voluntária e das ações livres.

Stein (1917/1998, 1922/1999ax) ressalta ainda que, na liberdade da vida espiritual, os atos não estão um ao lado do outro sem nenhuma relação entre eles, mas estão submetidos às leis da razão, sendo a motivação o princípio que rege os atos do espírito. Existe um brotar de uma vivência à outra, um fluir do eu de um ato ao outro revelando um nexos significativo. Por exemplo,

um sentimento, segundo seu significado, motiva uma expressão, e este significado delimita um âmbito de possibilidades expressivas, assim como o sentido de uma parte da proposição delimita a integração de possibilidades (seja formais, seja materiais) (Stein, 1917/1998, p.202).

A pessoa vivencia sua unidade com sua corporeidade e psique, através do espírito. Os valores e significados apreendidos pelo espírito provocam uma tomada de posição espontânea através dos sentimentos (dimensão psíquica) e, reconhecendo-os, a pessoa pode agir de forma concreta posicionando-se ou atuando no seu ambiente e adotando o corpo próprio como instrumento de sua realização, instrumento do espírito. Agindo assim, a pessoa pode viver a partir do seu centro, configurando sua personalidade e assumindo uma autêntica existência (Stein, 1922/1999ax).

Através da atividade espiritual, o eu pode se voltar para sua interioridade, para sua alma assim como a identificamos anteriormente como a psique propriamente humana que está vinculada à corporeidade e ao espírito. Quando me dedico a apreciar uma determinada paisagem, por exemplo, na medida em que estou vivenciando esta atividade, me dou conta que simultaneamente estou exposto a vários estímulos externos e internos. Enquanto aprecio a paisagem, uma preocupação pode estar presente ali, na minha vivência, mesmo que eu não esteja voltado prioritariamente para ela, devido ao propósito de me permitir a apreciar a beleza da paisagem. Se considerarmos a preocupação se refere a um problema muito importante, posso me voltar a esta que ocupa um lugar mais “profundo” e “central” na minha experiência ou me voltar à apreciação da paisagem, o que em relação à primeira ocupa um lugar mais na “superfície” da

minha alma (Stein, 1932-33/2000). Daquele “centro” da minha pessoa, reconhecido nas vivências centrais, estes conteúdos provocam um impulso para serem considerados e priorizados pela pessoa, embora o eu possa acolher ou rejeitar este impulso. Quando a pessoa está atenta a estes conteúdos que emergem de seu centro, ela pode se sentir mais integrada e em paz, porque vive por inteiro a si mesma e deste lugar central pode acolher as impressões que recebe do mundo exterior ou interior e se posicionar voluntariamente diante delas.

Somente daqui pode tomar decisões em plena consciência, daqui pode empenhar-se em qualquer coisa, pode sacrificar-se e doar a si mesma. Estes são todos atos da pessoa (Stein, 1932-33/2000, p. 132).

A pessoa que vive a partir deste centro, vivencia a si mesma de forma mais integrada e experimenta a liberdade, no sentido de poder escolher de forma pessoal como se posicionar diante da realidade. A pessoa pode, de maneira livre e consciente, buscar este centro e viver a partir dele ou se guiar por vivências superficiais. O fruto desta escolha determinará o tipo de caráter da pessoa que será expresso em todos seus atos.

O homem é chamado a viver em seu íntimo e, conseqüentemente, a governar-se a si próprio, o que só é possível nesse ponto de apoio. Somente assim poderá decidir a assumir um lugar conveniente frente ao mundo. Entretanto, o homem jamais conseguirá explorar totalmente seu íntimo, este é um segredo de Deus que só ele pode desvendar conforme lhe aprouver (Stein, 1942/1999aa, p.134).

d) Unidade da pessoa humana

Quando nos deparamos com uma pessoa, imediatamente a reconhecemos como uma unidade e uma organicidade própria de um ser humano (Stein, 1917/1998, 1932-33/2000). A corporeidade, a psique e o espírito não são dimensões seccionadas da pessoa onde precisaríamos nos esforçar para configurar-lhes uma unidade, seja no reconhecimento do outro ou de mim mesmo. Colhemos a pessoa em sua unidade e isto caracteriza algo de essencial desta.

Contudo, como podemos apreender a unidade de corpo vivente, psique e espírito?

Ao considerar o fluxo de vivência de uma pessoa, identificamos que existe um condicionamento recíproco entre as vivências das dimensões psíquicas, corpóreas e espirituais. Por exemplo, diante de algo que provoca um sentimento de medo, a pessoa identifica em si reações corpóreas – por exemplo, aceleração do ritmo cardíaco, aumento de sudorese, tremor nos membros, etc – e através de uma elaboração destas reações e do sentimento identificado, pode emitir um juízo que servirá de motivação para uma tomada de decisão – por exemplo, sair correndo ou se esconder. Desta forma, na experiência vivida identificamos como as sensações corpóreas, os sentimentos, a elaboração racional e a expressão motora estão conectadas dinamicamente, onde uma vivência prescreve as possibilidades definidas de surgimento de uma outra vivência.

O condicionamento recíproco das dimensões da pessoa também pode ser identificado pela maneira como a força vital da pessoa condiciona a tensão própria das vivências (Stein, 1922/1999ax, 1932-33/2000). Quando alguém está cansado, além das sensações corpóreas que expressam este cansaço, a vida psíquica vem condicionada, de forma que os estímulos externos recebidos podem ser vivenciados de maneira mais intensa que o de costume – por exemplo, surge uma intolerância a um som alto ou a um dado de cor intenso. Também a atividade espiritual pode ser influenciada, ficando mais difícil e exigindo mais esforço na realização de uma atividade intelectual que exige atenção e concentração – uma leitura de um texto científico, por exemplo. A força vital sensível e a força vital espiritual são apreendidas na vivência pessoal como interdependentes, embora não determinem mecanicamente as decisões – mesmo cansado, o eu pode se propor de fazer um esforço maior para ler um texto que seja importante naquele momento, retomando o exemplo anterior. Um aumento seja da força vital sensível, seja da força vital espiritual, pode, por sua vez, provocar um estímulo e um revigoração da pessoa e contribuir, através do mesmo processo de condicionamento recíproco, a uma maior abertura, disposição, empenho em relação às atividades ou vivências pessoais. Desta forma, Stein (1922/1999ax) identificou que a tensão própria como a pessoa vivencia seu mundo-da-vida ou a si mesma expressa a intensidade de sua força vital atual, esta condicionando as

vivências específicas de cada dimensão – corpórea, psíquica e espiritual – mas ao mesmo tempo sendo condicionada por elas.

Identificamos a unidade da pessoa também através dos seus traços de caráter, onde podemos perceber uma maneira pessoal e singular de se expressar, de acolher e reagir espontaneamente a certos estímulos, de criar obras culturais, que apontam para uma estabilidade das características e uma unidade entre as vivências. Através da observação de diversas vivências, mesmo em diferentes momentos históricos de uma pessoa, podemos reconhecer traços que são permanentes e estáveis e que é considerado como a “essência da pessoa” ou “núcleo pessoal” (Stein, 1932/2001). Não se trata apenas de falar de um temperamento, pelo contrário, inclusive o temperamento vem marcado por este núcleo que exerce uma direção ao processo de desenvolvimento da pessoa. Podemos identificar em pessoas que vivem a partir deste núcleo, atentas às impressões de seu centro, uma unidade em suas ações, uma personalidade e uma autêntica individualidade que atravessa todas as dimensões da pessoa (Stein, 1932-33/2000).

A unidade da pessoa, apreendida através de suas vivências e do condicionamento recíproco das dimensões, constitui uma característica essencial do ser humano.

2.1.3. Ser homem e ser mulher: a dualidade do ser humano

A estrutura da pessoa humana, conforme discutida acima em sua trilogia dimensional, apresenta aspectos comuns com a vida vegetal e animal, devido às suas características de ser um corpo material, um ser vivente e sensível, dotado de uma psique. Contudo, na descrição da estrutura da pessoa, podemos identificar, além de características universais e singulares, uma diferenciação de gênero na espécie humana (Stein, 1932/1999aw). Isto significa reconhecer que existe também uma diferença essencial na pessoa que remete às diferenças sexuais: ser homem e ser mulher. Podemos recolher nos estudos compilados no

livro *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça* (Stein, 1928-33/1999), uma ampla descrição dos elementos essenciais do ser mulher e ser homem, que tratam de situações existenciais e sociais concretas, discutidas a partir das provocações advindas dos problemas vivenciados em relação à vida da mulher e seu processo de formação (Ales Bello, 1998b).

(...) a espécie *humana* se desdobra na espécie dupla de *homem e mulher*, de modo que a essência do ser humano, em que não deve faltar nenhum traço de um ou outro lado, se manifesta de dupla maneira revelando-se a marca específica em toda a estrutura do ser. Não é só o corpo ou as funções fisiológicas que são diferentes, a vida toda no corpo é diferente, a relação entre a alma e o corpo é diferente, e no âmbito da alma difere a relação entre o espírito e a sensibilidade bem como a relação entre as diversas forças espirituais (Stein, 1932/1999aw, p.206).

Enquanto pessoa, homem e mulher compartilham traços estruturais do ser humano, mas possuem cada um uma maneira específica de expressar a si mesmo e de se colocar em relacionamento com os outros, com o mundo natural e o mundo cultural. Nesta especificidade, cada um – homem e mulher – deixam sua marca própria na construção da realidade e de si mesmos. Ao afirmar que a relação da alma com o corpo e com o espírito são diferentes no homem e na mulher, Stein destaca que existe um princípio formativo diferente, o que significa que existe uma maneira diferente de viver a corporeidade e de acessar as diferentes aptidões estruturais. Estruturalmente, carregam os mesmos potenciais humanos, mas em sua diferenciação masculina e feminina, a pessoa possui diferentes qualidades essenciais que são atualizadas em cada caso individual. Trata-se de uma tipificação da pessoa, a partir da diferença sexual, mas que necessita ser considerada a partir da individualidade (Stein, 1930/1999ad, 1931/1999ac, 1932/1999aw). Desta forma, podemos encontrar algumas mulheres que apresentam características marcantes próprias do sexo masculino e vice-versa.

Entretanto, quais fundamentos nos permitem afirmar que algumas características são consideradas propriamente como masculinas ou femininas? Quais seriam os métodos que nos permitiriam conhecer estas características? Quais seriam estas características específicas da mulher e do homem?

O reconhecimento das características especificamente femininas ou masculinas, pode ser encontrado através de diferentes metodologias, cada uma descrevendo seus elementos a partir de um recorte epistemológico próprio que define suas fronteiras quanto ao seu objeto de estudo particular. Stein (1932/1999aw) discute quatro métodos de análise que nos permitem especificar a natureza própria da mulher, e também do homem: (a) *método das ciências exatas (especialmente psicológico-elementar)*: adotado pela anatomia e fisiologia através do estudo das funções corpóreas específicas do homem e da mulher; adotado também pela psicologia científica ou elementar que busca descrever características *médias* da psique masculina e feminina a partir do estudo de funções isoladas e correlações estatísticas; (b) *método das ciências humanas (especialmente psicológico-individual)*: adotado pela psicologia compreensiva, ou estrutural, ou individual, busca um conhecimento das especificidades da vida psíquica masculina e feminina não analisando elementos isolados, mas um todo global, a partir da análise de material biográfico de experiências pessoais, da prática pedagógica e psiquiátrica, da literatura dos diários e memórias pessoais – contextos individuais que contribuem para a formação da pessoa; (c) *método filosófico*: analisa e descreve os elementos estruturais universais da espécie do ser humano, das especificidades masculinas e femininas e da individualidade, oferecendo os fundamentos necessários para o reconhecimento das particularidades; (d) *método teológico*: adota os temas levantados pelos dados da Revelação divina e da filosofia cristã, como desafio intelectual para apreensão dos elementos da essência e da natureza do ser homem e ser mulher.

É do conjunto das informações disponibilizadas pelos diferentes métodos e ciências que podemos recolher as especificidades do ser homem e ser mulher. Contudo, Stein aprofunda sua discussão fundamentada no método filosófico, adotando a fenomenologia como fundamentação filosófica, e no método teológico para a descrição da essência e da natureza da mulher, diferenciando-a do homem em suas especificidades. As características distintivas são analisadas a partir da esfera do conhecimento, da esfera afetiva e dos relacionamentos intersubjetivos (Ales Bello, 1998b).

A relação entre filosofia e teologia é apreendida por Stein de maneira original. Stein (1934-36/1996) recorre a filosofia de Jacques Maritain para explicitar que na filosofia, enquanto disciplina, pode-se diferenciar uma *natureza* e uma *situação* ou *estado*. Segundo sua natureza, a filosofia é independente da fé ou da teologia e busca como objetivo clarear os fundamentos de todas as ciências particulares. Contudo, esta disciplina se desenvolve em um contexto sócio-histórico, o que nos permite identificar momentos históricos de uma situação cristã da filosofia, como na Idade Média. Na relação entre filosofia e ciências particulares, ambas propõem reciprocamente novos objetivos, de forma que podem se fecundar e se promover mutuamente através dos resultados de seus trabalhos. Considerando que a razão humana é limitada, que nem todas as esferas dos entes estudados vêm apreendidas pela filosofia através do uso da razão natural, a teologia propõe temas e problemas em relação ao ser humano, onde sem esta provocação a filosofia poderia não reconhecer-los por si só. A razão tornaria-se irracional se, devido a um preconceito, desconsiderasse isto que pode descobrir ao acolher da teologia dados que podem ampliar seu horizonte de compreensão daquilo que ela mesma se propõe a conhecer. Portanto, apesar de serem disciplinas distintas, a filosofia pode ser beneficiada se acolhe e se propõe a examinar os problemas que lhe são endereçados a partir da teologia, assim como poderia acolher os problemas de outras disciplinas.

No homem, atua o impulso de submeter a realidade ao seu conhecimento, apropriando tanto dos significados quanto dos prazeres oferecidos pela realidade e transformando a criação através de sua ação formadora (Stein, 1932/1999ab). Ele tende a desenvolver forças e potenciais específicos da alma, de forma que estas habilidades singulares tornam-se mais intensas, o que o dificulta a desenvolver uma maior diversidade de potenciais. Isto significa que a atitude do homem é mais objetiva, sendo natural para ele se dedicar a uma área mais específica (como a matemática no campo intelectual ou a tecnologia no campo laborativo, por exemplo), o que conseqüentemente o sujeitaria a um desenvolvimento unilateral de suas potencialidades.

A mulher está, por sua natureza, mais voltada para o concreto e para o ser vivente, expressando um interesse pessoal pela vida do outro, buscando cultivar

suas vitalidades e desenvolver os potenciais daqueles de quem cuida. Esta inclinação à vida dos outros, característica própria da maternidade e do companheirismo, é acompanhada também do desejo de desenvolver em si a totalidade do seu potencial humano e naquelas pessoas que estão submetidas ao seu cuidado. Desta forma, a vida da mulher tende a desenvolver a totalidade de suas energias de modo harmônico (Stein, 1931/1999ac, 1932/1999aw).

As características masculinas e femininas apresentadas acima não pretendem de forma alguma esgotar o potencial e a descrição das inúmeras qualidades do homem e da mulher, resumindo-os nestas qualidades. Contudo, a partir de uma rigorosa pesquisa filosófica e do enfrentamento das questões propostas para filosofia a partir de uma metafísica cristã, Stein (1932/1999aw) apresenta estas qualidades como essenciais, ou seja, elementos próprios vinculados aos ser que permitem reconhecer seus aspectos universais – o que é diferente de dizer que seriam exclusivas de um determinado sexo ou que seriam suficientes para descrição da natureza das diferenças sexuais. Em cada pessoa, de maneira individual, estas qualidades são desenvolvidas dentro de um certo contexto vital (mundo cultural, intersubjetivo, econômico, etc.), de forma que podemos identificar em um homem elementos próprios da natureza da alma feminina e vice-versa. Por se tratar ainda da presença de características de maneira individual, podemos perceber nestas variações algumas deteriorações ou exacerbações de certas qualidades. Assim, no homem a tendência de se apropriar da realidade pode se degenerar em uma atitude de despotismo ou tirania e, na mulher, a tendência de doar a sua vida no cuidado do outro pode acabar se degenerando numa escravidão ou alienação de si mesma (Stein, 1932/1999aw; Ales Bello, 1998b).

As diferenças sexuais, abarcando seu potencial de realização e degradação específicos, podem não ser apenas fontes de conflito entre os sexos, mas uma contribuição recíproca através de uma complementaridade e ajuda na formação de si mesmo. Cada pessoa, enquanto representante de um gênero e de uma individualidade, pode caminhar para realização ou alienação de sua natureza. Homem e mulher podem se ajudar a desenvolver seu potencial próprio e a obstacularizar as tendências conflitivas a este, o que significa que a diferença

entre os sexos possibilita uma experiência de responsabilidade diante da alteridade (Stein, 1932/1999aw).

As características específicas, femininas e masculinas, podem oferecer uma contribuição própria também para vida social e comunitária, desde que cada um atue a partir da ética da sua natureza própria, disponibilizando os recursos específicos da alma feminina ou masculina (Stein, 1930/1999af). A vida profissional, a produção cultural e o governo de um povo ou Estado, podem ser beneficiados direta e especificamente pelas aptidões características de cada gênero (1930/1999ad, 1930/1999af, 1932/1999au, 1928/1999av).

2.1.4. A formação da pessoa: o processo de tornar-se si mesma

A pessoa vive em um ambiente que pode ser favorável ou desfavorável ao seu crescimento, contudo, não está diante dele de uma forma apenas passiva, sofrendo suas influências e deixando suas habilidades serem meramente moldadas pelas condições externas. O homem é responsável por isto que ele chega a ser e age ativamente na criação da realidade cultural que o influencia. No seu processo vital, age a partir de sua liberdade dando uma direção às suas ações, seja abrindo-se ou fechando-se para receber as contribuições de sua realidade cultural, seja ativamente criando mudanças em sua realidade cultural que irá influenciar sua própria formação (Stein, 1922/1999ax, 1932-33/2000). O processo específico de formação referente à pessoa humana, implica o reconhecimento da característica ativa da pessoa na participação deste processo e na construção da realidade sócio-cultural que a forma.

O que significa formar algo? O que é este *algo* que é formado quando se trata da formação da pessoa?

Numa conferência proferida em Spira, *Sobre a idéia de formação*, Edith Stein (1930/1999az) discute o conceito de formação (em alemão, *Biuldung*) explicitando seus diferentes significados. Por um lado, por formação podemos entender a *ação*

de formar ou o *processo* de vir a ser formado; por outro lado, podemos entender também o *êxito* ou *resultado final* de tal processo, ou seja, referir-se ao objeto já formado. Formar implica formar *uma matéria* e criar nela uma forma ou uma imagem. Isto significa que a formação pressupõe um modelo a ser reproduzido na matéria em que se atua. O termo educação também aparece no que se refere à formação da pessoa, mas muitas vezes acaba sendo reduzido a um mero processo de instrução intelectual ou à transmissão de aspectos morais (Garcia, 1991). Desta forma, a formação pode ser considerada como um conceito mais amplo, que engloba a instrução intelectual, a formação da moralidade, mas também as outras dimensões valorativas da pessoa.

Formar uma matéria requer responder à pergunta sobre as especificidades desta matéria que será submetida à formação. Cada matéria, inanimada ou animada – assim como discute Stein a partir das categorias da filosofia aristotélico-escolástica – possui uma certa maleabilidade e uma predisposição que a acompanham, ao serem submetidas ao processo de formação (Stein, 1930/1999az; Mahfoud, 2005b).

Nas matérias inanimadas, como é o caso dos objetos, estes são suscetíveis à uma forma exterior que serve de modelo ou imagem mental, plasmando-os a partir de uma idéia *a priori*, desde que sejam respeitadas características próprias destes objetos. Densidade, elasticidade, consistência, entre outras características físicas, oferecerem possibilidades e limites para a realização dos objetivos plasmadores que são introduzidos apenas exteriormente. Contudo, na medida em que entramos no reino das matérias animadas (vegetal, animal e pessoa humana), nos deparamos com um princípio ativo que forma a matéria animada a partir de dentro, oferecendo possibilidades e limites típicos da essência de cada ser.

Considerando as plantas, podemos identificar a existência de um processo formativo que, a partir do interior da planta mesma, oferece uma direção para seu crescimento e uma definição de suas propriedades específicas. Esta forma interior, reconhecida com o termo de *alma vegetativa*, não só carrega em si um esquema interno de desenvolvimento, mas define limites e necessidades específicas que,

dependendo da maneira como são respeitadas pelas influências externas (pelo mundo natural ou pela ação humana), pode desenvolver seu potencial ou morrer. Se as características próprias do ser da planta vêm respondidas pelo ambiente externo de maneira favorável, seu processo de formação pode se desenvolver na direção de alcançar resultados mais adequados à sua natureza própria.

Na vida animal, além de possuir as mesmas funções da vida vegetal, identificamos a especificidade de uma *alma animal*, onde este não apenas está suscetível às influências externas, mas através da sua vida sensitiva e motora, pode buscar condições ambientais que estejam mais adequadas às suas necessidades e evitar ou resistir àquelas que limitam ou violentam suas características essenciais. Reconhece-se, assim, uma verdadeira e própria vida psíquica, com um alternar-se de estímulos e reações (Stein, 1930/1999az; Mahfoud, 2005b). Devido a uma maior complexidade, em relação à vida vegetal, a formação própria do animal pode chegar a uma dimensão um pouco mais profunda, tendo seus hábitos reativos modificados pelo treinamento, através de um trabalho de adestramento. O princípio formador interno, sua *alma animal*, oferece não apenas uma direção para o processo formativo, que neste caso envolve também uma vida reativa, mas oferece também limites para uma intervenção externa.

Nos seres humanos, o processo de formação se realiza conforme a característica que lhe é essencial: o seu ser pessoa espiritual, dotado de uma *alma intelectual* que exerce seus efeitos formativos na corporeidade, na psique e na vida espiritual (Stein, 1930/1999az, 1934-36/1996). É a unidade do ser humano e a totalidade dos seus elementos constitutivos que está em jogo em seu processo de formação. Apesar de reconhecermos na vida espiritual a presença da razão, o processo formativo da pessoa não se resume na posse externa de conhecimentos, como pretendia a tradição filosófica do Iluminismo que o considerava como uma *tabula rasa* a serem impressas as informações culturais; antes, formação da pessoa significa “a forma que a personalidade humana assume sob a influência de múltiplas forças” que agem a partir do exterior ou do seu interior (Stein, 1930/1999ad, p. 137).

Na pessoa, a matéria a ser formada não consiste em uma matéria inerte que está exposta à modelação e formatação a partir do exterior (como a argila), mas constitui-se como uma matéria viva que já está em processo de formação desde o início de seu desenvolvimento. Na pessoa, a força germinativa, a alma humana, carrega em si uma força para desenvolvê-la numa determinada direção, na direção de uma certa estrutura que é a personalidade madura com suas características claramente definidas (Stein, 1930/1999ad). A corporeidade, a psique e o espírito estão submetidas a este processo e a pessoa não pode se tornar qualquer coisa, senão aquilo que de alguma forma já se encontra inscrito em seu ser pessoal. No seu processo de formação, a pessoa não é considerada apenas na sua dimensão passiva de acolher aquilo que lhe é oferecido exteriormente, nem tem sua atividade reduzida apenas a uma reatividade, mas elabora os materiais que acolhe em si do mundo externo, pode escolher o horizonte cultural do ambiente que a forma e até mesmo agir na direção de mudar este ambiente que para ela é formador (Mahfoud, 2005b). Tratando-se da pessoa, as múltiplas forças que agem no seu processo formativo são constituídas daquela interior, referente à sua *alma intelectual*, e daquelas exteriores, referente ao seu mundo cultural onde acolhe obras e valores já criados mas também sofre os efeitos da ação construtiva da pessoa mesma.

O material a ser moldado é constituído de um lado pelas aptidões físicas e psíquicas com que o ser humano nasce, pelo material que lhe é constantemente acrescentado de fora e que deve ser assimilado pelo organismo. O corpo retira este material do mundo físico, a alma do ambiente espiritual, do mundo das pessoas e dos bens que deve alimentar-se (Stein, 1930/1999ad, p.137).

A pessoa necessita ser nutrida em seu desenvolvimento de materiais que alimentem seu corpo e sua alma. Este processo tanto pode ocorrer de forma espontânea, pelo simples contato com o ambiente, ou de uma forma planejada, através de pessoas que disponibilizem voluntariamente os materiais à outra que está sendo formada. A recepção deste material pode acontecer de forma passiva ou ativa, de acordo com o grau em que a pessoa que recebe estes materiais processa ou elabora intelectualmente os elementos que lhe são oferecidos pelo ambiente cultural e se empenha na construção do ambiente sócio-cultural que ela deseja que a forme (Stein, 1930/1999ad; Mahfoud, 2005b). No processo de formação da pessoa, a liberdade constitutiva da vida espiritual pode ainda

possibilitar um trabalho pessoal no sentido de que a pessoa pode acionar os materiais externos necessários para sua formação, incentivar ou inibir impulsos e traços de caráter pessoais, abrir-se ou recusar as influências formadoras oferecidas pelas outras pessoas (Stein, 1930/1999ad). A presença da liberdade e da possibilidade da auto-formação não quer dizer que toda a formação seja uma auto-educação, isto porque, apesar da presença da liberdade possibilitar uma elaboração pessoal de conteúdos e formulação de propósitos, estes conteúdos são acolhidos a partir do exterior, da relação da pessoa com seu mundo cultural.

A liberdade e a razão humana são fatores centrais no processo de formação. Na alma humana estão presentes uma potencialidade, uma habitualidade e uma atualidade (Stein, 1932-33/2000). Potencialmente, a pessoa é capaz de desenvolver uma série de aptidões que carrega em si adormecidas. O exercício destas aptidões vai moldando a pessoa, de forma que cada decisão tomada, cria uma disposição a decidir novamente no mesmo sentido. Este *círculo virtuoso* desenvolve na pessoa um determinado caráter que pode ser mais ou menos adequado às potencialidades originais. Contudo, é diante da realidade que estas decisões surgem, diante das provocações advindas da realidade e do posicionamento dos outros em relação a mim, que surgem os motivos pelos quais eu tomo minhas decisões pessoais.

O ser humano, na sua totalidade, vem plasmado mediante a vida atual do eu e constitui "matéria" para a formação através da atividade do eu. Propriamente aqui estamos diante do *sí*, que pode e deve ser formado pelo eu. Isto pelo qual me decido em cada momento, define não só a estrutura da vida atual presente, mas é importante para isto que eu, ser humano na minha própria inteireza, torno-me (Stein, 1932-33/2000, pp.128-129).

O mundo, enquanto mundo de objetos, se apresenta como mundo de valores (Stein, 1917/1998, 1922/1999ax). Juntamente com os objetos e com as sensações que golpeiam a nossa sensibilidade, também são dados sentimentos que revelam a nós os valores objetivos e os significados daquilo que está diante de nós: agradável ou desagradável, belo ou feio, bom ou mal, sagrado ou profano, ou ainda, útil ou danoso, entusiasmante ou repugnante, o que me faz sentir bem e feliz ou deprimido e abatido. Cada valor a mim apresentado pela realidade, toca minha alma em um ponto mais ou menos profundo e é acolhido em mim de forma que passa a constituir os elementos da minha interioridade. Os

valores possuem uma tríplice função no processo formativo: (1) os valores motivam um avanço no âmbito cognoscitivo, despertando o desejo de conhecer e de aprofundar e elaborar uma determinada experiência; (2) determina uma resposta dos sentimentos através das tomadas de posição espontânea, constituindo assim a vivência autêntica da afetividade, ao invés de uma simples vivência de sentimentos através de contágios de massa; (3) motivam uma tomada de posição da vontade e uma ação correspondente, suscitando um posicionamento criativo e livre na realidade, onde agindo conforme os valores, pode-se expressar autenticamente e até construir novas obras a partir de valores inicialmente vivenciados. Tudo isto desperta na pessoa experiências cada vez mais profundas, em relação a um horizonte que poderia permanecer restrito e fragmentado se não houvesse contato com a realidade dos valores objetivos e subjetivos.

A comunidade participa desde o início do processo de formação da pessoa (Stein, 1930/1999ad). Inicialmente, através da comunidade da família, as primeiras necessidades físicas e espirituais são respondidas e as condições de desenvolvimento são garantidas, mas gradativamente, a pessoa vai se introduzindo em outras comunidades, construindo da relação com outras pessoas os traços típicos da comunidade que será para ela ambiente formador ao ver despertar em si uma série de aptidões que ainda poderiam permanecer adormecidas (Stein, 1922/1999ax). As vivências propriamente comunitárias agem na direção de possibilitar a apreensão de significados e valores compartilhados, que às vezes sozinha a pessoa poderia não apreender, e suscitar propósitos que motivarão as ações concretas da pessoa e de seu posicionamento diante dos outros, até mesmo criando obras culturais fortalecendo a vida da comunidade que por sua vez influenciará de modo mais efetivo seu processo de formação pessoal. Existem certas características que só podem ser desenvolvidas na pessoa através de uma convivência comunitária, como por exemplo a humildade ou orgulho, altruísmo ou ambição.

A formação humana não se dá de maneira aleatória, nasce de uma forma interior que carrega em si disposições originárias, mas se dirige para uma forma ideal ou um modelo a ser seguido, que tanto pode ser adotado livremente pela pessoa e

perseguido como um ideal, como também pode ser proposto exteriormente juntamente com as concepções antropológicas que acompanham as propostas educativas e pedagógicas (Stein, 1932-33/2000). Adotar um modelo externo e se dedicar à sua simples imitação implica em riscos, sobretudo, de uma existência impessoal e de reproduzir uma personalidade que não lhe é própria mas anexada de forma alienante. O ideal educativo deve considerar a natureza própria da pessoa, harmonicamente desenvolver as potencialidades positivas e trabalhar na tentativa de inibir aquelas que podem ser desfavoráveis ao tornar-se si mesmo.

Enquanto processo de formação, a pergunta pela finalidade da educação é imprescindível. Pode-se fazer várias reflexões filosóficas sobre possibilidades essenciais, mas optar por uma delas sempre estará sujeita a algum erro. Se deve existir para nós uma resposta sobre o que é o ser humano, o que ele deve ser e como chegar a sê-lo, é essencial manter a fidelidade na busca destas respostas e a abertura para os problemas concretos que a realidade nos coloca. Na busca de manter esta abertura intelectual, fiel ao desejo de conhecer a verdade sobre o homem, Stein (1932-33/2000) se abre para acolher da Revelação divina os elementos essenciais que definem um ideal de humanidade, masculinidade/feminilidade e individualidade verossimilhantes à verdadeira natureza da pessoa. Esta abertura significa acolher, no interior do trabalho filosófico, os problemas levantados a partir da teologia, com a finalidade de uma verificação filosófica rigorosa das descrições essenciais do que é o ser humano e do que ele pode vir a ser. A filosofia já acolheu em outras *situações* históricas, as contribuições de outras ciências, como a teoria da relatividade ou a teoria quântica da física, e se propôs a pensar o que isto significa para a compreensão da realidade, por exemplo. Se o filósofo for livre de preconceitos, segundo a sua própria convicção de filósofo de manter uma abertura intelectual, pode acolher os dados da Revelação como problemas a serem verificados pela pesquisa filosófica. No nosso caso trata-se de acolher este caminho adotado por Stein, que não se negou a acolher os problemas endereçados pela teologia, e explicitar as especificidades da comunidade religiosa na compreensão da dinâmica de tornar-se si mesma da pessoa e da comunidade.

2.2. A estrutura ôntica da comunidade

2.2.1. Fundamentação teórico-metodológica para o estudo da comunidade

A comunidade pode ser identificada objetivamente como uma forma de agrupamento social como as famílias, os povos, as comunidades científicas, artísticas, religiosas, etc. Entretanto, Stein (1922/1999ax, 1930-32/2000) realiza suas pesquisas acerca da comunidade partindo da experiência da pessoa, identificando aquelas vivências consideradas como propriamente comunitárias. Assim, a definição do tipo de agrupamento social que está sendo observado, somente pode ser identificado através da análise do tipo de vivências do indivíduo em relação aos outros. Portanto, a forma como as vivências são compartilhadas, acolhidas, manipuladas, definirá um caráter típico do agrupamento social identificado como comunidade, sociedade ou massa (Stein, 1922/1999ax, 1925/1993, 1932-33/2000).

Antes de descrevermos as características próprias da comunidade, diferenciando-as da sociedade e da massa, é importante retomar aqui a perspectiva teórico-metodológica adotada por Edith Stein na discussão da estrutura essencial da comunidade. Ao iniciar suas pesquisas a partir da análise da pessoa e de suas vivências, Stein (1917/1998, 1922/1999ax) apreende que a dimensão social não é composta por relações exteriores que atingem o indivíduo de fora, como algo exterior que é adicionado à vida individual, mas reconhece que a dimensão intersubjetiva é constitutiva da estrutura da pessoa humana. Contudo, a pessoa não é absorvida na vida da comunidade, sua particularidade não só é preservada na vida da comunidade, mas é necessária para a configuração da personalidade e do caráter próprio desta última. Mesmo sendo identificados traços tipicamente comunitários na pessoa, traços de caráter semelhantes aos demais membros do grupo, ainda assim ela pode preservar sua “nota pessoal”, preservar sua peculiaridade individual (Stein, 1922/1999ax, 1932-33/2000).

2.2.2. A estrutura das vivências comunitárias

A experiência de uma pessoa, enquanto membro de uma comunidade, é o objeto de estudo através do qual Stein (1922/1999ax) inicia sua pesquisa sobre a estrutura da vida comunitária. A comunidade não é observada no seu aspecto objetivo como forma social, mas é olhada por dentro, ou seja, a partir daqueles aspectos constitutivos formados pelas experiências de seus membros. Realizando uma análise das vivências de uma pessoa, verificamos que existem algumas vivências que são consideradas como “individuais”, que se referem apenas a um significado pessoal e que não entram na constituição das vivências comunitárias; e outras vivências consideradas como “supraindividuais” que se referem àqueles tipos de vivências que entram na constituição das vivências propriamente comunitárias.

Façamos o seguinte exemplo: a tropa da qual faço parte é afligida pela perda do seu comandante. Se confrontarmos esta dor com aquela que sinto pela perda de uma pessoa amiga, vemos que os dois casos se distinguem por muitos aspectos: 1) o sujeito do viver é diferente; 2) a estrutura da vivência é diferente; 3) o fluxo na qual a vivência se insere é de gênero diverso (Stein, 1922/1999ax, p.163).

Neste exemplo, Stein diferencia um tipo de vivência individual daquela vivência propriamente comunitária, apresentando os elementos para uma discussão precisa em relação a esta diferenciação. Identificamos que a vivência da perda do comandante não é uma perda puramente individual, mas uma perda que, devido a seu significado, carrega a marca da comunidade da qual se pertence.

a) O sujeito da vivência comunitária

Podemos considerar a especificidade das vivências propriamente comunitárias analisando, primeiramente, quem é o sujeito destas vivências. Tratando-se de uma vivência comunitária, o sujeito desta vivência é um “nós”, ou seja, “nós sentimos a tristeza da perda do comandante”. A tristeza que sinto é sentida por mim, contudo, não é apenas minha a tristeza, mas nossa a tristeza compartilhada de perder o comandante (Stein, 1922/1999ax). Eu – enquanto sujeito desta vivência – participo como membro da comunidade, desta tristeza da comunidade

dos soldados; eu sinto em nome do grupo e posso identificar nos outros membros uma “mesma” vivência de perda. O sujeito da vivência comunitária vive através de nós, atualiza-se em minhas vivências. No entanto, este nós que é sujeito da vivência comunitária não é constituído apenas por aqueles membros da comunidade que sentem a tristeza num mesmo momento e da mesma maneira, mas todos aqueles que estão incluídos na unidade do grupo e que vivenciaram antes de mim, estão vivenciando ou vivenciarão a tristeza referida ao mesmo significado comum (Stein, 1922/1999ax).

As vivências da pessoa podem ser consideradas como constituintes da vivência propriamente comunitária, na medida em que, eu identifico aspectos da minha vivência que remetem a uma pertença comunitária. A vivência comunitária implica um reconhecimento de uma experiência de “nós”, de uma experiência de pertença.

b) A estrutura da vivência comunitária

Continuando no exemplo de Stein, podemos analisar agora a estrutura típica da vivência comunitária. Discutimos anteriormente que toda vivência apresenta alguns elementos que são essenciais: a) o conteúdo da vivência, que pode ser considerado como egológico ou não-egológico; b) o vivenciar o conteúdo, ou a vivência propriamente dita, que se refere à captação do conteúdo pelo sujeito; c) a consciência deste vivenciar que acompanha a intensidade da vivência.

O conteúdo da vivência comunitária é um núcleo de sentido comum que as diversas pessoas da comunidade visarão como objeto de suas vivências (Stein, 1922/1999ax). Podemos falar de uma “mesma” tristeza da comunidade dos soldados não porque todos sentem da mesma maneira a perda do comandante, mas porque todos estão voltados para o mesmo correlato de sentido, ou seja, à perda de uma pessoa importante para a tropa.

O correlato da vivência, portanto, é o mesmo para todos aqueles que participam e é correspondente ao conteúdo de significado de cada vivência singular [individual] que se refere a este correlato, idealmente o mesmo, ainda que a forma individual que o caracterize varie (Stein, 1922/1999ax, p.164-165).

O conteúdo da vivência, ou o correlato, pode ser sentido de maneira específica pelas pessoas membros da comunidade sem prescindir do aspecto do significado comum da vivência. Identificamos, então, um “núcleo de sentido” que compõe o objeto e pede uma intenção específica do sujeito que o visa. O significado do objeto não é um significado projetado pelo sujeito que o vivencia, mas um reconhecimento das significações que são próprias a cada objeto. Reconhecer estas significações implícitas requer uma consideração da realidade que está diante de mim e o deixar-me tocar por ela. Ao ser tocado, colho estas significações próprias do objeto e, ao mesmo tempo, colho a maneira como vivencio estas significações. Esta minha maneira específica de vivenciar este núcleo de sentido do objeto da vivência é denominado por Stein como “invólucro” da vivência (Stein, 1922/1999ax). Desta forma, cada vivência individual de um membro, desde que seja referida a este núcleo de significado comum, toma parte na constituição da vivência comunitária e na medida em que interage com outros sujeitos e com suas vivências, contribui para uma maior aproximação do “núcleo de significado” de uma vivência comum (Stein, 1922/1999ax).

Cada membro pode vivenciar o conteúdo de modo específico quanto à continuidade, profundidade ou intensidade (Stein, 1922/1999ax). Apesar de identificarmos as variações na forma como as pessoas vivenciam o núcleo comum – variação esta que corresponde ao aspecto noético da constituição do fenômeno – estas vivências remetem sempre a um núcleo de significado comum – aspecto noemático da constituição do fenômeno – resguardando sempre sua tipicidade comunitária embora haja diferença na forma de vivenciar. É isto que nos permite afirmar que alguns tipos específicos de vivências podem ser consideradas simultaneamente como individual e comunitária. Individual porque é um Eu quem vivencia segundo sua coloração específica, e comunitária devido ao correlato significativo comum.

Afirmamos que o conteúdo de sentido da vivência comunitária é supraindividual, da mesma forma, podemos afirmar que do lado noético existe um vivenciar comunitário. Cada conteúdo de vivência requer uma tensão específica ou determinada conforme o significado ou valor correlato (Stein, 1922/1999ax). Desta forma, as pessoas membros de uma comunidade podem sentir a tristeza da perda

do comandante de forma mais ou menos adequada ao que é demandado pelo objeto da vivência. Independentemente do modo como se sente diante deste conteúdo supraindividual, sente-se em nome da comunidade de forma que é pela nota individual – pelo invólucro da vivência individual –, ou melhor, pelo conjunto das vivências singulares que podemos identificar a característica noética particular de uma determinada vivência comunitária. Dessa forma, podemos identificar uma maneira da comunidade vivenciar os objetos comuns e até mesmo julgar o quanto eles correspondem ou não à tensão própria exigida pelo sentido objetivo (Stein, 1922/1999ax).

Considerando o terceiro aspecto característico das vivências puramente comunitárias, ou seja, a consciência do vivenciar, não identificamos na comunidade uma consciência própria. Se por um lado conseguimos identificar um conteúdo supraindividual e um vivenciar supraindividual, por outro lado não podemos falar de uma consciência supraindividual (Stein, 1922/1999ax). A vida consciente da comunidade só pode nascer de um Eu individual e é apenas na medida em que as pessoas membros da comunidade tomam consciência das suas vivências comunitárias é que a comunidade torna-se consciente da sua vida. A comunidade não vive, sente e age por si, mas o faz de forma pessoal através dos seus membros.

c) O fluxo de vivências comunitárias

Retomando o terceiro aspecto assinalado por Stein, no exemplo citado anteriormente, identificamos uma especificidade no que se refere ao gênero do fluxo de vivências propriamente comunitárias.

A tal fluxo pertencem todas as vivências constituídas através das vivências individuais, dos quais correlatos são objetos supraindividuais – coisas ou valores, objetos empíricos ou ideais -, todas as tomadas de posição da comunidade referentes ao seu mundo de objetos e todas as vivências apenas interiores – isto é, não referidas a um objeto externo – comuns a uma multiplicidade de sujeitos (Stein, 1922/1999ax, p.191).

As características do gênero do fluxo são identificadas acima: a) o fluxo é constituído por todas vivências individuais que possuem um correlato

supraindividual, isto é, o fluxo é constituído pelas vivências das pessoas membros da comunidade na medida em que visam o núcleo de significado comum, ao mesmo tempo em que inserem sua singularidade; b) no fluxo de vivência da comunidade estão “todas” as tomadas de posição da comunidade referentes ao seu mundo, de forma que este fluxo congrega não só a diversidade do posicionamento dos seus membros, como também uma diversidade que é acumulada no tempo através da tradição que ultrapassa a temporalidade da vida individual; c) o fluxo de vivências comunitárias abarca as “vivências interiores comuns”, ou seja, além de implicar um voltar-se para o externo – objetos supraindividuais e uma tomada de posição em relação a estes objetos – ocorre um voltar-se dos membros uns para os outros, uma tomada de posição espontânea e voluntária entre as pessoas que constituem a unidade da comunidade.

Identificamos que existe um fluxo de vivências unitário, um fluxo de vivências da comunidade, que abarca a vivência de cada indivíduo que compõe a comunidade, contudo, isto não significa que exista apenas um único fluxo se considerarmos por exemplo a humanidade enquanto comunidade que abarque todos os seres humanos. Stein (1922/1999ax) reconhece a existência de vários fluxos supraindividuais relativos a comunidades mais restritas, reconhecendo assim as particularidades culturais de cada comunidade. Isto significa que ao lado da universalidade da estrutura comunitária e de suas vivências, caracterizada por elementos comuns em todas as comunidades, existe também uma maneira própria de cada comunidade apreender e manter seus valores e obras que configuram sua cultura específica.

O tipo de pertença identificado por Stein como elemento estrutural das vivências comunitárias e, conseqüentemente da constituição da própria comunidade, não é uma pertença apenas subjetivamente sentida, ou seja, não é só o fato de alguém “sentir-se membro” de uma comunidade que constitui sua pertença. Stein está chamando atenção para o fato de que esta pertença é conseqüência de um elemento comum objetivo vivenciado pelas pessoas membros e que é este vivenciar o “mesmo” núcleo de sentido objetivo que gera a unidade das pessoas em uma comunidade. A unidade da comunidade se dá pelo fato dos seus

membros se voltarem para um mesmo sentido objetivo em que cada um apropria-se de forma pessoal.

Vivenciar o “mesmo” conteúdo significa considerar a dinâmica da intencionalidade das pessoas que estão voltadas para o mesmo correlato noemático, ou núcleo de sentido. Nesta dinâmica das vivências comunitárias, a particularidade dos membros é preservada, ao mesmo tempo em que é preservado o conteúdo comum da vivência. Esta dinâmica implica em reconhecer uma realidade única diante das pessoas e o seu voltar-se a ela. Reconhecer este ponto de unidade na experiência vivida dos membros não significa afirmar que o autoritarismo ou o relativismo sejam características estruturais da vida da comunidade. Embora, podemos encontrar na vida social este tipo de atitude autoritária ou relativista, estes fenômenos sociais já não seriam essencialmente constitutivos da comunidade, mas encontrados nos relacionamentos da sociedade pois implicaria uma tentativa de utilizar o outro como meio para um determinado fim ou de desconsiderar os elementos objetivos comuns que constituem a pertença comunitária. O autoritarismo não é característica essencial das vivências comunitárias porque não há uma imposição para que todos os membros sintam da mesma forma ou intensidade os conteúdos vivenciais comuns; na comunidade, a contribuição pessoal na constituição do fenômeno não só é possível mas necessária para o fortalecimento e para a própria constituição das vivências comunitárias. Também o relativismo não se configura como característica essencial das vivências comunitárias porque nestas é essencial um núcleo de significado comum, um objeto supraindividual que seja constituído comumente. Apesar de acolher as particularidades das vivências individuais na constituição daquelas vivências propriamente comunitárias, é imprescindível que nessas particularidades se apresentem um núcleo comum para que sejam configuradas como vivências comunitárias.

A pessoa, juntamente com sua forma específica de vivenciar os conteúdos comunitários, constitui o elemento constituinte da vivência comunitária e, conseqüentemente, da própria vida comunitária. A pessoa é integrada na sua particularidade e singularidade, isto significa que a pessoa não é padronizada nas suas características individuais como requisito para se pertencer e constituir a

comunidade – embora podemos identificar *a posteriori* um membro tipo da comunidade. Para se constituir uma vivência comunitária, as pessoas precisam se envolver com os objetos e valores significativos comuns da comunidade e é dependendo da maneira como cada membro vivencia estes conteúdos comuns e toma consciência deste vivenciar e desta pertença, assumindo sua responsabilidade pessoal, é que poderemos identificar as características da própria comunidade, inclusive descrever elementos da personalidade da própria comunidade (Stein, 1922/1999ax).

2.2.3. Tipologia das vivências propriamente comunitárias

Considerando que nem todas as vivências individuais constituem-se como vivências comunitárias, resta-nos explicitar em que medida as vivências individuais podem tornar-se vivências comunitárias. Trata-se de identificar na experiência vivida, os momentos em que são constituídas as vivências comunitárias. Stein (1922/1999ax) apresenta uma tipologia de vivências propriamente comunitárias, descrevendo desde sua gênese na experiência individual até as conseqüências destas vivências para a vida da comunidade.

a) As vivências sensíveis

Entre as vivências comunitárias não existe nenhuma puramente sensível (Stein, 1922/1999ax). A vida sensível individual, tratando-se tanto das vivências egológicas quanto das não-egológicas, são incapazes por si de constituir uma vivência comunitária. Por exemplo, uma percepção pura não é considerada em si como uma vivência comunitária. A possibilidade de que partindo das vivências sensíveis se constitua uma vivência comunitária, depende necessariamente destas serem utilizadas como matérias para outros tipos de vivências, como por exemplo a entropatia ou os atos categoriais.

Nem todas as vivências sensíveis *devem* ser vivências comunitárias, mas *podem* gerar vivências comunitárias desde que haja algumas condições, que passamos a

descrever. Tratando-se primeiramente dos conteúdos não egológicos, ou seja, conteúdos que remetem aos dados da sensação provocada por algum objeto que está diante de nós, a condição para que estes constituam alguma vivência comunitária é que a pessoa que os vivencie ordene as sensações experimentadas, tipificando-as e comunicando seu sentido a outras pessoas. Compartilhando este sentido com um outro indivíduo da comunidade, numa atitude de abertura e compreensão recíproca, podem constituir um sentido comum do objeto gerando uma vivência comunitária. Os significados compartilhados podem, desta forma, não se restringir às vivências individuais mas constituírem uma bagagem cultural comum, compondo a tradição da comunidade ao disponibilizar estes significados para outros membros (Stein, 1922/1999ax).

As vivências sensíveis egológicas, ou seja, aquelas que remetem ao sentir propriamente o objeto, consideradas como constitutivas da dimensão noética da vivência, também carregam a possibilidade de constituírem vivências comunitárias. Tomando como exemplo a vivência da fantasia, identificamos que inicialmente o mundo da fantasia aparece como um mundo solitário, pessoal e inacessível, até que dele se origine uma comunicação e descrição das fantasias individuais a outras pessoas (Stein, 1922/1999ax). Mesmo assim, ainda resguardando suas características individuais da vivência, os objetos da fantasia podem ser compartilhados tornando-se uma bagagem cultural comum, como pode ser verificado através das fábulas, mitos e lendas folclóricas.⁵

b) As vivências ou atos categoriais

Os atos categoriais são considerados como aqueles atos especificamente lógicos ou atos de pensamento, entendidos como “visões essenciais materiais” que explicitam as conexões ontológicas de um determinado campo de fatores (Stein, 1922/1999ax, p.179). Este tipo de ato funda-se sobre outras vivências que

⁵ Sobre a forma com que as lendas e contos folclóricos intervêm na dinâmica da formação da pessoa, conferir: Miziara, K. B. (2005). *Quem conta um conto encontra um ponto: estudo fenomenológico da experiência de contar histórias como forma de enraizamento*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, MG.

fornece seus elementos para uma elaboração propriamente lógica. Utilizando como fundamento as vivências individuais sensíveis, pode-se, por exemplo, chegar a afirmações que implicam juízos sobre os objetos, conclusões, conexões lógicas com outros elementos através de tipificações, reflexões, etc. Os atos categoriais sempre possuem como correlatos objetos de grau inferior como, objetos sensíveis ou vivências individuais, captando destes o seu significado essencial que é disponibilizado pelo objeto mesmo.

Os atos categoriais podem tornar-se vivências comunitárias na medida em que “objetualizam” os significados dos objetos (Stein, 1922/1999ax). Independentemente se os objetos fundantes estejam disponíveis ou não para as demais pessoas da comunidade, todos teriam a capacidade de acessar os significados objetualizados compartilhados por uma pessoa. Trata-se de um tipo de comunicação onde, simultaneamente, são compartilhados o núcleo de sentido, que remete ao objeto do ato lógico, e o invólucro da vivência, que remete à maneira pessoal de alguém vivenciar o pensamento compartilhado. Os significados apreendidos e elaborados por uma única pessoa podem ser compartilhados e tornarem-se acessíveis a todos os outros, formando uma bagagem comum de significados da comunidade, desde que estes significados sejam compartilhados interiormente na comunidade de forma a gerar uma unidade superior, uma referência para a comunidade.

c) As vivências ou atos de sentimento

Os atos de sentimentos são considerados por Stein (1922/1999ax) como “tomadas de posição espontâneas no confronto com um material que se dá de fato” (p. 184). Desta forma, Stein discute estes tipos de vivências resgatando seu caráter relacional com a realidade objetiva, os sentimentos não são considerados apenas na sua dimensão subjetiva, mas são analisados enquanto “atos fundantes” refletindo sobre a matéria que ele exige como correlato para que ele seja constituído.

Neste aspecto de sua obra, Stein (1922/1999ax) introduz o conceito de hylética, referindo-se justamente aos elementos significativos que o próprio objeto carrega e nos apresenta quando se mostra a nós⁶.

Quando observo com alegria uma admirável paisagem, não são apenas os dados sensíveis a cooperar como matéria na intuição da paisagem, fundamento da minha alegria, mas é essa mesma a conter os elementos hyléticos, seja não-egológicos, seja egológicos, tais como o sentido de prazer, o estado de bem estar e assim por diante (Stein, 1922/1999ax, p.184).

Ao encontrar com um objeto da realidade, simultaneamente, ele comunica a mim dados sensíveis não-egológicos (como dados de cor e de tato, por exemplo), e dados interiores ou egológicos (como um sentido de bem estar ou mal estar) como registro psíquico destes dados sensíveis (Ales Bello, 2002, 2004a). O objeto já contém em si um sentido que é acolhido e identificado como pertencente ao objeto mesmo, como elemento próprio da sua constituição. Esses elementos hyléticos, uma vez captados pela consciência, podem então ser submetidos a outros tipos de vivências que elaborarão um outro sentido a partir deste primeiro sentido captado, como por exemplo, uma certa utilização do objeto uma vez captado um significado que fundamente esta utilização. Stein (1932-33/2000) discute esta dinâmica através do exemplo do bloco de granito, afirmando que ao vê-lo são comunicados a nós dados de cor, de tato, seu tamanho, etc, e ao mesmo tempo uma sensação de segurança, estabilidade, confiabilidade (Ales Bello, 2004a). Estes significados já se apresentam na constituição do objeto e, após apreendidos estes elementos hyléticos que solicitam estas tomadas de posição espontâneas, podemos também pensar e planejar algum tipo de construção com este bloco de granito, utilizando uma reflexão e introduzindo um

⁶ Apesar da palavra *hyle* já ter sido utilizada por filósofos gregos que discutiam a matéria (*hyle*) como origem de todas as coisas, Husserl buscou discutir nos volumes I e II de *Idéias relativas a uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, a *hyle* no sentido de materiais que são disponibilizados na vivência da pessoa e podem ser submetidos à valoração e à um posterior trabalho reflexivo (Ales Bello, 2004a). Com o termo *hylética*, podemos nos referir tanto aos dados do mundo exterior – ex. dados de cor apresentados pelos objetos – quanto os dados de sensibilidade interior – ex. prazer ou bem-estar vivenciados pela pessoa ao apreender os objetos. Desta forma os elementos hyléticos marcam a corporeidade e a psiquicidade de forma específica, oferecendo os materiais a serem significados pela dimensão *noética*. A *análise noética*, por sua vez, implica no trabalho da dimensão espiritual sobre os dados percebidos, reconhecendo e elaborando seu sentido. Pode-se também realizar uma *análise hylética* na medida em que esta se dedica à descrição e análise da sensibilidade. Considerar a dimensão hylética da vivência configura uma unidade não apenas entre a pessoa e seu mundo material, mas também a própria unidade da pessoa –corporeidade, psique e espírito – no processo de conhecimento da realidade. Uma discussão mais aprofundada sobre a hylética e como ela é valorizada diferentemente nas culturas, pode ser encontrada em Ales Bello (1998a, 2002, 2004) e Ghigi (2003).

propósito que irá fundamentar uma tomada de posição voluntária e fundamentará a algum tipo de ação concreta criativa.

Os atos de sentimentos são tipos de vivências que se fundamentam sobre significados dos objetos, significados apreendidos na sua própria constituição. Segundo Stein (1922/1999ax; 1932-33/2000), os sentimentos são motivados pelos valores captados nos próprios objetos. Do ato de apreensão do objeto (visão de uma paisagem), surge a captação de seu valor constitutivo (sensação de prazer e relaxamento), que por sua vez motiva uma tomada de posição espontânea em forma de um sentimento (sentimento de alegria diante da paisagem).

Os atos de sentimentos são os tipos de vivência através dos quais podemos identificar o valor próprio dos objetos, valor este que não é um valor subjetivo a ser projetado indiscriminadamente nos objetos, mas que é reconhecido no próprio objeto. A postura relativista aqui é mais uma vez enfrentada, onde além de afirmar um valor objetivo que faz parte da constituição dos objetos, Stein (1922/1999ax, 1932-33/2000) ainda afirma que o primeiro posicionamento é uma tomada de posição espontânea que responde aos valores apreendidos do objeto. Contudo, mesmo afirmando que a cada “objeto plenamente constituído”, corresponde um “valor próprio” e uma tomada de posição correspondente, existe algumas situações onde a pessoa pode não reconhecer o valor próprio dos objetos, ou pode reconhecer este valor através da mediação de um outro, ou ainda reconhecendo o valor não ser tocado interiormente por este valor e não senti-lo (Stein, 1922/1999ax). Isto não significa que Stein esteja defendendo uma postura ingênua no sentido de afirmar que sempre as pessoas perceberão e responderão somente aos valores objetivos das coisas, contudo, ela não deixa de afirmar a existência desta objetividade valorativa que pode ou não ser reconhecida. Stein considera nestas vivências comunitárias de sentimento, um papel marcante da comunicação interpessoal como mediação no reconhecimento dos valores. Enfim, reconhece a possibilidade de através de fenômenos propriamente sociais ou comunitários sermos ajudados a nos aproximar ou também nos afastar, do núcleo de significado dos objetos apreendidos. O afastamento do núcleo de significado pode acontecer quando, numa dada situação de interação, a imitação ou o

contágio psíquico de sentimentos são assumidos pela pessoa como sendo próprios, sem nenhum tipo de exame ou reflexão.

As vivências individuais de sentimentos, na sua tomada de posição espontânea, remete sempre a um núcleo de significado do próprio objeto, superando qualquer invólucro pessoal ou coloração pessoal da vivência. Voltando-se para o mesmo valor que está disponibilizado para todas as pessoas membros da comunidade, uma vivência de sentimento propriamente comunitária pode se constituir e possibilitar uma ajuda recíproca na aproximação do núcleo de sentido do objeto que se apresenta, embora um distanciamento dos significados e valores objetivos também podem ocorrer. Por conseguinte, a vivência comunitária de sentimento não se reduz a uma sensação interna da comunidade que percebe-se sentindo algo semelhante, mas remete sempre a um objeto de valor que é visado de forma comum. A unidade da vivência propriamente comunitária de sentimento não exige que todos sintam da mesma forma, mas que todos sintam ou visem o mesmo valor ou significado proposto por um determinado objeto.

2.2.4. Comunidade, Sociedade e Massa: elementos essenciais para definição

A análise da vida comunitária e de suas características implica um olhar sobre as vivências comunitárias, sejam elas sensíveis, categoriais, religiosas, de sentimento ou ações livres. Contudo, para compreender estas vivências faz-se necessário considerar o sujeito destas vivências, identificado como um “nós”. Este sujeito é identificado na vivência individual, na medida em que a pessoa vive enquanto membro de uma comunidade, sendo que suas vivências são marcadas por um sentido comum. A pessoa vivencia em nome da comunidade, sendo assim, não é apenas um eu quem sente, mas nós quem sentimos, ou melhor, eu quem sinto ou ajo em nome do grupo (Stein, 1922/1999ax). Nem todos os fenômenos e vivências que acontecem com uma pessoa, mesmo que no momento ela esteja cercada por outras com as quais convivem, podem ser identificados como fenômenos ou vivências propriamente comunitárias.

A comunidade é constituída por pessoas que se posicionam, uma em relação às outras, a partir de um reconhecimento do outro como sujeito (Stein, 1922/1999ax). Não apenas o posicionamento pessoal determina a constituição da comunidade, como também a própria comunidade determina a constituição da pessoa e do seu caráter através dos influxos que recebe dos outros. Neste sentido, uma discussão sobre a estrutura ôntica da comunidade está estritamente vinculada à uma discussão sobre a estrutura ôntica da pessoa humana. Não seria possível compreender a comunidade sem considerar a maneira como seus membros se posicionam, espontânea ou voluntariamente, diante do seu mundo comum e dos demais membros da própria comunidade. É qualidade deste posicionamento que permitirá a apreensão das características típicas de cada comunidade.

Stein (1922/1999ax; 1932-33/2000) discute um tipo de vivência que está na base da constituição das relações sociais denominada atos sociais. Através dos atos sociais acontecem as tomadas de posição, espontâneas ou voluntárias, de uma pessoa em relação à outra poderemos caracterizar diferentes formas sociais, entre elas a comunidade, a sociedade e a massa (Stein, 1922/1999ax, 1932-33/2000).

Considerando que o elemento fundante da relação propriamente comunitária é identificado como a qualidade de relacionamento recíproco, podemos discutir diversas diferenças quanto à forma como estes relacionamentos estão configurados. As comunidades podem se diferenciar então: (a) pelo número de indivíduos que a compõem; (b) pelo modo no qual são ancoradas nos indivíduos que as constituem, ou seja, pela qualidade do relacionamento pessoa e comunidade; (c) pelo relacionamento no qual travam com outras comunidades a essa coordenadas, subordinadas ou supra-ordinadas (Stein, 1925/1993). Existem comunidades mais restritas e elementares como a comunidade de família e comunidade de círculo de amigos, reunidas pelos laços sanguíneos ou pelo ato de compartilhar a própria vida com o outro. Estas comunidades podem ser englobadas, ou vividas separadamente, de comunidades mais amplas como a comunidade da tribo, do povo, comunidades religiosas, entre outras. Algumas comunidades são ancoradas mais profundamente na vida de seus membros, exigindo uma maior dedicação e empenho com os objetivos comuns e outras

podem não exigir esta dedicação total do indivíduo, embora exija alguns elementos mínimos para que a dispersão no espaço ou no tempo não acabe por romper o tipo de relacionamento propriamente comunitário (Stein, 1925/1993).

A comunidade é considerada como uma estrutura orgânica onde seus membros vivem uma interdependência e são afetados pela tomada de posição que cada pessoa adota na comunidade através dos 'atos sociais' (Stein, 1922/1999ax). Esta tomada de posição das pessoas diante dos outros, membros da comunidade, pode ser considerada como positiva (amor, amizade, reconhecimento) ou negativa (ódio, inimizade, antipatia), de acordo com os efeitos que produzem para a construção ou degradação dos relacionamentos interpessoais concretos. Existe um reconhecimento mútuo e uma abertura recíproca, uma postura dialógica no sentido buberiano de Eu-Tu (Buber, 1923/1979). As pessoas vivem uma totalidade, uma vida comum e alimentando-se de motivos comuns, podem também se posicionar comunitariamente agindo e criando uma cultura compartilhada. Stein identifica no ato de solidariedade, um posicionamento de abertura diante do outro que é considerado como fundamental para a comunidade, por solicitar uma responsabilidade comum. A solidariedade se efetua

...onde os indivíduos estão abertos uns aos outros, onde as tomadas de posição de um não ficam sem efeito sobre o outro, mas estimulam e desenvolvem a própria eficácia: nisso consiste a vida comunitária; assim sendo, ambos os membros são uma totalidade e sem este relacionamento recíproco a comunidade não é possível (Stein, 1922/1999ax, p.232).

Stein (1922/1999ax, 1925/1993) identifica que é próprio da estrutura da sociedade que as pessoas se relacionem em função de objetivos previamente definidos. Neste tipo de relação, a pessoa considera a outra como um objeto devido ao caráter mecânico e puramente racional da sociedade, cada um considera a si mesmo e ao outro como um meio para se atingir um objetivo no qual a sociedade inteira se submete. Cada pessoa é avaliada por sua capacidade de contribuir para realização dos fins que a sociedade propõe, fins que podem ser nobres ou vulgares. Identificar qual a função que uma pessoa poderia melhor desempenhar numa sociedade, pressupõe uma vida vivida em conjunto. Contudo, para que o sujeito possa ser considerado e tomado como objeto, a sociedade deve

considerá-lo, pelo menos inicialmente, como sujeito. Dessa forma, Stein (1922/1999ax) afirma que a sociedade não poderia existir sem ser, até um certo ponto, uma comunidade.

A massa, enquanto agrupamento social, apresenta através de seus membros uma atitude diferente a respeito das pessoas que constituem uma comunidade ou uma sociedade. Os indivíduos que estão juntos no interior da massa não se colocam um frente ao outro tratando-se como sujeitos, nem observam-se mutuamente como objetos a serem utilizados para um fim comum, não sacrificam-se um pelo outro, nem buscam uma unidade de compreensão (Stein, 1922/1999ax). “A massa é uma conexão de indivíduos que se comportam com uniformidade” (Stein, 1922/1999ax, p.259). A massa é fundada sobre a excitabilidade da psique individual e dessa excitabilidade surgirá diferentes formas de contágio psíquico. O relacionamento das pessoas na massa não implica liberdade de posicionamento pessoal, mas uma postura reativa pautada na excitabilidade comum e no entusiasmo. Prescindindo de um posicionamento pessoal e do uso de atividades espirituais superiores, como a reflexão, o indivíduo que vive na massa necessita de um guia que lhe aponte o que fazer e lhe transmita as idéias dominantes. Na massa os indivíduos podem cumprir ações construtivas ou destrutivas, amigáveis ou baseadas na rivalidade e na agressividade, contudo, nenhuma destas nasce de uma unidade interior mas de um entusiasmo comum despertado pelas idéias dominantes.

Vale ressaltar que seria muito difícil encontrar uma comunidade pura ou uma sociedade pura, senão até mesmo impossível (Stein, 1922/1999ax). No geral, encontramos “formas mistas” de associação, o que significa que em uma associação social empírica podemos encontrar tanto elementos típicos da comunidade quanto elementos típicos de uma vida de sociedade, coexistindo simultaneamente. Por exemplo, por um lado, podemos analisar uma classe escolar e identificar elementos que nos permitem reconhecer a maneira como seus membros se relacionam reciprocamente enquanto sujeitos, posicionando-se de forma solidária no cumprimento das tarefas e empenhando-se a ações a partir de motivos e valores comuns apreendidos pelo grupo – elementos próprios de uma vida comunitária. Por outro lado, podemos identificar esta mesma classe

enquanto instituição social – na medida em que ao final do ano letivo outros ocuparão aquele lugar no funcionamento da escola – onde cada indivíduo ocupa seu lugar mecanicamente na contribuição do funcionamento ideal e dos objetivos para qual foram colocados de forma associada. Como é próprio da sociedade, reúnem-se voluntariamente para a execução de um objetivo que, após cumprido, geralmente leva a extinção da associação. Tudo isto pode coexistir em um mesmo agrupamento humano.

Stein (1922/1999ax) utiliza os mesmos conceitos apreendidos na estrutura da pessoa humana – força vital sensível e espiritual, psique, caráter, personalidade, alma – para discutir os elementos constitutivos da estrutura da comunidade. Dessa forma, podemos identificar elementos estruturais que são identificados na vida de qualquer comunidade, o que possibilita uma apreensão não apenas dos elementos universais constitutivos da comunidade, mas também critérios para explicitar as diferenças culturais e históricas de cada comunidade apreendida empiricamente.

2.2.5. Comunidade como analogia da personalidade individual

Na sua principal obra onde é discutida a estrutura ôntica da comunidade, *Psicologia e ciências do espírito: contribuições para uma fundamentação filosófica*, Stein (1922/1999ax) apreende na comunidade os mesmos elementos constitutivos da estrutura da pessoa humana. Esta analogia, entre comunidade e personalidade individual, surge da identificação das vivências propriamente comunitárias, onde um fluxo de vivências comunitárias é apreendido e com ele um sujeito destas vivências, bem como um viver propriamente comunitário. Neste fluxo onde se vivências comuns, motivos comuns e expressões culturais comuns, é identificada uma força vital que acompanha estas vivências e que podem ser identificadas nas suas características sensíveis, psíquicas e espirituais.

a) Força vital da comunidade

A força vital da comunidade pode ser reconhecida no percurso histórico que uma dada comunidade faz no decorrer de sua existência. Considerando que existem

períodos de crescimento da comunidade, de ápice da vida comunitária identificada nas produções culturais, de declínio da comunidade e até da morte da comunidade, verificamos que se trata de um aumento ou diminuição da força vital que produz efeitos na formação de suas capacidades de ação e de definição de seu caráter próprio (Stein, 1922/1999ax, 1932-33/2000). No percurso histórico da vida de uma comunidade, a força vital não se desenvolve de forma linear, mas através de oscilações decorrentes do esgotamento de suas forças e da renovação destas através de fontes subjetivas e objetivas.

A força vital da comunidade também pode ser diferenciada entre força sensível – física ou psíquica – e força espiritual (Stein, 1922/1999ax). Na vida da comunidade acontece um aumento de forças que podem não ser necessariamente considerada como uma manifestação espiritual da comunidade, como acontece quando se dá um crescimento do número de membros da comunidade, podendo ser considerado como um fenômeno físico. A força vital pode ser identificada também em expressões psíquicas seja através de impulsos sensíveis, como por exemplo uma tendência expansionista, seja através de aumento da receptividade para impressões sensíveis, como um estado de alerta devido a um sentimento de ameaça vivido comunitariamente. Finalmente, a força vital espiritual pode ser identificada através de um aumento ou diminuição da produção cultural (científica, artística ou religiosa) dos seus membros que em certos períodos podem estar em pleno desenvolvimento e expressão e, em outros períodos, como que “adormecidos”.

Apesar de identificarmos uma força vital da comunidade, esta força não é independente da força vital dos seus membros, pelo contrário, esta força vital é constituída pela força vital individual dos membros. A pessoa não é totalmente absorvida na vida da comunidade e isto implica que nem toda força individual é disponibilizada para a comunidade, uma vez que a pessoa pode pertencer a outras comunidades simultaneamente. Portanto, a força vital da comunidade depende da quantidade e da qualidade da força vital que é disponibilizada pelos seus membros, através da forma como eles se envolvem, se dedicam e se empenham com a vida da comunidade. Temos aqui a fonte subjetiva da força vital comunitária que pode ser fortalecida através do aumento do número de membros

da comunidade ou de um maior empenho daqueles que já são membros, mas também pode ser enfraquecida com a perda de membros ou com a redução do empenho e das prestações de ações voltadas à comunidade (Stein, 1922/1999ax).

A força vital comunitária se nutre não apenas de fontes subjetivas dos seus membros, mas também de fontes objetivas, identificadas nos valores compartilhados e nas características territoriais, ambas exercendo sua expressão através das obras culturais da comunidade (Stein, 1922/1999ax; Ales Bello, 1998a, 2000a).

Em cada comunidade podemos identificar “os valores estéticos do seu ambiente, os valores éticos incorporados na sua moral, os valores religiosos englobados na sua religião, os valores pessoais que podem provir do passado ou mesmo do presente” (Stein, 1922/1999ax, p.238). Estes valores não são considerados aqui apenas na sua dimensão de prescrição de comportamentos, mas como fatores intervenientes para o fortalecimento da força vital da comunidade. Os valores constituem-se como fonte para força vital comunitária na medida em que despertam uma tomada de posição espontânea dos seus membros que são afetados e respondem aos valores (positivos ou negativos quanto ao papel de fortalecimento da relação comunitária) como beleza, heroísmo, altruísmo, revanchismo, entre outros, apreendidos através de características pessoais, de características de elementos da natureza ou de manifestações culturais. As tomadas de posição vinculadas aos valores provocam reações proporcionais ao que é apreendido, por exemplo, a tristeza provocando uma reação paralisante ou a alegria provocando uma reação vivificante e estimulante nas pessoas.

As características territoriais também exercem uma influência sobre a força vital dos membros de uma comunidade, na medida em que influi nas possibilidades de convivência mais assídua ou no próprio ritmo vital. O tipo de paisagem, de fertilidade das terras, do relevo do território onde se localiza a comunidade, são elementos que são disponibilizados para a produção cultural e que podem, em certa medida, facilitar ou dificultar a interação dos membros (Stein, 1922/1999ax).

As obras culturais produzidas pela comunidade, ou disponibilizadas para ela por outros povos, também exercem um efeito sobre a força vital, podendo constituir-se como fonte de energia para um posicionamento dos membros da comunidade em relação ao seu mundo compartilhado ou em relação à qualidade de interação entre eles (Stein, 1922/1999ax). Através das obras culturais, uma bagagem cultural comum é disponibilizada para os membros da comunidade e influi na forma como cada pessoa é ajudada a apreender os elementos nucleares de sentido da realidade que está diante de si. Desta forma, apreendendo os elementos focalizados pela cultura, as pessoas podem reconhecer certos valores estéticos, éticos ou religiosos e se posicionar, individual e/ou comunitariamente, a partir desta apreensão.

b) Dimensões estruturais da comunidade

Na busca da compreensão da estrutura da pessoa humana, Stein (1917/1998, 1922/1999ax, 1932-33/2000) identificou diferentes dimensões da experiência – corpórea, psíquica e espiritual – bem como as maneiras em que estas estão conectadas e se relacionam. A análise realizada da estrutura da comunidade também identifica estas dimensões.

À dimensão corpórea apreendida na estrutura pessoal, corresponde a característica física da comunidade, identificada através do número de membros da comunidade, ou até mesmo as características biológicas típicas dos seus membros, nos casos de uma comunidade de povo que é formada a partir de vínculo racial.

A dimensão psíquica da comunidade pode ser apreendida através das vivências comunitárias constituídas através das vivências de seus membros. Stein (1922/1999ax) reconhece que não é possível falar de capacidades psíquicas inferiores, como as impressões sensíveis ou a função da memória, na psique da comunidade pelo fato destas serem fundadas sobre a sensibilidade que, por sua vez, é apoiada na corporeidade. As vivências sensíveis podem constituir-se como vivências comunitárias apenas na medida em que os conteúdos desta vivência

são compartilhados entre seus membros. De qualquer forma, temos ainda as tomadas de posição espontâneas da comunidade, ou vivência de sentimento, em relação aos valores e significados comuns apreendidos pelos seus membros que constituem a psique da comunidade, expressando um estado específico de força vital.

Finalmente, podemos identificar uma dimensão espiritual própria da comunidade não só pelo fato da comunidade conduzir sua vida espiritual abrindo-se para um mundo objetivo e apreendendo seu sentido, mas sobretudo porque a vida da comunidade “mostra uma unidade qualitativa que configura-se movendo a partir de um centro para uma totalidade em si completa” (Stein, 1922/1999ax, p.290). Atribuir uma dimensão espiritual à comunidade significa reconhecer uma unidade qualitativa exercida através das expressões vitais da pessoa, representando de forma típica a personalidade coletiva. Quando estas expressões e formas de ação nascem da própria pessoa, podemos ainda dizer que a comunidade possui uma alma. “Possuir uma alma significa portar em si mesmo o centro de gravidade do próprio ser” (Stein, 1922/1999ax, p.290). Dessa forma, a comunidade pode agir a partir do seu centro vital, adotando critérios internos aos seus valores para julgar e se posicionar diante da realidade, ou seguir critérios externos pertencentes a outras comunidades ou grupos mais amplos que exerçam algum tipo de influência sobre suas ações. Desta forma, podemos falar de uma comunidade que vive como uma personalidade autônoma ou de uma comunidade que vive de maneira impessoal.

2.2.6. A vida da comunidade e seu processo de tornar-se si mesma

A comunidade possui uma vida que não é identificada com a vida individual dos seus membros (Stein, 1932-33/2000). Os membros de uma comunidade podem nascer e morrer e, mesmo assim, a comunidade pode continuar sua existência através de novos membros que a ela sejam inseridos. Contudo, a vida da comunidade é reconhecida através dos seus membros, estes são os portadores da vida comunitária. A comunidade nasce, cresce até um ponto de maturidade e,

em um certo momento, começa a declinar seu desenvolvimento até deixar de existir. Considerando a comunidade, em um sentido geral, reconhecemos que seu surgimento pode provir de vários fatores identificados simultaneamente ou de forma isolada.

A comunidade surge involuntariamente ou baseada em condições e estilos de vida comuns (classe escolar, vizinhança), baseada em vínculos originários (família, estirpe, genealogia, povo) ou, com intervenção de atos livres, baseada em atitudes e sentimentos pessoais recíprocos (vínculos de amizade, comunidade matrimonial), ou baseada em uma orientação comum a um âmbito de valor (comunhão de interesse científico ou artístico; comunidade de crentes) (Stein, 1932-33/2000, p.191).

Stein (1932-33/2000), discutindo o exemplo da comunidade de povo, identifica que a vida da comunidade possui uma dimensão exterior e uma dimensão interior. A dimensão exterior da vida da comunidade implica no seu modo de agir diante das outras comunidades, ou dos outros povos, englobando tanto as tomadas de posição voluntárias (ações de cooperação, ajuda, agressão, etc), quanto as tomadas de posição espontâneas (estima, admiração, indiferença, etc).

Por vida interior da comunidade, “pode-se indicar tudo isto que é autoconfiguração, autoconservação, auto-expressão” (Stein, 1932-33/2000, p.201). A autoconfiguração significa o movimento que a comunidade realiza na direção de formar seu estilo de vida que engloba desde o número de membros até a organização de sua ação nos diversos campos teóricos e práticos, podendo chegar até – em alguns casos – na organização de um Estado. A autoconservação compreende a atitude da comunidade criar instrumentos para responder suas próprias necessidades (produção e comercialização de bens, cuidados com saúde, segurança, etc), bem como a maneira de regulamentar a utilização destes instrumentos ou a sua instrumentalização (economia, polícia, etc). A autoexpressão implica as formas que a comunidade utiliza para expressar seu estilo e manter sua bagagem comum e que podem ser identificadas através da língua, da atividade industrial, artística, científica, mas também através suas institucionalizações na vida estatal, jurídica e religiosa (Stein, 1932-33/2000).

O crescimento da comunidade pode chegar a definir um estilo próprio, um caráter próprio da comunidade, dependendo da forma como os membros se inserem e da medida em que eles disponibilizam suas potencialidades na construção de uma

vida comum (Stein, 1922/1999ax). Quanto ao seu crescimento, no sentido de desenvolver seu caráter comunitário na direção de ser si mesma, podemos identificar diferentes tipos de comunidade, tomando como critério a forma como se dá a inserção das pessoas na comunidade e a profundidade do relacionamento entre elas mantido.

A forma mais alta de comunidade pode ser considerada a união de pessoas totalmente livres, ligadas entre elas pela sua vida “pessoal mais íntima” ou pela vida da alma, cada uma delas se sente responsável por si mesma e pela comunidade (Stein, 1922/1999ax, pp.293-294).

Este seria um primeiro tipo de comunidade onde estaria presente os elementos necessários para a constituição do caráter específico da comunidade e da qualidade de um relacionamento compartilhado de forma íntima, que envolve todo o ser da pessoa. A liberdade e a responsabilidade, por si mesmo e em relação aos outros membros, possibilita aos membros deste tipo de comunidade agirem a partir do seu centro pessoal, gerando atitudes e ações genuínas e não a partir de critérios que são externos aos valores da própria comunidade.

Além deste tipo de comunidade, podemos identificar pelo menos mais quatro tipos segundo Stein (1922/1999ax): (a) uma comunidade onde apenas alguns dos seus membros são livres e autônomos, o que acaba por acontecer destes poucos membros assumirem a responsabilidade da comunidade e exercerem a sua marca pessoal sobre o caráter da comunidade; (b) uma comunidade que se constitui a partir de um “espírito comunitário” ou ideais genéricos adotados como referência, embora seus membros não exerçam a sua liberdade pessoal e não ajam a partir do seu centro, ou seja, apesar de haver uma unidade entre seus membros, estes não se posicionam a partir de critérios pessoais. Neste tipo de comunidade pode haver indivíduos que têm a função de guia, entretanto, seu relacionamento com os demais membros não possui uma comunhão recíproca ou uma apropriação dos demais membros daquilo que é proposto pelos guias. (c) uma comunidade constituída a partir de um “espírito comunitário”, mas que é privada da presença de um guia e que acaba girando em torno de critérios, idéias ou sentimentos que não são próprios mas absorvidos de comunidades mais amplas e das quais estão inseridas; (d) um último tipo comunidade seria aquele constituído por “agrupamentos nos quais os membros são induzidos a um

comportamento comunitário por uma comunhão de circunstâncias de vida externa, sem que seja inserido neste um espírito unitário” (Stein, 1922/1999ax, p.294).

Apesar de reconhecermos profundas diferenças nos tipos de relacionamento e de vida da comunidade, todos os tipos identificados por Stein mantêm os elementos essenciais da estrutura da comunidade, ainda que em termos de profundidade diferentes. Cada tipo pode desenvolver-se em outro, embora não o farão necessariamente devido ao estilo da própria comunidade. Um relacionamento de um grupo de pessoas que se reconhecem enquanto sujeitos e compartilham motivos e valores comuns, pode chegar a compartilhar não apenas alguns elementos de sua vida, mas toda a vida e de forma cada vez mais íntima. Contudo, existe um limite próprio dado pelas condições subjetivas e objetivas que influirão na constituição da força vital comunitária e no destino que a própria comunidade terá em termos de desenvolvimento.

2.3. Relação pessoa e comunidade

A dimensão social e a pertença comunitária não são elementos exteriores que são adicionados à pessoa, mas pertencem à estrutura mesma do ser humano em sua totalidade (Stein, 1932-33/2000). As pesquisas realizadas por Stein (1922/1999ax, 1925/1993, 1932-33/2000, 1930/1999ah) que tratam do tema da relação pessoa e comunidade, não apreende a natureza desta relação como essencialmente conflitiva. A comunidade e a pessoa não são essencialmente inimigas das quais precisam se defender reciprocamente para garantir sua própria afirmação, como se uma impedisse a outra de ser si mesma. Existe um caráter de interdependência entre a pessoa e a comunidade onde uma não pode se realizar e tornar-se si mesma se prescindir da outra. A comunidade é constituída por pessoas e somente na medida em que estas se abrem à comunidade e se oferecem à vida comum e à construção desta, é que a comunidade pode se constituir e formar seu caráter próprio, sua personalidade. Ao mesmo tempo, a pessoa somente pode se realizar e desenvolver suas potencialidades se está inserida em uma vida comunitária que desperta na pessoa os potenciais e

virtudes que sozinha não conseguiria disponibilizar no seu processo de desenvolvimento, sendo nutrida pela comunidade em seu processo de formação de sua pessoa. Embora Stein não reconheça o conflito no relacionamento entre a pessoa e a comunidade como algo essencial da vida comunitária, ela não nega a possibilidade de que este exista (Stein, 1930/1999ah).

A estrutura do ser humano é caracterizada por sua liberdade e pela presença da razão que possibilitam à pessoa um posicionamento em relação à comunidade, onde decidem a maneira como vão se inserir na comunidade, a qualidade e a profundidade da relação que será estabelecida com os demais membros da comunidade, bem como o que cada uma irá disponibilizar para a construção da vida comum (Stein, 1922/1999ax, 1932-33/2000, 1930/1999ah). A pessoa pode colocar à disposição dos outros membros da comunidade apenas algumas vivências ou áreas da sua vida, salvaguardando seu caráter, ou pode se abrir e se oferecer inteiramente aos outros. O tipo de união que surgirá deste relacionamento pode respeitar a particularidade de cada membro ou sacrificar elementos singulares de cada pessoa atrofiando traços de caráter pessoais. A forma como as particularidades forem preservadas e respeitadas será decisiva para o desenvolvimento e o fortalecimento da comunidade, que tem em seus membros a fonte de sua força vital comunitária e as contribuições originais para a comunidade – como uma espécie de órgãos que exercem uma função específica na comunidade.

A pessoa, enquanto membro de uma comunidade, mesmo quando participa inteiramente da vida da comunidade, não é absorvida por esta, pois “permanece sempre um vasto âmbito de vida pessoal” (Stein, 1922/1999ax, p.294). Desta forma, a pessoa é simultaneamente indivíduo e membro da comunidade (Stein, 1930/1999ah). Enquanto indivíduo, ela possui suas características pessoais, necessidades e desejos específicos, disposições originárias, etc.; enquanto membro da comunidade, compartilha traços, motivos, valores, vivências, entre outros elementos constitutivos da comunidade. A inserção da pessoa em uma comunidade, ou o desenvolvimento da pessoa no interior de uma comunidade onde já nasce como membro, pode não acontecer sem a presença de conflitos. Isto pode acontecer devido a dois motivos: primeiro, devido à natureza humana

que carrega em si elementos que originariamente tende a uma vida reativa e instintiva que pode gerar um excesso de auto-afirmação e, segundo, devido às características individuais que em um certo momento podem não coincidir com as características e propostas da comunidade (Stein, 1930/1999ah, 1930-32/1999aq).

Quanto mais a comunidade envolve o indivíduo no seu “mecanismo” e o conforma ao seu tipo, maior é o perigo que a natureza individual deste, venha inibida no seu desenvolvimento. Quanto maior é a força com a qual a natureza individual se desenvolve, mais cresce o perigo que a comunidade se torne mais estreita para aquele indivíduo e que ele termine por separar-se, intimamente e até mesmo exteriormente (Stein, 1930/1999ah, p.53).

Quando a comunidade não responde à certas necessidades da pessoa ou não oferece as condições necessárias para o desenvolvimento dos potenciais individuais, a pessoa pode se sentir “sufocada” e ter o desenvolvimento de suas particularidades impedido. Desconsiderando a pessoa em sua particularidade, a comunidade corre o risco de interromper seu próprio processo de crescimento e de fortalecimento de seu caráter, podendo chegar a enfraquecer-se através da perda de seus membros, a tornar-se uma personalidade impessoal ou até à extinção de sua vida enquanto comunidade – ainda que permaneça como agrupamento social.

O afastamento da pessoa em relação à comunidade, interiormente (em uma atitude de fechamento para os outros) ou exteriormente (através do desligamento da comunidade), não é a única maneira da pessoa se posicionar em relação aos conflitos. Por ser livre e possuir a razão, a pessoa pode se posicionar de outras maneiras que, dependendo da abertura da comunidade de pertença, pode até contribuir para um fortalecimento desta. A pessoa pode oferecer, justamente por causa das suas características individuais, obras que podem ser acolhidas pela comunidade como uma bagagem comum e, a comunidade por sua vez, pode integrar o indivíduo como órgão específico na sua estrutura de funcionamento orgânico.

Além de discutirmos como a pessoa lida com os conflitos e tensões presentes no seu relacionamento com a comunidade, nos interessa saber também, do lado da comunidade, como esta lida com os conflitos gerados através da entrada de

novos indivíduos que provocam transformações em seu processo de desenvolvimento. Como a comunidade pode permanecer si mesma sem desconsiderar as contribuições pessoais e os caminhos individuais buscados pelos seus membros? Ou ainda, como enfrentar as personalidades mais fortes que podem influenciar o desenvolvimento do caráter da comunidade de forma unilateral, sem compartilhar com um projeto de origem da própria comunidade?

Em um artigo publicado originalmente em 1930, *Os fundamentos teóricos da obra da educação social*, Stein (1930/1999ah) discute a maneira como a comunidade pode enfrentar as situações de conflito advindas da entrada de novos indivíduos ou mesmo do confronto entre a individualidade das pessoas com os limites encontrados na comunidade. A proposta de uma educação social é entendida nos termos de um movimento que a comunidade realiza na direção de integrar a individualidade dos membros com vida da comunidade, realizando um trabalho seja com a pessoa, na identificação de suas aptidões, seja com a própria comunidade, ao provocar uma abertura dos demais membros à estas particularidades.

Stein (1930/1999ah) parte dos seguintes pressupostos:

O primeiro pressuposto é: *a educação social é possível*, isto é, querer formar os indivíduos para a comunidade não é um empreendimento sem sentido. O segundo é: *a educação social é necessária*, isto é entanto: *os indivíduos não nascem já membros educados pela comunidade*, mas devem ser crescidos, formados, plasmados para sê-lo. Além disto, significa também, andando muito mais em profundidade: *a comunidade é necessária, sem comunidade*, sem vida social e, portanto, sem educação dos indivíduos a serem membros da comunidade, *o fim último do ser humano não é atingível* (p.50).

Uma educação social está fundamentada sobre a necessidade de um tipo de cuidado específico quanto à integração dos membros à comunidade. Acolher a particularidade de cada membro sem, contudo, distanciar-se do seu caminho próprio, não é um processo automático no desenvolvimento da comunidade. A comunidade necessita de que seus membros disponibilizem aquilo que lhe é mais original e mais pessoal, esta é a fonte da força vital das comunidades fundadas no núcleo pessoal dos membros. Naturalmente, existem perigos e conflitos potenciais no processo de desenvolvimento de um indivíduo em uma comunidade – uma exigência própria de responder à suas necessidades individuais e

desenvolver suas aptidões pessoais – mas estes perigos podem ser evitados, ou amenizados, através de uma intervenção educativa e formadora (Stein, 1930/1999ah).

O processo de crescimento, de tornar-se si mesma, tanto da pessoa quanto da comunidade, deve conduzir a uma harmonia entre as forças individuais e comunitárias. A formação oferecida pela comunidade aos indivíduos requer uma reflexão teórica sobre a natureza da estrutura da pessoa e sobre a estrutura da comunidade, explicitando como este relacionamento pode ser construtivo para ambos. “Uma teoria errônea comportaria novos perigos” (Stein, 1930/1999ah, p. 55). Conduzir a educação social fundamentada em uma teoria de tipo individualista ou de tipo sociologista, possivelmente reforçaria a presença dos conflitos entre a pessoa e a comunidade.

Stein (1930/1999ah) considera que uma teoria que pode contribuir verdadeiramente para a formação da pessoa, enquanto membro da comunidade, implica uma reflexão precisa sobre a interdependência ontológica da pessoa e da comunidade, um reconhecimento do valor de ambas e, sobretudo, um conhecimento específico das pessoas concretas e da comunidade específica para que se possa mediar sua integração através do processo formativo.

A educação social acontece através do relacionamento dos membros e não apenas em um momento destacado da vida da comunidade. Este processo formativo possibilita à pessoa reconhecer suas características atuais, suas aptidões originárias e potenciais, suas necessidades e, assim, ocupar um lugar próprio na comunidade, lugar este que melhor disponibilizaria as condições para o desenvolvimento do caráter e da personalidade da pessoa e da comunidade, ou seja, facilitaria o processo de tornarem si mesmas.

Capítulo 3

As especificidades da comunidade religiosa

Ser pessoa e ser comunidade se mostraram, a partir da análise fenomenológica, ontologicamente interdependentes, onde a compreensão de cada um destes entes solicitam um olhar observador para o outro, na tentativa de explicitar os elementos singulares e recíprocos que entram no processo de sua constituição. O desejo de aprofundar o caminho de conhecimento sobre a estrutura da pessoa humana e da estrutura das formas sociais que estão na base de uma recíproca influência no que se refere à constituição da personalidade, da pessoa e da comunidade, possibilitou que Stein permanecesse aberta intelectualmente para acolher os dados disponibilizados pela experiência religiosa e acolher deles novos horizontes intelectuais e caminhos que pudessem iluminar a resposta aos problemas que filosoficamente Stein vinha enfrentando.

Buscamos explicitar nesta pesquisa a especificidade das comunidades religiosas quanto ao processo de tornarem-se si mesmas da pessoa e da comunidade, na obra de Edith Stein. Isto implica em identificar como a estrutura da pessoa e da comunidade vêm mobilizadas dinamicamente em seu processo formativo através dos elementos especificamente religiosos, identificados nas vivências pessoais e comunitárias. Portanto, trata-se de descrevendo as especificidades da comunidade religiosa, identificar a essência desta especificidade na dinâmica humana e comunitária.

3.1. A vivência religiosa

Próprio do método fenomenológico de Husserl, a estrutura da pessoa é colhida a partir da análise de suas vivências. Identificar as dimensões corpórea, psíquica e

espiritual, só foi possível após identificar diferentes gêneros de vivências que ativam dimensões distintas da pessoa. Para Husserl, não é apenas o vivido cognoscitivo, o *cogito* cartesiano, que constitui a essência da estrutura da pessoa, mas toda a complexidade de vivências próprias da corporeidade, da psique e do espírito, que permitem uma compreensão mais complexa do que é o ser humano (Manganaro, 2004). Stein manteve este horizonte metodológico e desde de o início de suas pesquisas, adotou este caminho metodológico de partir das vivências, para chegar à descrição cada vez mais profunda da essência do ser humano.

Ao final de sua primeira obra, *Sobre o problema da empatia* (1917/1998), Stein identifica um tipo de vivência da pessoa que, posteriormente, retomará a analisá-lo mais profundamente em outras obras. Reconhece que “existem estados nos homens que, em uma mudança imprevista da sua pessoa, acreditam experimentar um influxo da graça divina; outros que nas suas ações se sentem guiados por um espírito protetor” (p. 229). Termina perguntando “quem decidirá que se trata de uma experiência genuína ou daquela obscuridade sobre a própria motivação?” (p.229). Este tipo de vivência seria uma ilusão provocada pelo fato de ainda não conseguirmos descrever todo o processo motivacional que exerce influência nas mudanças psíquicas, ou se trata da possibilidade de uma verdadeira experiência que possui elementos essenciais específicos? Stein não se propôs a resolver rápida e preconceituosamente esta questão, após aprofundar seus estudos sobre a estrutura da pessoa e sobre a dinâmica que a motivação exerce na vida psíquica e espiritual, identificou que se trata de uma vivência diversa daquela da fantasia, identificando a possibilidade de que a pessoa venha a ser nutrida pelos valores subjetivos dos outros, o que permite estruturalmente a possibilidade de encontrar o Outro e ter sua dinâmica mobilizada a partir deste encontro (Stein, 1922/1999ax).

No livro *Introdução à Filosofia* (1932/2001), buscando explicitar a estrutura ôntica da pessoa, Stein descreve um tipo específico de vivência, aquela religiosa, descrevendo elementos essenciais seja identificados no pólo da pessoa quem vivência, seja identificado no pólo do objeto que vem apreendido.

No sentimento de segurança que nos invade em uma situação “desesperada”, quando o nosso intelecto não vê mais nenhuma via de saída possível e quando sabemos que em todo mundo não existe ser humano que tenha a vontade ou o poder de aconselhar-nos ou ajudar-nos; neste sentimento de segurança sentimos a existência de uma força espiritual que nenhuma experiência externa nos faz conhecer. Não sabemos o que acontecerá conosco, a não ser que está diante de nós um abismo escancarado e a vida é arrastada inexoravelmente para dentro dele, porque está adiante e não tolera nenhum passo atrás; mas embora acreditamos em nos precipitar, nos sentimos “nas mãos de Deus” que nos sustenta e não nos deixa cair. E em tal viver não só se torna clara sua existência, mas também o que ele é, a sua essência se torna visível nas suas irradiações últimas: a força que surge, quando se anulam todas as forças humanas, que nos dá nova vida quando pensamos estar mortos interiormente, que dá vigor à nossa vontade quando esta está paralisada - esta força é a força de um ser onipotente. Esta confiança que nos faz supor que a nossa vida tem um sentido mesmo que um intelecto humano não seja em grau de decifrá-lo, se faz conhecer a sua sabedoria. E a confiança que este seja um sentido de salvação, que tudo, mesmo as coisas mais duras, concorrem definitivamente para nossa salvação e, portanto, que este ser supremo tem piedade de nós, quando os seres humanos o recusam, que não conhece em absoluto alguma infâmia, tudo isto nos mostra a sua suprema bondade (Stein, 1932/2001, p.222-223)

Na citação acima, podemos identificar que em uma situação específica onde se vivencia o sentimento de desespero e impotência, a pessoa toma consciência do surgimento de um “sentimento de segurança”. Este é identificado pela pessoa com um caráter de excepcionalidade, um tipo de tensão no vivenciar que é diverso do comumente vivenciado no mundo-da-vida. Um sentir-se seguro que não é identificado como resultado de um esforço próprio, mas resultado de uma atividade e uma força que não é da pessoa mesma, mas aponta para “existência de uma potência espiritual” que é apreendida como correlato desta vivência, como objeto considerado sagrado. Desta forma, o conhecimento intuitivo (no sentido da intuição das essências identificada como meio de conhecimento natural da estrutura humana) identifica não apenas um dado de existência, mas possibilita uma identificação dos aspectos essenciais deste Outro. Este Ser é identificado como alguém onipotente e onicompreensivo, tem a força dotada de tamanha intensidade que não é identificada na pessoa mesma ou nos demais e manifesta-se em uma situação considerada pela pessoa com uma urgência de ser socorrida.

Podemos identificar que o influxo de uma força vital, no contexto de uma vivência religiosa, contextualizada na citação acima referente a um momento de extremo esgotamento humano, desperta na pessoa uma unidade na dinâmica de sua estrutura. Stein (1922/1999ax; 1932-33/2000) já havia identificado que a unidade da pessoa pode ser apreendida pela influência recíproca das dimensões pessoais

através da força vital. Na vivência religiosa, a força vital espiritual vem nutrida através do encontro com um Outro, provocando uma reação espontânea – uma tomada de posição espontânea identificada através do sentimento de segurança – proporcional ao significado encontrado; a reação identificada em si remete aos elementos próprios deste Outro que foi apreendido na vivência. Não somente a dimensão espiritual vem alimentada a partir do encontro com o Outro e com os significados acolhidos em si mesmo a partir deste encontro, mas na dimensão psíquica são identificados novos sentimentos que emergem – segurança, confiança, esperança, sentir-se cuidado e compreendido – e na dimensão da corporeidade a força sensível vem renovada – a pessoa sente um novo vigor. Na vivência religiosa, assim como foi descrita até aqui, a pessoa vivência uma unidade constitutiva de si mesma, que é evidenciada a partir do encontro com o Outro.

Considerando ainda que na vivência religiosa acontece na pessoa uma tomada de posição espontânea diante do sentido apreendido nesta vivência, este mesmo sentimento (ou tomada de posição espontânea), a exemplo do que ocorre nos outros tipos de vivência, será uma vivência fundante para outros tipos de vivências que implicarão um posicionamento pessoal (Stein, 1917/1998; 1922/1999ax). A pessoa pode posicionar-se voluntariamente abandonando-se a este sentimento de segurança e buscar um aprofundamento no conhecimento deste que despertou nela esta mudança, podendo sentir um preenchimento gradativo deste sentimento em sua interioridade, mas pode também se fechar a Este que intuitivamente apreendeu (Stein, 1922/1999ax). Desta forma, a vivência religiosa não se constitui como uma vivência de passividade, mas implica um posicionamento pessoal onde a abertura ou o fechamento para esta Presença encontrada, irá manifestar diferentes tipos específicos de vivência religiosa (Stein, 1946/1983).

a) O senso religioso e conhecimento natural de Deus

No artigo *Caminho do conhecimento de Deus*, Stein (1946/1983) identifica que ao encontrar com a realidade, na atitude natural do mundo-da-vida, a pessoa pode

apresentar uma dinâmica de experiência onde reconhece na realidade um “todo ordenado e pleno de sentido” (p. 155). A realidade vem colhida enquanto símbolo, apontando para uma mensagem e um sentido a ser decifrado e elaborado pela pessoa. A realidade, tanto considerada no seu elemento natural ou sócio-histórico, é apreendida pela pessoa como mensagem e esta pode se perguntar sobre este “quem” que se dirige a ela. A pessoa pode, a partir de um olhar atento para sua realidade do mundo-da-vida, apreender um Outro que se dirige a ela através dos acontecimentos.

A possibilidade de reconhecer na natureza o expressar-se de um Outro que se dirige à pessoa, não é considerada como um dom extraordinário de algumas pessoas possuidoras de uma sensibilidade excepcional, pelo contrário, esta é uma atitude espontânea que pode ser vivenciada a partir de uma atenção com a realidade. Stein (1946/1983) identifica esta capacidade estrutural da pessoa de reconhecer o sentido da realidade e o Mistério nela presente, que a ordena e a comunica a nós, denominando-a como “senso religioso” (p.157). Cada pessoa possui uma atenção mais ou menos cuidadosa com este senso religioso presente em sua vivência, isto depende das as circunstâncias específicas às quais a pessoa está submetida, sobretudo, daquelas circunstâncias relacionadas aos aspectos formativos e culturais que permearam seu desenvolvimento.

Se não é educado “bem”, se encontrará sempre desorientado e abandonado ao mundo externo. Igualmente existe também uma falta de senso religioso e, se não se é ajudado com uma boa educação, é certamente possível que alguém permaneça cego frente ao chamado que do mundo conduz à Deus (Stein, 1946/1983, p.178).

O senso religioso possibilita um olhar para realidade apreendendo nela o seu sentido, apreendendo cada evento dentro de um encadeamento de situações que não acontecem aleatoriamente, mas dotadas de um significado implícito que pode ser explicitado pelo caminho de uma ajuda educativa. A estrutura da pessoa vem mobilizada de forma a buscar uma atenção a cada evento natural, a não desconsiderar nada da realidade, uma vez que tudo pode remeter a um aprofundamento do conhecimento do Outro. Todas as vivências, sejam elas específicas da corporeidade, do psiquismo ou do espírito, podem ser acolhidas como meios para conhecer o sentido da realidade e, conhecendo-o, aproximar-se do Outro. A desconsideração deste senso religioso na experiência vivida, pode

gerar uma desorientação, uma não apreensão do sentido da realidade que pode chegar a um profundo niilismo e pessimismo, a um vazio existencial onde a falta de sentido apreendido na realidade pode provocar na dinâmica humana uma sensação da falta de sentido da própria vida (Frankl, 1946/1989, 1948/1993).

A identificação do senso religioso na estrutura da pessoa, possibilita reconhecer a esta disponibilidade estrutural para o conhecimento da presença do Mistério, do Outro apreendido como Mistério, através da realidade que passa a ser sinal de Sua presença. A pessoa pode tanto se voltar para este senso religioso e acolher a realidade a partir deste critério de julgamento que reconhece um sentido nos eventos naturais, como também pode se fechar a esta possibilidade; e ainda, pode, se abrindo, a este senso religioso, cuidar de aprofundar esta dinâmica na sua vida de forma mais ou menos intensa, mais ou menos estável. Tudo isto revela o caráter ativo da pessoa ao cuidar desta dinâmica que lhe é estrutural, ao tomar uma posição de acolher o sentido da realidade, sua dinâmica mesma vem organizada e orientada como resposta a este sentido apreendido.

Os elementos da realidade tornam-se símbolos e possibilitam um conhecimento natural do Outro que vem ao encontro do homem e a ele dirige sua palavra (Stein, 1946/1983). A vivência religiosa torna-se um reconhecimento e uma resposta à uma Palavra que é dirigida ao homem.

b) A fé

Inserida no mundo-da-vida, a pessoa encontra com a realidade como correlato de suas vivências. Discutimos anteriormente que a pessoa pode apreender a realidade como um todo significativo, como símbolo, e perguntar-se sobre aquele Mistério para o qual a realidade mesma aponta, para um Outro que se expressa de forma misteriosa, mas também inteligível. Na dinâmica das perguntas pelo sentido das coisas, da vida como um todo e do sentido de sua vida pessoal, a pessoa pode identificar um tipo de ato específico pela qual ela se depara com algumas destas respostas: trata-se da fé (Stein, 1930-32/1999aq, 1934-36/1996, 1946/1983, Ales Bello, 2005).

O que é a fé? Se analisarmos este tipo de vivência, identificamos que usamos este termo para nos referir a uma série de atos, distintos entre si, que são correlatos da existência de objetos reais ou ideais, expressando a idéia de uma certeza da existência de algo. Podemos utilizar a palavra fé para nos referir à certeza da existência de um objeto, à certeza de que este objeto possui certas características específicas, à uma tomada de posição que implica em uma convicção fundamentada, à uma opinião que esteja aberta a ser verificada e abandonada ou, até mesmo, à um acreditar cegamente em algo – o que afirma uma certeza interna que pode se opor ao saber por afirmar prioritariamente uma certa posição intelectual do que a verdade que se mostre na realidade (Stein, 1930-32/1999aq). Entre estes diversos significados, a fé religiosa (*fides*) tem um sentido diferente destes identificados anteriormente.

Na busca pela verdade, a pessoa pode se deter em uma opinião do que seja a realidade, em uma convicção parcial do que a realidade aparenta ser que pode gerar uma atitude reducionista, pode adotar uma crença cega ideológica e alienante na busca de construir uma segurança intelectual, mas pode também se abrir para acolher do encontro com o Outro, que se revela naturalmente ou sobrenaturalmente, a verdade sobre o que é a vida, o que é o homem, o que o homem pode ser, quem é Aquele que sustenta a vida, etc.

A expressão teológica *fé* indica não só a virtude (*fides, qua creditur*), mas o objeto da fé, a verdade revelada (*fides quae creditur*) e, enfim, a viva atuação da virtude, o *crer* (*credere*), ou o *ato de crer* (Stein, 1934-36/1996).

Retomando a descrição da vivência religiosa apresentada no início deste capítulo, podemos considerar a fé como a resposta dada pela pessoa, um posicionamento consciente e livre, que vive a presença de um Outro como certeza vivencial e conhece-O através das características que apreende em sua experiência como correlato (onipotência e onisciência) desta presença, bem como conhece algo mais de sua realidade que sozinha naquele momento não poderia conhecer (“experimenta que a vida tem um sentido, mesmo que o intelecto humano não seja em grau de decifra-lo”). A definição de fé como ato específico de tipo religioso, implica tanto o tipo de tensão e as vivências ativadas na pessoa, quanto o objeto da fé.

Podemos compreender melhor o que é a fé religiosa (*fides*) se comparamos com as outras vivências que consideramos com o mesmo termo no mundo-da-vida: (a) a fé religiosa não é um ato puramente teórico, a pessoa é afetada por um Outro, não apenas intelectualmente, mas inteiramente – nas suas dimensões estruturais – e responde em um único ato que implica conhecimento, amor e ação; (b) a compreensão do Outro advinda da fé não é perceptiva, porque o objeto do qual se compreende algo é invisível, mas é possível devido ao fato que o Outro é apreendido como presença; (c) este Outro que apresenta-se como objeto da fé é considerado como sendo o próprio Deus, uma vez que são apreendidas características que remetem à infinitude: onipresença, onipotência, onisciência, etc; (d) o objeto da fé é essencialmente marcado por uma imutabilidade, o que implica que o correlato deste objeto não varie quanto à diferenças de grau de certeza – ou se tem fé ou não – embora haja diferenças na maneira como as pessoas sintam-se afetadas pelo Outro.

A vivência da fé, enquanto vivência religiosa, é abordada como um ato da pessoa de “aceitação da revelação sobrenatural e da fidelidade a esta” (Stein, 1946/1983, p.159). Este tipo de vivência implica um posicionamento voluntário da pessoa de aceitar uma palavra revelada que é entendida como uma auto-comunicação de Deus e dos seus mistérios, mistérios estes que não seriam acessados apenas com o esforço da razão humana para alcançá-los. A aceitação e a fé na Revelação transmitida através de “mensageiros” é considerada como um processo de conhecimento religioso tanto de Deus quanto da realidade objetiva e de seu sentido.

Stein (1946/1983) apresenta um exemplo em sua discussão onde podemos comparar a relação entre conhecimento natural, fé e experiência mística. Se conhecermos uma pessoa primeiramente através de um retrato dela, quando a encontrarmos poderemos reconhecê-la mais facilmente. Ou, se pelo contrário, esta pessoa já nos é conhecida, podemos julgar melhor o quanto tal retrato corresponde ou não à representação figurativa desta pessoa no momento que sua foto nos é apresentada. A revelação, diante da qual a pessoa se posiciona pelo ato de fé, apresenta os mistérios de Deus que por si só o homem não poderia descobrir, retrata a presença e o rosto de Deus para o homem e pode

ajudá-lo a reconhecer a presença divina na realidade natural, o significado desta realidade ou despertar o desejo de um encontro pessoal com o Outro (Stein, 1946/1983, 1930-32/1999aq, 1936/1999aj).

c) A experiência mística

A vivência da fé mostrou-se como um ato unitário de conhecimento, amor e ação, onde a pessoa posiciona-se, simultaneamente, diante do Outro e da sua realidade. Neste processo, a pessoa conhece algo de si mesma e algo da realidade, uma vez que acolhe a revelação de Deus através da realidade apreendida como símbolo, ou dos “mensageiros” portadores da palavra divina (Stein, 1930-32/1999aq).

Existe um tipo específico de vivência religiosa onde a pessoa vivencia uma certeza da presença de Deus, um sentir-se em contato direto com Ele, vivencia um encontro com Deus de pessoa a pessoa (Stein, 1946/1983). Este tipo de vivência, identificada como experiência mística, freqüentemente é enquadrada como um tipo de vivência irracional, emocional, intimista e, até mesmo, patológica, desconsiderando tanto a alteridade que se dá na experiência vivida, quanto as especificidades estruturais que são ativadas na pessoa que se submete a esta experiência (Manganaro, 2004). Confunde-se mística com misticismo, reduzindo a experiência da presença de Deus marcada pelo mistério, com uma postura de uma religiosidade estetizante ou uma disposição de apreender a dimensão interior de forma sentimentalista ou espiritualista.

A experiência mística é considerada como um tipo específico de vivência religiosa, por tratar-se de um encontro imediato com Deus, um sentimento da própria presença de Deus.

A vivência mística, assim como é descrita por santos como Santa Tereza D'Ávila ou São João da Cruz, oferece uma contribuição muito precisa no que se refere ao conhecimento da estrutura da pessoa humana e de sua interioridade, de sua alma. Stein (1917/1998, 1922/1999ax, 1932-33/2000) havia identificado que o eu pode se voltar para sua interioridade, identificando diversas vivências e diferentes

graus de profundidades que estas podem ocupar na alma, um lugar mais central da alma e outros mais superficiais ou periféricos, desta forma, apreendeu uma espacialidade interior e a possibilidade do eu se mover na identificação das vivências desta espacialidade da alma. Edith Stein (1942/1999aa, 1936/1999aj) manteve a abertura intelectual e acolhendo as descrições de Santa Tereza D'Ávila e de São João da Cruz, ampliou o horizonte de compreensão da alma humana, a partir de experiências religiosas identificou que estas ativam de forma específica a estrutura da pessoa. Poderia-se dizer que encontra neste trabalho junto à obras dos místicos, um aprofundamento e uma “confirmação das descrições essenciais da estrutura da subjetividade obtida através do método fenomenológico” (Ales Bello, 1999, p.23).

Na análise das descrições das experiências místicas por Stein analisadas, ela identifica as características essenciais desta experiência que implicam, por um lado, da abertura do eu para percorrer o caminho da interioridade em busca de uma verdade vivenciada, iniciando este caminho através do autoconhecimento; por outro lado, implica numa iniciativa da parte do Outro que busca uma comunicação direta e uma habitação reconhecida na alma humana, podendo suscitar na pessoa um sentimento profundo de união com o próprio Deus, gerando uma atitude de realização plena que pode ser vivenciada na forma de um êxtase (Stein, 1936/1999aj).

Analisando a maneira própria como Tereza D'Ávila descreve a alma humana em sua experiência mística, através da imagem de um Castelo que possui vários aposentos que podem ser percorridos até chegar a um lugar central, Stein (1936/1999aj). A descrição da santa confirma as conclusões que Stein havia chegado a partir do método fenomenológico sobre a interioridade, isto é, que espírito e alma apresentam uma leve distinção embora sejam apreendidos como uma unidade, diferente da corporeidade (Manganaro, 2004). A descrição da experiência mística permite compreender ainda de forma mais clara, a unidade da pessoa e de sua estrutura. A interação e a distinção entre “alma” e “espírito” permite considerar aspectos que vinham sendo rejeitados pela psicologia do século XX, recuperando o reconhecimento da alma humana como categoria central na compreensão do que é o ser humano e da sua maneira de se

posicionar na realidade (Stein, 1936/1999aj). A possibilidade do eu de se mover na sua interioridade e ocupar um lugar central onde a partir dali pode emitir juízos e tomar decisões de maneira mais pessoal, bem como identificar um desejo de se doar ao outro e comunicar sua interioridade vivendo relacionamentos também de forma personalizada, são identificadas na vivência da pessoa a partir da descrição da experiência mística, onde todas estas possibilidades são ativadas a partir de um encontro imediato com o Outro.

A vivência religiosa, nas suas modalidades específicas com as quais podem ser identificadas na experiência da pessoa (conhecimento natural, fé e experiência mística), não é um tipo de vivência que acontece como resultado de um esforço pessoal, nem um tipo onde a pessoa assiste passivamente a si mesma ser determinada mecanicamente a partir do exterior, mas são vivências que implicam uma interação entre a pessoa e o Outro (Stein, 1930-32/1999aq). Na vivência religiosa é apreendida uma presença que se move em direção ao homem, se mostra através de símbolos naturais ou de maneira imediata. Identificar esta dialética entre o eu e o Outro, entre o ato de buscar e ser buscado, atividade e passividade, criar e ser criado, revela a forma como a vivência religiosa desperta as dimensões da pessoa, ativando de maneira dinâmica aspectos estruturais e universais da pessoa.

3.2. A vivência religiosa propriamente comunitária

A vivência religiosa pode ser uma vivência pessoal, mas também pode constituir-se enquanto uma vivência comunitária. O fato de uma pessoa estar vivenciando um conteúdo sagrado ao lado de outra pessoa, não é o suficiente para definirmos uma vivência religiosa como comunitária. A soma de vivências individuais não é o suficiente para a constituição da vivência comunitária (Stein, 1922/1999ax). Então indagamos: como uma vivência religiosa individual pode constituir-se como vivência comunitária? Que elementos nos permitem identificar uma vivência religiosa enquanto vivência comunitária?

a) vivência religiosa comunitária considerada em sua origem

Através da descrição das modalidades de vivência religiosa individual, identificamos como a estrutura humana vem despertada e como algumas vivências são ativadas de maneira específica. A vivência religiosa, diferente de ser uma vivência subjetivista e solipsista, mostra-se como uma vivência que envolve um Outro. Neste sentido, identificamos que uma das maneiras que podemos reconhecer como a vivência religiosa individual passa a constituir-se como uma vivência religiosa propriamente comunitária, refere-se à origem da vivência religiosa, ou seja, como a vivência religiosa é despertada na pessoa.

“Não se pode forçar ninguém a se salvar e não se pode pretender a Graça por ninguém” (Stein, 1930-32/1999aq, p.76). A vivência religiosa é um ato que exige um posicionamento pessoal, entretanto, é possível que a Graça seja recebida através de uma mediação humana que desperta o desejo de uma pessoa encontrar com o Outro e este desejo, por sua vez, motiva uma resposta pessoal com um *fiat*.

É possível que a Graça não chegue ao homem imediatamente, mas escolha passar através de pessoas finitas. E na estrutura da pessoa finita existem diversos pontos de partida para levar em consideração a atividade mediadora. Em outros termos: o ser humano pode, em diversos modos, ser útil para a salvação dos outros homens (Stein, 1930-32/1999aq, p.75).

Uma pessoa, diante de uma outra que já vivencia uma experiência religiosa e pode já estar preenchida pela Graça, pode reconhecer em si o emergir de um tipo de desejo de plenitude e uma possibilidade de responde-lo através de uma busca religiosa. Pode surgir na pessoa o desejo de imitar a esta outra que contempla, ; imitando não apenas exteriormente um certo tipo de comportamento, mas buscando repetir o encontro feito desta outra pessoa a quem observa com aquela fonte de onde nasce aquele tipo de vitalidade e realização de vida desejada (Stein, 1930-32/1999aq). Tudo isto cumpre-se, segundo Stein, sem que haja uma colaboração da liberdade do mediador, sem que seja planejado qualquer tipo de estratégia de fazer ressoar na outra pessoa algum tipo de sentimento específico. Por isso, Stein denomina este primeiro elemento como um movimento que nasce da liberdade divina de se mostrar à pessoa através da mediação de alguém. Este tipo de evento onde é despertada a vivência religiosa pode ser considerada como

“testemunho”, uma vez que é através de uma vivência pessoal – ainda que sem uma escolha consciente e premeditada – que alguém torna-se “instrumento da Graça” (Stein, 1930-32/1999aq, p.75).

Uma pessoa também pode se mover e buscar um encontro com o Outro, quando é despertada: comunicações diretas ou reenvio às fontes da qual traz ao conhecimento relativo isto que falta” (Stein, 1930-32/1999aq, p.76). Assim, a vivência religiosa já se origina numa provocação de um outro que lhe propõe através de um ato de “ensino”, um conteúdo sagrado que responda às exigências daquilo que falta, que lhe propõe uma resposta que corresponda ao desejo de totalidade almejado (Stein, 1930-32/1999aq, 1932-33/2000; Giussani, 2000).

Ainda uma outra possibilidade de uma vivência religiosa comunitária ser constituída na sua origem, refere-se à situações onde a pessoa sente-se surpreendida com a Graça que lhe vêm ao encontro, mesmo que essa não tenha se esforçado ou se dedicado a atos que expressasse um pedido. Isto pode acontecer quando uma pessoa coloca-se como mediadora da Graça e reza por uma pessoa na intenção de que a Graça a alcance. “O crente pode, na oração, voltar-se a Deus e suplicá-lo a conceder a Sua Graça a um outro. E Deus pode, por amor a uma alma que foi acolhida junto a Ele, atirar uma outra a Si” (Stein, 1930-32/1999aq, p.77). Trata-se de um caminho que escapa à compreensão da razão e só pode ser compreendida por meio da fé. Contudo, considerando esta possibilidade, identificamos que a vivência religiosa que nasce deste encontro com a Graça, que vem como resposta à oração de um terceiro, na medida em que a primeira pessoa acolhe esta Graça, já participa de uma experiência que não é apenas sua, é uma experiência que a conecta com outras pessoas numa comunidade espiritualmente constituída que se relaciona com uma mesma Fonte de Graça. Desta forma, temos que a vivência religiosa origina-se marcada por elementos de comunhão e solidariedade, considerados essenciais de uma vivência propriamente comunitária (Stein, 1922/1999ax).

Portanto, a vivência religiosa pode constituir-se como vivência religiosa propriamente comunitária, quando é despertada através de uma vivência

comunitária, podendo ser despertada através de um testemunho, de um ensino e dos efeitos da oração de intersessão de alguém (Stein, 1930-32/1999aq).

A dinâmica pela qual descrevemos como pode ser despertada a vivência religiosa na pessoa, uma vivência que nasce como uma vivência comunitária, nos ajuda a aprofundar a discussão sobre a estrutura pessoal e a estrutura comunitária. Isto que somos e que podemos vir a ser, não é reconhecido apenas individualmente, mas é provocado no encontro com o outro, numa relação própria de comunidade onde identificamos a outro como sujeito. Neste encontro com o outro, nos damos conta do que somos não apenas porque encontramos com a diferença, onde o ser si mesmo pode se explicitar numa dinâmica de diferenciação e de ruptura, mas nos damos conta que o outro possui uma mesma estrutura humana que eu, nele vem mobilizado uma dinâmica vital desejante e uma resposta a esta que corresponde também a um desejo pessoal. Olhando para o outro, enquanto *alter ego*, me dou conta que sou constituído pela mesma estrutura e aquilo que para o outro se constitui como resposta à sua busca, posso examinar a hipótese que de que para mim também seja. A relação com o outro, nesta dinâmica específica de uma relação de comunidade, pode despertar uma consciência mais precisa do que sou e de como cuidar ativamente da minha realização, mas ao mesmo tempo pode fortalecer a própria estrutura da relação de comunidade onde meu eu vem ativado, vem provocado a percorrer um caminho pessoal de realização.

b) vivência religiosa comunitária considerada enquanto ato de comunicação de sentido

A vivência religiosa individual pode constituir-se como vivência comunitária, não apenas na sua origem ou no modo como é despertada, mas também quando, depois de vivenciada individualmente, provoca um movimento na direção de compartilhar esta vivência com outras pessoas. Desta forma, pode ser compartilhada com outras pessoas de forma que o conteúdo pessoal da vivência religiosa, tanto o núcleo de sentido quanto o invólucro específico de sentido do núcleo que uma pessoa vivencia, tornando-se parte de uma bagagem cultural

comum. Este núcleo compartilhado passa a ser disponibilizado aos outros como conteúdo de vivências a ser visado.

O conhecimento natural de Deus, a fé e a experiência mística, considerados como vias pelas quais encontramos e vivenciamos a presença do Outro, podem, então, após serem vivenciados individualmente, serem compartilhados comunitariamente e passarem a constituir uma vivência propriamente comunitária (Stein, 1946/1983).

O conhecimento natural de Deus, na medida em que é sistematizado individualmente, pode ser comunicado aos outros. Os objetos, os estados psicofísicos, os atos sociais e os acontecimentos, podem ser considerados como símbolos ou alegorias que permitem “aproximar-se do invisível por meio do visível”, este caminho de uma vivência religiosa individual, após percorrido, pode ser compartilhado (Stein, 1946/1983, p.145). Esta dinâmica é própria de uma teologia simbólica, onde é comunicado ao outro um caminho de experiência de Deus, de conhecimento deste Outro. Para constituir-se como comunicação de um sentido sistematizado, este sentido deve primeiro ter sido vivenciado por alguém, só posteriormente poderá comunicar tanto as metáforas e analogias apreendidas do invisível no visível, quanto o próprio significado da experiência de tê-las apreendido.

Além da experiência do reconhecimento da presença do Outro através dos símbolos naturais, também a vivência da fé pode ser compartilhada e se tornar uma vivência religiosa propriamente comunitária.

...devemos lembrar que há diversos significados para o termo Fé: de um lado, significa o conteúdo da revelação divina e sua aceitação; de outro, a entrega amorosa ao Deus do qual fala a revelação e ao qual devemos essa entrega. O conteúdo da Fé fornece o objeto para a meditação, ou seja, o exercício das faculdades da alma acerca daquilo em que, como fiéis, acreditamos. Isso se faz por meio da representação intuitiva, da reflexão intelectual e da decisão da vontade (Stein, 1942/1999aa, p.152).

Tanto a verdade revelada, quanto às atitudes que surgem como resposta a esta revelação, podem ser compartilhadas com outras pessoas da comunidade e estas, respondendo a estes conteúdos compartilhados, podem passar a compartilhar uma nova vivência comum. A comunidade pode, aceitando esta

revelação compartilhada, passar a responder diante do mesmo conteúdo ou núcleo de sentido revelado através de uma vivência individual ou comunitária. Comunicar ao outro o ato de fé, vivenciado individualmente, pode contribuir para o reconhecimento da fé como ato de liberdade, como ato pessoal que passa por uma dinâmica onde a pessoa vem tocada na sua totalidade pela Graça e responde a Esta amando, abandonando-se, agindo. Isto pode desafiar ao outro, a quem é comunicada esta vivência, a considerar seu posicionamento diante da Revelação, a examinar se seu gesto trata-se de uma adesão superficial e meramente intelectual, ou cegamente ideológica, para se tornar um ato pessoal de liberdade de reconhecimento da existência do Outro e de seus mistérios.

Quanto à vivência religiosa através da experiência mística, poderíamos inicialmente objetar à possibilidade deste tipo de vivência se tornar comunitária, uma vez que se trata de um encontro tão pessoal com Deus e de uma revelação de Seus mistérios que podem ser de difícil expressão. Contudo, Stein (1935/1999a) discute a possibilidade de que a experiência mística de alguns, na medida em que são descritas e apresentadas à comunidade religiosa a qual pertencem, suscite o desejo de um encontro também profundo e pessoal com o próprio Deus. Ainda que a experiência mística dependa de uma iniciativa de Deus que vem ao encontro da pessoa e a toca de forma especial, e neste sentido não depende de um esforço mas da própria vontade divina, ao compartilhar as suas experiências místicas e as ações que a precederam ou prepararam a alma para tal encontro, os místicos oferecem um caminho que passa a ser seguido por aqueles que aspiram a uma experiência religiosa mais profunda e por aqueles que buscam se aprofundar no conhecimento dos Mistérios divinos revelados (Stein, 1935/1999a; 1942/1999aa; 1936/1999aj). Desta forma, as vivências religiosas individuais passam a constituir um patrimônio espiritual comum da comunidade religiosa, tornando-se vivências comunitárias desde que sejam adotadas e inseridas na unidade da comunidade e, partindo do relato e das indicações dos místicos, outros podem re-fazer o caminho deste tipo de experiências. O próprio desejo de compartilhar este caminho da mística é gerado internamente à vivência mística, como Stein (1936/1999aj) descreve na análise das moradas da alma descritas no “Castelo Interior”, por Santa Tereza D’Ávila.

Percorrendo um caminho místico-espiritual em direção ao centro da alma, ao chegar no que é identificado como a “quinta morada”, a pessoa passa a sentir um profundo desejo de se dedicar ao serviço de Deus através de obras direcionadas às outras pessoas, suscitando uma atitude de abertura – nascida do centro da pessoa que faz a experiência mística – em direção aos outros (Stein, 1936/1999aj; Ales Bello, 2004b).

Concluindo, podemos nos perguntar quais são as características específicas identificadas na vivência religiosa? Como as vivências religiosas, individuais ou comunitárias, ativam a estrutura dinâmica da pessoa e da comunidade?

A primeira característica identificada nas vivências religiosas é que estas apresentam a mesma estrutura dos demais tipos de vivências, ou seja, na vivência religiosa são ativadas as vivências sensíveis, categoriais, atos de sentimentos, atos livres, entre outras; embora se voltem para um conteúdo sagrado que intende ao Outro – o que caracteriza sua especificidade – sua natureza dinâmica comum da estrutura humana fica preservada. Isto significa que a vivência religiosa não é um tipo de vivência à parte da dinâmica da experiência humana, mas exige que as dimensões da pessoa (corpórea, psíquica e espiritual) estejam integradas na constituição dessas vivências religiosas.

A especificidade da vivência religiosa encontra-se no objeto ou conteúdo desta vivência. Tratando-se da vivência religiosa, o conteúdo vivenciado é identificado com uma Transcendência, ou uma pessoa divina em algumas culturas religiosas, que é reconhecida de forma imediata (através da experiência mística, por exemplo) ou mediada através das outras pessoas ou elementos da própria natureza que passam a ser sinal desta presença (através da experiência natural ou da fé). Ao vivenciar esta Alteridade, a pessoa percebe ainda que existe um movimento deste Outro que vem ao seu encontro e se manifesta a ela. A pessoa reconhece a sua liberdade pessoal, de onde origina uma abertura para este encontro ou até mesmo um abandono a Este que está diante de si, mas também uma liberdade divina que pode ou não se mostrar e, mostrando-se, pode-o fazer de uma forma mais clara ou obscura. A especificidade do objeto da vivência religiosa inclui, então, a presença e o mostrar-se de uma pessoa divina, ou do

Transcendente, da qual depende a própria constituição da vivência, o que faz com que liberdade e dependência sejam características essenciais deste grupo de vivências.

Outra especificidade que Stein reconhece nas vivências religiosas é a forma como a liberdade pessoal é ativada nestas vivências. A pessoa pode abrir-se e buscar uma vivência religiosa, pode buscar uma compreensão do objeto a ser vivenciado através da Revelação e da formação religiosa, pode se abrir progressivamente na medida em que é solicitada pela Graça, ou então pode se fechar para este tipo de vivência. Pode se abrir para ser ajudada pela comunidade religiosa neste caminho e pode contribuir com suas experiências individuais, compartilhando-as com a comunidade, o que introduz uma modificação no seu próprio ambiente formador. A mesma liberdade que a possibilita de se fechar e se isolar em relação a uma vivência religiosa individual ou comunitária, pode possibilitar uma atitude de abertura que potencializa seu vivenciar. Mesmo nas experiências místicas, onde a pessoa vivencia o encontro com Deus de uma forma mais passiva porque é tomada em sua sensibilidade, existe uma experiência de liberdade quanto à sua abertura e o deixar-se tomar pela Graça numa atitude de abandonar-se a Ela. Esta liberdade identificada na vivência religiosa carrega um potencial de realização mais pleno da pessoa, a possibilidade de tornar-se si mesma de uma forma mais plena, porque as ações da vida não ficam limitadas a atitudes reativas e instintivas, mas age de acordo com um critério valorativo e espiritual que carrega, por estar inserida num mundo de valores religiosos (Stein, 1930-32/1999aq).

A vivência religiosa traz conseqüências específicas para a vida da comunidade religiosa. Quanto mais as pessoas da comunidade se voltam para o objeto da vivência religiosa, quanto mais se voltam para o Outro e para seus mistérios que lhe são revelados, maior é a possibilidade de fortalecimento do vínculo comunitário. A unidade da comunidade é conseqüência de como é vivenciado o mesmo núcleo comum e de como as pessoas se unem em torno deste núcleo de vivências (Stein, 1922/1999ax).

3.3. A pessoa libertada e a pessoa senhora de si mesma

A pessoa humana, conforme descrevemos sua estrutura essencial no capítulo anterior, é constituída por uma corporeidade, psique e espírito. A alma humana é constituída por um princípio formador interno específico e marca todo o processo de desenvolvimento da pessoa em todas estas dimensões citadas. Descrevemos a estrutura da pessoa quanto à sua natureza humana e perguntamos agora como é inserida a vivência religiosa neste processo de formação de si mesmo? Como se dá o papel da Graça na constituição da pessoa e como esta se relaciona com a liberdade da pessoa?

Edith Stein enfrentou diretamente esta discussão em um texto escrito nos anos de 1930-32, chamado *A estrutura ôntica da pessoa e a problemática do seu conhecimento* (1930-32/1999aq). Neste texto, a estrutura da pessoa humana é analisada fenomenologicamente, onde partindo de uma pesquisa descritiva essencial, chega a formulação de uma metafísica substancial, que mais tarde desenvolverá de forma mais sistemática na obra *Ser finito e Ser eterno* (Stein, 1934-36/1996; Ales Bello, 1998b). A pesquisa nasce de uma descrição dos aspectos da exterioridade, chegando a interioridade humana e nesta reconhecendo a ação de uma força potente e externa à pessoa mesma, derivada da intervenção divina por meio da graça (Ales Bello, 1998a, 1998b). Ultrapassando a discussão da constituição do sujeito humano, é analisada a dimensão ética da pessoa a partir da experiência religiosa.

A pessoa está inserida em um mundo de objetos e de valores diante dos quais recebe suas impressões e vêm colocada em movimento através de posicionamentos pessoais (Stein, 1922/1999ax, 1930-32/1999aq). Na vida psíquica natural-espontânea impressões e reações estão em constante alternância. Estas impressões são acolhidas na alma humana, em diferentes profundidades, através da vida espiritual com a qual os objetos são apreendidos. Diante de cada objeto, juntamente com seu significado e valor, existe na pessoa uma tomada de posição espontânea através de reações psíquicas, marcadas pela afetividade, ou melhor, identificada nos sentimentos. Estas reações podem provocar na pessoa uma expressão externa através de ações específicas,

motivadas por cada sentimento, deixando assim a sua marca no mundo natural. Todavia, vale ressaltar aqui que o posicionamento, pode se expressar através de um querer e de uma ação consciente e livre, permanecendo entretanto estritamente vinculado ao mundo natural no qual a pessoa está inserida. Sua ação nasce como resposta a um determinado estímulo ou impressão acolhida dentro de si. Neste sentido, podemos reconhecer que a pessoa não se tem em mãos totalmente, uma vez que seus posicionamentos não nascem de forma aleatória, mas como resultado de seu encontro com o mundo.

Enquanto falamos de um mecanismo de tomadas de posição naturais ou espontâneas, identificamos esta dimensão passiva e não livre na pessoa, pelo fato de que estes movimentos não estão submetidos à direção de seu centro interior, mas configuram-se ainda como simples reações. Apenas na medida em que a pessoa passa a ter o comando dos seus próprios movimentos e submete sua atividade à ação da liberdade, é que podemos falar de um sujeito livre (Stein, 1930-32/1999aq). Justamente nesta dimensão da atividade livre, própria de uma discussão ética – porque o que está em jogo não é apenas que eu *posso* fazer algo, mas o que eu *devo* fazer – podemos refletir sobre quais critérios a pessoa fundamenta sua liberdade e suas decisões.

A diferença entre a pessoa e o animal é que essa pode não simplesmente reagir espontânea e automaticamente aos estímulos exteriores, mas ao recebê-los em sua alma, posicionar-se voluntariamente diante deles. Os impulsos e sentimentos suscitados na pessoa pela realidade, podem ser acolhidos ou rejeitados pela pessoa, possibilitando atos livres. É esta possibilidade estrutural da liberdade na pessoa que permite a passagem da vida natural-espontânea àquela identificada por Stein como a vida da pessoa “senhora de si mesma” (1930-32/1999aq).

As ações ativas da pessoa senhora de si equivalem a um posicionamento diante dos materiais apresentados pela esfera psíquica. Suas ações nascem a partir das possibilidades inscritas na dinâmica natural do processo de impressões e reações, onde a pessoa escolhe entre alternativas que são motivadas pelas possibilidades inscritas nas impressões recebidas. Submetida à lei da razão, suas

escolhas quanto ao seu posicionamento voluntário, estão restritas às possibilidades de acolher ou rejeitar as reações espontâneas.

A sua atividade consiste no escolher entre as possibilidades que lhe são apresentadas. Essa pode reprimir determinados sentimentos da alma ocasionalmente ou *sistematicamente*, considerar importante e *cultivar* outros, e assim fazendo, trabalha na construção do próprio *caráter*. Isto é *autodeterminação* e *autoeducação* da qual é capaz. O domínio de si, isto é, a radical transformação do eu natural e o preenchimento de si com um novo conteúdo interior é, em via de princípio, impossível para pessoa senhora de si (Stein, 1930-32/1999aq, p. 56).

Existe neste processo de posicionamento voluntário diante das reações sentidas pela pessoa, um trabalho de autoformação, no sentido de que ao escolher entre uma ou outra possibilidade de reação o que está em jogo não é apenas uma decisão atual mas a própria formação de seu caráter, a formação de um *habitus*. Contudo, esta autoformação encontra um limite ao se deparar com a impossibilidade de preencher seu interior com conteúdos que não nasçam senão do encontro com a realidade. A pessoa é afetada e, em certa medida, determinada pelo ambiente social e cultural na qual está inserida e se desenvolveu. Suas escolhas são escolhas entre as possibilidades concretas disponibilizadas pela sua natureza e pelas propostas morais e sociais que lhe são oferecidas e sua liberdade está delimitadas por estas possibilidades.

No posicionamento voluntário da pessoa senhora de si, ela pode escolher arbitrariamente, sem algum uso da razão, apenas aceitar o mecanismo natural-espontâneo da alma através de um livre fluxo de reações ou pode também seguir critérios estáveis através de leis ou padrões morais livremente escolhidos e conscientemente atuados. Ela pode através de um processo de autoconhecimento, identificar suas tendências impulsivas e ter um maior cuidado em não permitir que algumas destas sejam cumpridas automaticamente, conhecendo sua dinâmica própria, pode escolher e cuidar de como se comportar de agora em diante.

“A pessoa que quer dominar a própria liberdade e ser senhora de si mesma corre sempre o perigo de cair vítima da irracionalidade. A sua vida psíquica é a parte especificamente indefesa” (Stein, 1930-32/1999aq, p.58). A busca do domínio de si e da auto-afirmação, característicos da pessoa senhora de si, pode tornar-se

uma atitude irracional na medida em que desconsidera os motivos próprios de cada objeto que prescrevem uma determinada reação, na tentativa de buscar um posicionamento individual específico pela autoafirmação. Stein (1917/1998, 1922/1999ax) já havia identificado que a vida espiritual está submetida à lei da razão e que agir razoavelmente implica reconhecer e se posicionar diante das possibilidades inscritas em cada motivação. Desconsiderar as possibilidades de ação inscritas pela motivação, pode gerar uma arbitrariedade irracional de comportamentos, na ilusão de que assim se estaria agindo livremente. A cada objeto e valor apreendidos é pedida uma reação mais adequada à sua natureza (Stein, 1922/1999ax). Diante do belo, do justo, do bem, do crime, da dor, corresponde uma reação natural e uma intensidade de sentimento específico motivado pelo objeto do qual está diante de si, de forma que responder de forma arbitrária, a estes objetos e valores poderia ser considerada uma atitude irracional.

“Quem quer conservar a própria alma a perderá” (Stein, 1930-32/1999aq, p.68). A dinâmica própria da vida espiritual implica abertura para o exterior e para sua vida interior, ou seja, para um entrar na vida da alma e buscar um posicionamento pessoal a partir dela. Inserida nesta dinâmica a pessoa age livremente na busca de ser si mesma. Nesta busca, pode adotar pelo menos três caminhos, os dois primeiros próprias da pessoa senhora de si e o terceiro, próprio da pessoa libertada (Stein, 1930-32/1999aq). Os caminhos que a pessoa pode adotar na tentativa de encontrar a si mesma e conservar-se são:

- **Primeiro:** O homem pode tentar encontrar a si mesmo afastando-se do mundo, suspendendo as reações naturais. Acreditando que através deste caminho estaria livre dos efeitos da realidade exterior, na busca de encontrar o que lhe é interior e próprio, a pessoa pode se entregar a um processo de mortificação. Contudo, Stein (1930-32/1999aq) adverte que este caminho conduz à morte pelo fato que é próprio da vida animada brotar como resposta à realidade e por ela ser nutrida, sendo que o caminho de se fechar para a realidade teria como consequência uma atrofiamento gradativo até o consumir-se das próprias energias de seu ânimo.

- **Segundo:** A pessoa pode buscar a si mesma através de uma atitude de explicitação de sua individualidade por meio da auto-afirmação. Trata-se de contrapor a própria singularidade ao mundo. Busca, inserida no mecanismo natural de impressões e reações, acentuar um modo de agir peculiar. Seria uma atitude do tipo: *eu me comporto como eu quiser, do jeito que eu quiser!* Contudo, este caminho é contraditório no que diz respeito à intenção da atitude e o comportamento concreto. Isto porque as reações que são consideradas como “individuais” são desenvolvidas dentro de um *habitus* social, elas são construídas socialmente através da cultura; compartilhadas no mundo-da-vida as possibilidades de comportamento são como instrumentos adquiridos que são utilizados individualmente, mas que possuem origem social. As reações, pretendidas como originalmente individuais, carregam a marca da individualidade, mas estão apoiadas na dimensão social (Stein, 1930-32/1999aq).
- **Terceiro:** A pessoa pode ainda buscar a Graça a fim de encontrar a si mesma no Reino da Graça (Stein, 1930-32/1999aq). Diante de um horizonte amplo de possibilidades de reações, racionais e irracionais, a angústia diante da possibilidade de não-ser-si-mesmo é dissolvida pela Graça que preenche a alma humana com paz e segurança, de forma que a pessoa pode habitar em si mesma, e do seu centro pessoal se sentir em sua própria morada. Esta atitude de buscar a Graça e se posicionar a partir do seu centro preenchido por esta, caracteriza a “pessoa libertada”.

Contraposta à vida natural-espontânea da alma, a pessoa libertada possui uma dinâmica vital diferente, nela a vida da alma não vem movida pelo externo, mas *guiada pelo alto* (Stein, 1930-32/1999aq). A passagem da vida natural espontânea à vida libertada acontece com a participação livre da pessoa, com a sua colaboração é conduzida de uma maneira de viver à outra pela presença da Graça que vêm ao seu encontro.

O sujeito psíquico libertado, como aquele natural-espontâneo, colhe o mundo com o espírito. Mesmo esse recebe na sua alma as impressões do mundo, mas a alma não vem colocada imediatamente em movimento por estas impressões. Essa o colhe propriamente a partir daquele centro por meio do qual é ancorada ao alto; as

suas tomadas de posição brotam deste centro e vêm a essa prescrita do alto. Este é o *habitus* interior dos filhos de Deus (Stein, 19330-32/1999, p.53).

A pessoa libertada está inserida na realidade concreta, aberta à realidade e às impressões que a realidade lhe provocam, vive sua vida religiosa de forma concreta e inserida no ambiente social e cultural. A diferença advertida por Stein é que a pessoa libertada não age apenas instintivamente, sua vida não é reduzida aos aspectos instintivos da psique ou da corporeidade, ou até mesmo reduzida a uma lei externa acordada socialmente que lhe diz como agir, mas age a partir de critérios que lhe são transmitidos do alto por meio da Graça vivenciada de diversos modos.

A consideração das categorias filosóficas disponibilizadas pela metafísica cristã, possibilita uma discussão sobre a antropologia filosófica e a ética a partir de novos horizontes (Stein, 1930-32/1999aq, 1934-36/1996; Ales Bello, 1998a, 1998b). A busca da pessoa de possuir a si mesma, de viver uma verdadeira liberdade, não é possível ser atingida plenamente se a pessoa permanece reagindo espontaneamente às impressões externas ou se age aleatoriamente desconsiderando à lei da razão na tentativa de se auto-afirmar e auto-dominar. Libertar-se do Reino da Natureza somente é possível se a pessoa é inserida em outro reino: o Reino da Graça. Pelo influxo da Graça novos conteúdos são acrescentados na alma humana, de forma que a pessoa pode responder de maneira mais livre à realidade. Atitudes como perdão, sacrifício, obediência, solidariedade, mesmo que se apresentem como reações naturais contrárias a certas circunstâncias, podem carregar um potencial de realização mais pleno de si mesmo e, em muitos casos, só podem ser conseguidas se a força vital espiritual é alimentada pela Graça divina (Stein, 1922/1999ax, 1930-32/1999aq, 1932/2001). Assim, a alma não pode ser si mesma se não se eleva ao Reino da Graça, se permanece no reino da natureza vive a mercê das reações naturais ditadas pelas leis da razão natural (Stein, 1930-32/1999aq).

Existem várias possibilidades da força vital espiritual ser nutrida pela graça ou da alma ser preenchida com um conteúdo novo, diferente daqueles que seriam prescritos pelas impressões naturais. A pessoa pode voltar-se a um espírito que transcende a natureza e que lhe confira novas energias. No relacionamento com

este espírito, a pessoa pode instalar-se e a partir deste relacionamento pode receber as impressões que vêm da natureza e responder a essas com reações que agora não devem ser mais tratadas como possibilidades recebidas no reino da natureza. Com isto a pessoa vai se tornando cada vez mais, livre da natureza – ainda que inserida no relacionamento com a realidade concreta, a pessoa não vem determinada apenas pela natureza. Este voltar-se à um espírito transcendente e se entregar-se a ele, deixar-se guiar em suas reações, pode acontecer de forma indireta quando a pessoa se submete a outra pessoa que já pertence a esta esfera espiritual. Por exemplo, através de um relacionamento comunitário com uma pessoa santa – santa no sentido de ser uma pessoa que já vive no reino da Graça. Até que ponto a pessoa manterá a sua liberdade e seu ser si mesmo, dependerá do tipo de espírito ao qual a pessoa se dedica e a intensidade desta dedicação. Discutindo a partir da doutrina católica, Stein adverte que o Espírito Santo, conforme diz a Revelação, preserva a individualidade da pessoa e é essencialmente um amor que deseja a realização plena do seu amado.

A entrada no Reino da Graça só pode acontecer se o homem vem afetado por ela, sua liberdade é uma resposta àquilo que o toca (Stein, 1932-33/1999aq). Contudo, na pessoa existem duas possibilidades: dedicar-se ao bem ou ao mal, realizar plenamente sua natureza enquanto pessoa ou viver uma degradação de sua natureza e do potencial que carrega em si enquanto pessoa espiritual (Ales Bello, 1998b, 2004a).

O contato com a Graça preserva a individualidade e a liberdade da pessoa. No confronto com a Graça que vem ao encontro da pessoa, a liberdade pode gerar diversas atitudes livres: (1) a pessoa pode fechar os olhos diante da Graça e não reconhecê-la quando esta lhe é oferecida; (2) a pessoa pode estar diante da Graça, percebendo-a, mas manter-se fechada a esta, numa atitude de resistência; (3) e, finalmente, a pessoa pode ainda abandonar-se à Graça sem reservas, usando todo o potencial de sua liberdade num ato de abandono de si. Para poder abandonar-se assim, a Graça deve ter afetado de forma forte, ter abraçado seu centro interior em uma vivência religiosa pessoal e profunda. “O abandono é o ato mais livre da liberdade” (Stein, 1930-32/1999aq, p.72). Contudo, este abandono

da pessoa à graça divina não é um ato de apenas um momento, mas uma luta durante toda vida, que exige da pessoa libertada um constante e persistente posicionamento.

Na busca de formar a pessoa humana no reconhecimento desta possibilidade de uma vida verdadeiramente livre e de trabalhar as aptidões, as virtudes e os vícios que podem propiciar ou inibir esta vida guiada pela Graça, existe a possibilidade de que no processo de formação humana, sejam considerados estes elementos religiosos, assim como o cuidado com os próprios materiais utilizados na formação com a finalidade de provocar um posicionamento da pessoa na direção de uma aceitação da graça divina (Stein, 1932-33/2000).

Saber o que somos, o que devemos ser e como podemos chegar a sê-lo, é a questão mais urgente para cada um. Tem, todavia, uma relevância agora maior para o educador e o pedagogo. Educar significa conduzir outras pessoas a tornar isto que devem ser. Não se pode fazer isto sem saber o que é o ser humano e como ele é, onde deve ser conduzido e quais são as estradas possíveis. Para isto, tudo quanto à nossa fé diz sobre o homem, constitui o fundamento teórico irrenunciável para a atividade pedagógica prática, se consideramos que o objetivo da educação seja conduzir os homens para isto que a nossa fé indica como fim do ser humano (Stein, 1932-33/2000, p.217).

A pesquisa aprofundada sobre a estrutura da pessoa humana, a partir da fenomenologia, possibilitou a explicitação de uma antropologia filosófica que servisse como fundamento filosófico para a psicologia e pedagogia. De fato, Stein dedicou-se a muitas conferências direcionadas à professores e educadores, bem como, desenvolveu um curso de inverno para professoras, na ocasião de seu trabalho no Instituto de Pedagogia Científica de Münster (Stein, 1932-33/2000). Os cursos e conferências proferidas por Stein, discutiam a formação humana em sua totalidade, o que implicava considerar a esfera religiosa da experiência humana. Isto se fazia não porque o público que a assistia era constituído – algumas vezes predominantemente – por pessoas católicas, mas porque Edith Stein já havia identificado que a vivência religiosa era uma dinâmica própria da estrutura da pessoa e que a educação solicitava um questionamento urgente sobre fundamentos metafísicos, o que não podia ser realizado prescindindo das contribuições oferecidas pelas verdades de fé, a respeito do que é o ser humano e o que ele deve tornar-se (Stein, 1934-36/1996, 1929/1999ao). A discussão sobre a formação humana, inclusive em seu aspecto religioso, está reunida

basicamente em três obras onde estão compiladas suas conferências: *A vida como totalidade: escritos sobre educação religiosa* (1926-38), *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça* (1928-33), *A estrutura da pessoa humana* (1932-33).

Identificando que os objetivos da educação estão vinculados diretamente à visão de mundo adotada pelo educador e sua proposta pedagógica, após examinar as propostas pedagógicas fundamentadas na psicologia profunda, na filosofia existencial e no idealismo, bem como suas conseqüências práticas para a obra de educação, Stein explicita os motivos que justificam a adoção da metafísica cristã enquanto fundamento da obra pedagógica: adotar uma concepção de ser humano mais clara e fiel possível à realidade, evitando os erros da razão e chegando a elementos descritivos que a razão humana não poderia sozinha alcançar (Stein, 1932-33/2000).

Educar significa formar um material e, neste processo formativo, os seguintes elementos estão presentes necessariamente: (a) a forma que deve ser conseguida, isto é, o objetivo educativo; (b) o material que deve ser formado, isto é, o tipo de ser humano dos formandos, o que introduz no processo uma verdadeira dialética por se tratar de um processo ativo e de um princípio formativo interno que age durante o processo e inclusive sobre o processo mesmo; (c) os adeptos ao trabalho e seus instrumentos, isto é, os formadores e seus recursos; (d) o processo formativo e educativo propriamente dito (Stein, 1929/1999ak).

Ao se falar de formação do humano, reconhecemos em sua estrutura três aspectos constitutivos que provocam o objetivo educativo: formar a humanidade, a feminilidade/masculidade e a individualidade da pessoa (Stein, 1932/1999aw). Cada tendência filosófica subjacente ao trabalho educativo propõe uma concepção de humanidade completa a ser plasmada no processo educativo. Não partindo de uma concepção ética, mas das verdades reveladas, a partir da perspectiva religiosa cristã, os objetivos de se formar a humanidade completa apontam na direção de que

Natureza íntegra quer dizer: força completa, saúde e beleza do corpo, funcionamento perfeito de todos os órgãos, total adaptação do corpo à direção do

espírito, isto é, da vontade iluminada pela razão. O funcionamento perfeito dos órgãos físicos significa, ao mesmo tempo, que os sentidos trabalham sem defeito, que o conhecimento pelos sentidos não é sujeito a enganos. O estado perfeito do espírito significa conhecimento racional sem erros das criaturas e do Criador por meio das criaturas; harmonia completa de razão e vontade, uma vontade voltada sem restrições ao bem supremo, subordinação dócil das aspirações mais baixas às mais altas e máximas (Stein, 1932/1999aw, pp.213-214).

Formar a humanidade significa desenvolver todo o potencial do corpo, da psique e do espírito. Ainda que pareça como utópica a possibilidade de um desenvolvimento humano pleno, este se coloca como ideal e direção a ser buscada no processo educativo, uma vez que o próprio modelo de Cristo é assumido como exemplo de realização plena da humanidade a ser buscada (Stein, 1929/1999ak, 1930/1999aw, 1931/1999ac).

O ser humano, tomado em sua especificidade feminina ou masculina no que se refere ao potencial e aos limites próprios, necessita de um processo formativo que considere as características próprias de cada sexo, desenvolvendo um trabalho formativo específico, de acordo com cada natureza. Tanto no homem quanto na mulher, a maneira de vivenciar a afetividade, a vida espiritual e cultural, a relação entre vontade e corporeidade, disponibiliza um horizonte de contribuições específicas que eles podem oferecer na vida de um povo, independente do papel social assumido – na família, profissionalmente, na produção cultural, etc (Stein, 1928/1999av, 1931/1999ac, 1932/1999aw).

Finalmente, pensar a estrutura da pessoa humana implica reconhecer um âmbito individual e específico de cada pessoa, uma dimensão que não é reduzida a qualquer tipo humano mas que aponta para uma individualidade que precisa ser considerada e respondida pelo processo educativo.

Assim podemos definir como finalidade do trabalho formativo individual do ser humano: o que *ele* deve ser pessoalmente, trilhar o *seu* caminho e realizar a *sua* obra. *Seu* caminho não é o caminho que se escolhe arbitrariamente e, sim o caminho pelo qual Deus o leva. Quem quiser levar alguém ao desenvolvimento de sua individualidade precisa levar à confiança na providência divina e à disposição de prestar atenção a seus sinais e de segui-los (Stein, 1932/1999aw, pp.222-223).

O trabalho de formação busca desenvolver uma autêntica natureza humana e uma autêntica individualidade (Stein, 1926/1999bb). Como desenvolver uma autêntica individualidade se não podemos conhecer a fundo todo o potencial

individual de alguém? O único em grau de educar aquilo que é o fim do indivíduo, é o próprio Deus. A experiência religiosa dispõe a pessoa ao encontro com Deus e este pode agir na natureza da pessoa, através de situações concretas com a qual a pessoa é colocada a enfrentar, suas aptidões adormecidas são exigidas e provocadas a se manifestar e desenvolver – isto que constitui a crença na providência divina enquanto meio de formação. Enquanto formador supremo, Deus pode ainda intervir na natureza da pessoa e, através dos efeitos da graça, pode conferir novos dons não presentes na natureza pessoal, remover decorrências da hereditariedade, remover conseqüências do pecado que são enraizadas na alma, transformar a natureza humana e influenciar o processo formativo a partir do interior, de forma que podem surgir certas mudanças exteriores que surpreendem até quem é objeto desta intervenção divina (Stein, 1930/1999ad). Se desta possibilidade é privado o educador humano, uma vez que só trabalha com material humano que já está disponível (aptidões, limites, vícios e virtudes) e se depararia com limites de conhecimento sobre a individualidade e suas potências, cabe a ele um trabalho apenas preliminar e modesto, em relação à formação realizada pelo próprio Deus. A meta do formador, ao considerar a dimensão religiosa, é conduzir a pessoa à Cristo e à semelhança de sua imagem, trabalhando com material apropriado a ser disponibilizado à corporeidade, à psique e ao espírito, mobilizando suas potências para facilitar o reconhecimento da presença de Cristo e a adesão à resposta das exigências humanas, diante das quais Ele se apresenta (Stein, 1929/1999ak, 1930-32/1999aq, 1932-33/2000, 1935/1999al).

3.4. Especificidades da comunidade religiosa

A comunidade religiosa, em suas características típicas, compartilha todos os elementos essenciais das comunidades no sentido geral, conforme discutimos até aqui. Contudo, existem algumas especificidades neste tipo de comunidade, identificada na vivência dos seus membros, especificidades estas que são conseqüências das vivências propriamente religiosas, ou seja, do lugar central que a vivência religiosa comunitária ocupa na constituição destas comunidades.

Buscamos explicitar as especificidades da comunidade religiosa, identificando como estas ativam a estrutura dinâmica da pessoa e da comunidade, acolhendo os temas que são endereçados à psicologia social, na tentativa de elaborar as contribuições específicas deste tipo de comunidade na discussão do tema da relação pessoa e comunidade.

Stein (1930/1999ad; 1930-32/1999aq; 1932-33/2000) discute os elementos essenciais da comunidade religiosa, seu processo de tornar-se si mesma e o processo de formação de seus membros. Contudo, a metodologia fenomenológica adotada em suas pesquisas, lhe permite identificar os elementos estruturais da comunidade religiosa. Identificar os elementos estruturais da comunidade religiosa e como esta ativa as vivências potenciais da pessoa humana e da comunidade, oferece elementos para um estudo comparativo entre culturas e comunidades diferentes e uma explicitação dos elementos específicos de uma dada comunidade (Ales Bello, 1998a, 2004a).

a) reconhecimento da humanidade como comunidade religiosa potencial

A primeira característica que destacamos na discussão realizada por Edith Stein, refere-se ao reconhecimento vivido na comunidade religiosa de que a primeira comunidade de pertença é a própria humanidade (Stein, 1932-33/2000, 1934-36/1996).

Por otra parte, si se trata de comprender a la humanidad en cuanto totalidad que nos rodea y nos sostiene, es importante la experiencia de los elementos comunes que, a pesar de toda diversidad, nos unen a los hombres de todos los tiempos y de todos los horizontes, así como el enriquecimiento y el complemento que podemos recibir por este contacto con la humanidad diferente a la nuestra (Stein, 1934-36/1996, pp. 524-525).

A partir do reconhecimento de Deus como criador e salvador, a comunidade religiosa reconhece que Ele constitui o ponto de referência, enquanto origem, destino e sustento, de todos seres humanos (Stein, 1932-33/2000, 1934-36/1996). A vivência religiosa possibilita o reconhecimento de uma pertença comum, superando a temporalidade e espacialidade imediata. Esta unidade possibilita a comunhão potencial de todos os seres humanos, no sentido que cada pessoa

pode potencialmente associar-se com outros uma vez que, de antemão, possuem uma origem e um destino comum, de forma que podem se fazer companhia no caminho (Stein, 1930/1999ad).

... é possível que ela [a pessoa] forme uma comunidade em ato com qualquer outro ser humano, uma vez que, potencialmente está em real comunhão com todos. Esta comunidade atualiza como realidade que abraça todos (não somente mediante as comunidades singulares atuais) pelo fato que os seres humanos singulares (não todos) vivem conscientemente como membros da humanidade. E isto seria verdadeiro mesmo que nenhum homem sobre a terra vivesse conscientemente como seu membro, porque essa foi recapitulada no Deus feito homem e participa da sua vida, antes já existe em Deus como unidade (Stein, 1932-33/2000, p.190).

A humanidade é apreendida como organismo, onde analogicamente os membros são as pessoas e a cabeça, Deus. Cada membro possui um lugar e uma função a ser ocupada na vida do organismo e está diretamente associado à Cristo. Desta forma, cada pessoa humana é considerada parte deste organismo unitário e possui potencialmente a capacidade de, desenvolvendo suas potencialidades particulares, contribuir com o desenvolvimento de todo o organismo, isto é, da humanidade. O reconhecimento do outro não só como pessoa, mas como membro de um mesmo organismo social, gera uma abertura de relacionamento e marca diretamente a vivência dos atos sociais através de um critério ético adotado a partir desta experiência de reconhecimento de uma pertença.

b) servir a Deus através da vida comunitária

A vivência religiosa propriamente comunitária, fundamento da vida da comunidade religiosa, desperta uma abertura à realidade vindo acolhida e significada como uma manifestação da presença de Deus – vivida como sinal da Presença – e um meio de encontrá-Lo e servi-Lo (Stein, 1930-32/1999aq, 1946/1983).

...amá-Lo com todas as nossas forças não pode manifestamente significar senão: colocar todas as nossas forças ao seu serviço. Isto não pode ter lugar fora do mundo, mas só no mundo, no âmbito de um relacionamento correto com as criaturas; e para isto são necessárias capacidades naturais e dons da graça (Stein, 1933/1999ag, p.217).

O relacionamento com Deus acontece no encontro com a realidade concreta; através do relacionamento com as criaturas, a pessoa posiciona-se no mundo a partir de seu centro, adotando critérios valorativos religiosos, em seu posicionamento deixa-se guiar pela Graça (Stein, 1930-32/1999aq). Assim, a dimensão ética da vida da comunidade religiosa é marcada pela qualidade de suas vivências religiosas comunitárias. Ética não é entendida aqui como uma lei que é imposta de fora ou de cima, mas “é algo que atua dentro do ser humano, uma *forma interna*, uma *atitude da alma* constante, aquilo que a escolástica chama de *hábito*” (Stein, 1930/1999af, p.55).

A vivência religiosa, que possibilita a inserção da pessoa no Reino da Graça, permite que a liberdade presente em cada escolha humana seja vivida a partir do reconhecimento da presença de Cristo na realidade da vida e da comunidade religiosa (Stein, 1930-32/1999aq). As pessoas membros da comunidade são consideradas companheiras de caminhada rumo ao destino comum, onde cada um assume a responsabilidade de contribuir para que o outro caminhe em direção ao seu destino, em direção aquilo que ele é chamado a ser, seja individualmente, seja enquanto membro da comunidade. O desejo de um caminho pessoal rumo ao destino coincide com um cuidado com o outro que lhe foi dado para caminhar ao seu lado como membro da sua comunidade (Stein, 1932-33/2000). A presença da Graça na pessoa, despertando em si o desejo de amar o outro e, ainda, o reconhecimento do outro como pessoa e como alguém que é chamado a seguir o mesmo Caminho, motiva um relacionamento de cuidado e de co-responsabilidade junto a vida de cada membro da comunidade.

c) missão da comunidade e da pessoa conferidas por Deus

A comunidade religiosa identifica sua origem em Deus e não apreende sua missão e seu projeto dentro da sociedade como algo criado aleatoriamente, ou muito menos a partir da vontade arbitrária de seus líderes (Stein, 1932-33/2000). Não apenas sua origem provém de Deus, mas também aquilo que deve tornar-se entre as demais comunidades, ou na sociedade, é prescrita em sua criação e apreendido através de um olhar atento dos seus membros para a realidade

concreta. É Ele quem “tem conferido a cada povo uma missão sobre esta terra e para a eternidade, e a cada um uma missão internamente a cada povo” (Stein, 1932-33/2000). Desta forma, cada pessoa membro da comunidade religiosa também possui um lugar específico na vida comunitária onde realizará de forma objetiva a missão comunitária recebida e o processo de tornar-se si mesma da comunidade.

Assim é conforme ao plano divino que a pessoa seja formada como membro da totalidade do seu povo segundo os dons que tem recebido, que o povo no curso da sua história realize o próprio ideal e que em tal modo cumpra seu objetivo no complexo da humanidade (Stein, 1932-33/2000, p.221).

Conforme discutimos no capítulo anterior, a comunidade possui um lugar essencial na formação da pessoa e na constituição de sua personalidade individual. Contudo, na comunidade religiosa é reconhecido que a pertença comunitária possui um caráter secundário, no sentido que aquilo que a pessoa é, ela não só deve à comunidade, mas sobretudo a Deus quem a criou com suas aptidões originárias e a inseriu em uma dada comunidade empírica já existente antes do nascimento da pessoa – como é o caso de algumas comunidades como a família, comunidade religiosa, povo, tribo, etc.

Atingimos assim a conclusão segundo a qual a parte mais profunda e característica, isto que o ser humano é, ele deve só a Deus e tudo isto que deve a comunidade terrena, o deve indiretamente a Deus. A Deus deve tudo isto que é. Graças a Deus ele está inserido nas comunidades nas quais se encontra e Deus estabelece a medida das obrigações que tem para com essas. Isto pelo qual sou responsável, devo responder à Deus. Em que consista isto, vale dizer, qual seja o meu dever, me diz a minha consciência. Segui-la é objetivo da minha liberdade. Em cada ser humano existe um âmbito que é livre de cada vínculo terreno, que não provem de outro e não é definido por outros. Em tal âmbito ele está somente diante de Deus (Stein, 1932-33/2000, p.213).

Desta forma, podemos perceber que as exigências de um posicionamento pessoal e comunitário solicitados pela realidade, são assumidos como um dever, como um compromisso diante de Deus. Responder à realidade, vivenciando seu *ser responsável*, significa responder diretamente a um chamado de Deus, a um pedido dEle endereçado a cada um, através da realidade. Surge um tipo de compromisso com o real e uma necessidade de não negar nada, de tudo enfrentar, conforme o sentido vivenciado pela pessoa de estar respondendo ao próprio Deus.

d) liberdade e responsabilidade recíproca diante do destino comum

No seu artigo *A estrutura ôntica da pessoa e a problemática do seu conhecimento*, Stein (1930-32/1999aq) realiza uma análise antropológica discutindo o tema da liberdade e da graça na experiência da pessoa. A pessoa libertada, ou livre, não vive apenas à mercê das reações que surgem através das impressões recebidas do mundo externo, mas pode deixar-se conduzir pela vontade divina, adotando esta última como seu critério a partir do qual possa responder à realidade. Somente desta forma a liberdade da pessoa se torna completa, não permanecendo escrava da natureza, nem alienada de si mesma. Identificando na liberdade humana a sua possibilidade de se abrir para o Reino da Graça ou permanecer em uma postura reativa na vida, a pessoa pode se posicionar diante da realidade abrindo-se ao Outro ou isolando-se. A liberdade que a isola é a mesma que a permite vincular-se aos outros, contudo, na medida em que vivencia a Graça e a possibilidade de mediação desta em relação aos outros, a pessoa se dá conta que é responsável não apenas pela forma como usa a sua liberdade em relação a si mesma, mas também em relação aos outros. Diante da possibilidade da salvação, da qual a pessoa participa com a sua liberdade, não apenas o seu destino está em jogo pela maneira como se posiciona no mundo, mas também o destino dos outros. Eles podem ser ajudados pela mediação da pessoa, através da oração, por exemplo.

É singular como isto que isola totalmente o homem e o põe totalmente sobre si mesmo – e isto faz a liberdade – o liga, ao mesmo tempo, indissoluvelmente a todos os outros e funda a uma verdadeira comunidade unida pelo mesmo destino. Ele é responsável pela própria salvação porque essa não é atingível sem a sua colaboração e nenhum outro pode subtraí-lo desta responsabilidade. E ao mesmo tempo, ele é responsável pela salvação de todos os outros e todos os outros pela sua; ele não pode subtrair dos outros a sua responsabilidade e esses não podem subtraí-lo da sua. É assim que cada um carrega sozinho a responsabilidade de si mesmo e dos outros. E, todavia, esta recíproca responsabilidade é, na mais alta medida, formadora de comunidade, mais de todos os vividos comunitários que podem ser, em sentido autêntico, comunitários. Sobre essa se funda a Igreja (Stein, 1930-32/1999aq, p.78).

A comunidade religiosa está fundada sobre uma responsabilidade recíproca diante de um destino comum. O que está em jogo na maneira como cada pessoa vive a sua vida dentro da comunidade religiosa é o seu destino, a sua salvação e

a dos demais membros da comunidade. Ao afirmar que esta atitude é “na mais alta medida formadora de comunidade”, Stein está chamando atenção para um elemento essencial e potente da vida da comunidade religiosa: conceber-se como pessoa vinculada ontologicamente aos outros, enquanto membros de um mesmo organismo, provocando uma interdependência dos atos pessoais na realização do destino pessoal e comunitário. Pela maneira pessoal como cada membro se insere na comunidade religiosa, ocupa seu lugar e caminha solidariamente ao lado dos outros, ajudando-os a estes ocuparem seu próprio lugar, possibilita a realização última da pessoa e de sua comunidade com a qual está vinculada.

As especificidades da comunidade religiosa acima descritas (a) reconhecimento da humanidade como comunidade religiosa potencial, (b) servir a Deus através da vida comunitária, (c) missão da comunidade e da pessoa conferidas por Deus e (d) liberdade e responsabilidade recíproca dos membros diante do destino comum; oferecem alguns elementos para aprofundar a compreensão da estrutura da pessoa e da comunidade.

Na comunidade de tipo religioso, segundo a experiência cristã que geralmente acompanha a descrição das experiências de comunidade realizadas por Stein, ao conceber a humanidade como uma comunidade potencial, seu olhar para o outro na sua diferença vem despertado de uma maneira específica. Voltar-se para o outro ou para outras comunidades não provoca nos membros uma rivalidade e uma intolerância devido à diferença, mas uma abertura que ao acolher o outro, na sua diferença singular e na sua igualdade enquanto homem, permite a comunidade religiosa a fortalecer sua personalidade própria. A pertença da pessoa na comunidade religiosa não é fundada sobre uma utopia da busca de uma segurança sentimentalista e intimista, como alternativa de se proteger da diferença e da angústia suscitada no confronto da diferença de valores, pelo contrário, esta pertença é fundada na diferença e necessita dela para que a personalidade da comunidade seja fortalecida (Stein, 1922/1999ax; Bauman, 2003).

Na comunidade religiosa, o relacionamento interno entre os membros também vem ativado de uma maneira específica a partir da vivência religiosa. O

relacionamento comunitário fundamentado na vivência religiosa, expressa-se na solidariedade, onde cuidar do outro e servir à Deus é apreendido em um único ato, o que potencializa o significado e a pertença no interior da comunidade religiosa.

O acolher sua missão como proposta originada de Deus, provoca um cuidado dos membros da comunidade em não se desviar daquilo que originalmente pode contribuir para a realidade social concreta. No seu processo vital, submetida às trocas com outras comunidades, com a sociedade, ou até mesmo com a entrada ou mudança dos membros, a comunidade busca manter sua fidelidade à sua personalidade, acolhendo as diferenças e integrando-as no seu caminho pessoal. Da mesma forma, as pessoas membros da comunidade, buscam manter um caminho pessoal no interior da vida da comunidade, integrando os elementos disponibilizados pela comunidade e disponibilizando suas características pessoais aos outros.

Tornando-se si mesmas, as pessoas realizam o próprio dever da comunidade tornar-se si mesma, tendo como meta o destino último, vivido em plenitude na vida eterna (Stein, 1932-33/2000, 1933/1999ag, 1934-36/1996).

Capítulo 4

Edith Stein e a Psicologia Social: em busca de um diálogo

4.1. A Fenomenologia e a Psicologia Social

Qual a contribuição da Fenomenologia para a Psicologia Social?

Bauman (1977) discutindo os fundamentos teóricos das ciências sociais, questiona o papel desta disciplina e discute alternativas para que o conhecimento científico não seja apenas uma reprodução do senso comum, uma vez que o sociólogo necessita da legitimação da sociedade sobre aquilo que ele afirma dela. O que é a sociedade e os fenômenos sociais, não podem ser discutidos apenas em termos de uma natureza imutável que está aí para ser apreendida como uma “segunda natureza”, mas requer o reconhecimento de seu caráter histórico e complexo. Neste contexto de discussão, Bauman aponta algumas contribuições específicas de Husserl para a fundamentação epistemológica das ciências sociais: (a) a subjetividade considerada no seu status de validade de formulação de conhecimentos; (b) a noção de subjetividade como intencionalidade geradora de significados, o que contraria a concepção de que a pessoa seria uma tábula rasa, assim como discute o empirismo; (c) a noção de significado como algo objetivo que requer um reconhecimento do sujeito, diferente de conceber o significado como algo que é projetado pelo sujeito no objeto de conhecimento para depois ser fruto de convenções; (d) o reconhecimento de que o sentido está vinculado à subjetividade transcendental, ou seja, reafirmando que este significado que é objetivo pode ser colhido pelo sujeito de qualquer contexto sócio-histórico, uma vez que está fundamentado na presença de uma estrutura humana universal (transcendental). Contudo, apesar de reconhecer as contribuições da fenomenologia de Husserl para as ciências sociais, Bauman questiona a possibilidade de se erguer um sistema sociológico sobre os alicerces

da fenomenologia por achar insuficiente a solução dada por Husserl ao problema da intersubjetividade.

Husserl desenvolveu seu referencial teórico na busca de tornar a fenomenologia, fundamento filosófico das ciências empíricas, uma vez que a análise fenomenológica e a busca de “voltar às coisas mesmas” ofereceriam uma contribuição na delimitação teórico-epistemológica de cada campo de disciplina particular. Adotando a Fenomenologia, muitos discípulos de Husserl e, posteriormente, outros pesquisadores, se dedicaram à aplicação do método fenomenológico junto às ciências empíricas (Stein, 1917/1998, 1922/1999a, 1932-33/2000; van der Leeuw, 1933/1992; Schutz, 1962/1974; P. Berger, 1963/1997, 1969/1985; Berger e Luckmann, 1966/2002; Ales Bello, 1998a, 2004a). Husserl chegou a discutir temas importantes para as ciências sociais, que podem ainda hoje ser considerados como fundamento para uma compreensão e crítica da cultura e dos fenômenos sociais, mas foi Alfred Schutz quem desenvolveu de uma maneira mais ampla as conseqüências da fenomenologia para a sociologia, elaborando uma sociologia fundamentada fenomenologicamente (Wagner, 1979; Schutz, 1962/1974; Mahfoud, 2005a). Peter Berger, discípulo de Schutz, ofereceu contribuições significativas para a psicologia social, sendo algumas de suas obras como *Perspectivas sociológicas: uma visão humanista* (1963/1997) e *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento* (1966/2002), esta última escrita juntamente com T. Luckmann, consideradas como obras clássicas por tratar de temas centrais como a relação indivíduo e sociedade e da relação sujeito e objeto de conhecimento.

Desenvolvendo idéias próprias e objetos de pesquisas particulares a partir da Fenomenologia, Edith Stein oferece também discussões de temas centrais para a psicologia social. A discussão realizada a respeito das vivências individuais e comunitárias, permite a superação da dicotomia sujeito e objeto, bem como o reconhecimento da interdependência constitutiva da pessoa e da sua comunidade. A discussão teórica da psicologia social sobre a relação pessoa e comunidade desconsiderou por muito tempo as categorias de pessoa e de comunidade do debate científico, negligenciando o aspecto inter-constitutivos característicos. A retomada da obra de Stein está recentemente sendo feita de

forma sistemática na filosofia e buscamos aqui inserir suas contribuições e abrir um diálogo junto à psicologia social (Alonso, 1992; Ales Bello, 1998a, 1998b, 1999a, 1999b, 2000a, 2002, 2004a, 2004b; Mahfoud, 2005b).

Na intenção de destacar as contribuições de Edith Stein para a psicologia social, identificamos as principais categorias apreendidas na obra da autora, o que não esgota o horizonte de contribuições da obra steineana para a psicologia social, mas que foi necessário a partir do recorte teórico desta pesquisa. Situamos algumas categorias identificadas na obra Stein dentro das atuais discussões desenvolvidas no corpo teórico da psicologia social, o que inevitavelmente remete à consideração de uma multiplicidade de teorias. Nossa intenção aqui não é realizar uma revisão de como algumas categorias foram discutidas em toda a história da psicologia social, mas identificar o contexto onde as contribuições de Edith Stein podem fomentar uma nova discussão e oferecer novos olhares.

4.2. Pessoa libertada e subjetividade

A descrição da estrutura da pessoa humana é o ponto de chegada de Edith Stein em relação à suas pesquisas sobre o que é o ser humano (Stein, 1917/1998, 1922/1999ax, 1932-33/2000). A metodologia fenomenológica adotada por Stein, possibilitou a explicitação das dimensões dinamicamente integradas que constituem a pessoa, de forma a apresentar-nos aspectos essenciais e comuns a todas as pessoas, mas também apresentando aqueles aspectos que estão vinculados ao contexto histórico-cultural específico de cada um e que exercem uma influência marcante na sua dinâmica de experiência através do processo de formação humana.

O conceito de “pessoa libertada” desenvolvido por Stein (1930-32/1999aq) oferece uma contribuição original junto à discussão de algumas categorias adotadas na psicologia social que estuda o homem em relação à sociedade e à cultura na qual está inserido. Contudo, ressaltamos que esta contribuição nasce da explicitação das especificidades das vivências religiosas propriamente comunitárias articuladas dinamicamente no processo de formação da pessoa.

Esse conceito apresenta uma descrição dos possíveis efeitos que uma vivência religiosa compartilhada em uma comunidade religiosa pode exercer no processo de tornar-se si mesma da pessoa e da comunidade. Portanto, é do contexto da experiência pessoal na comunidade religiosa que buscamos aqui discutir esta primeira contribuição da obra de Stein junto à psicologia social.

A originalidade da discussão sobre a pessoa libertada está na descrição da dinâmica da experiência, onde ao se abandonar a uma experiência compartilhada – mais especificamente, ao núcleo comum apreendido que constitui a base das vivências comunitárias religiosas e que fundamenta a existência da comunidade religiosa mesma – a pessoa faz a experiência de encontrar a si mesma e responder à realidade a partir de critérios pessoais e que são, ao mesmo tempo, compartilhados. A originalidade do que Stein reconhece na dinâmica da experiência humana, só pode ser devidamente apontada se a inserirmos na discussão própria da psicologia social.

Inicialmente, é necessário lembrar que o conceito de pessoa não é uma categoria predominante na discussão da psicologia social (Elias, 1994; Álvaro e Garrido, 2003; Rey, 1997, 2002, 2003). Na história da psicologia científica, a pessoa, enquanto objeto de estudo, foi restringida às categorias de mente, consciência, indivíduo, e até mesmo, de sujeito. Esta última categoria, apesar de apresentar avanços teóricos na direção de considerar o homem em uma perspectiva mais ampla, ao reconhecer dialeticamente sua relacionalidade com o mundo de objetos e o mundo social, foi considerada inicialmente a partir de uma dicotomia em relação ao objeto (Rey, 2003). A categoria de pessoa abarca a complexidade do ser humano, ao reconhecer na sua própria formulação vários elementos que são integrados dinamicamente: abertura à interioridade e à exterioridade, dimensão material e espiritual, determinismos e liberdade na experiência, aspectos essenciais e existenciais, bem como, a inter-relação constitutiva da pessoa e de seu mundo sócio-cultural (Stein, 1932-33/2000).

O início da psicologia científica, no laboratório de Leipzig dirigido por Wundt, priorizava o estudo das funções psíquicas através de uma metodologia experimental (Álvaro e Garrido, 2003). Simultaneamente ao desenvolvimento de

uma psicologia fundamentada nos experimentos, correspondente ao modelo positivista, também Franz Brentano desenvolve uma psicologia filosófica, ou seja, uma busca de se conhecer a verdade sobre o homem, a partir da observação dos dados da experiência (Massimi, 2000). Apesar do próprio Wundt reconhecer a existência de um campo particular da psicologia, denominado por ele como *Volkerpsychologie* e que exigiria outras metodologias de estudo diferentes daquela experimental, os psicólogos sucessores de Wundt mantiveram a orientação experimental nos estudos de fenômenos sociais, o que gerou no início da psicologia social, uma forte ênfase no estudo do indivíduo para se conhecer os fenômenos sociais e relacionais (Rey, 2003). Esta ênfase contribuiu para que a psicologia social, sobretudo no seu contexto de desenvolvimento norte-americano, adotasse o individualismo metodológico como perspectiva teórico-metodológica dominante, encontrado nas obras de Gabriel Tarde, Herbert Spencer, Max Weber, Floyd Allport, entre outros (Álvaro e Garrido, 2003; Estramiana, 1995).

A noção de sujeito ganhou uma maior ênfase na psicologia social, através da assimilação da dialética marxista no interior de seu corpo teórico por autores como L. Vygostski, A. Leontiev, S. Lane, W. Codo, entre outros, recuperando o caráter ativo do homem em relação à sociedade, ao mesmo tempo em que se considerava as determinações sociais na constituição do próprio sujeito (Rey, 1997, 2002, 2003). Contudo, mesmo com a grande repercussão do marxismo na psicologia social e seu impacto no desenvolvimento teórico e metodológico na psicologia social, a ênfase nos fenômenos sociais acabou gerando a morte do sujeito, um abandono desta categoria no plano teórico, implicando grandes impactos éticos e filosóficos no arcabouço teórico da psicologia social. Desta forma, além do sujeito já ter sido expulso uma vez da psicologia para dar espaço a estudos das funções psíquicas e os determinantes ambientais, agora o sujeito torna a ser expulso para dar espaço aos determinismos historicistas, sociais ou lingüísticos (Morin, 1996). “Mas, aqui, apresenta-se o princípio da incerteza, porque nunca sei, exatamente, em que momento sou eu quem fala, se não sou eu falando, se não há algo que fale por mim, mais forte que eu, no momento em que eu creio falar.” (Morin, 1996, p.54). A própria categoria de sujeito passa a ser

discutida marcada por incertezas, ambivalências e, em muitos momentos, por novas reduções teóricas apontadas.

A partir de uma perspectiva hermenêutico-fenomenológica, Paul Ricoeur (1996) retoma a categoria de pessoa no contexto filosófico, apontando algumas limitações presentes nas demais categorias.

... a pessoa é o núcleo de uma “atitude” à qual podem corresponder “categorias” múltiplas e muito diferentes, segundo a concepção que se faça do trabalho de pensamento digno de ser chamado de filosófica (Ricoeur, 1996, p. 159).

Não apenas no campo da filosofia, a categoria da pessoa volta a ser utilizada como mais adequada ao reconhecimento da complexidade constitutiva do homem, mas também na própria psicologia social percebemos atualmente este movimento de resgatar a categoria pessoa como alternativa àquela de indivíduo e de sujeito.

Elias (1994b), discutindo a relação entre o indivíduo e a sociedade e reconhecendo as diferenças como esta relação foi considerada na histórica, examina como a balança eu-nós pendeu para um dos pólos na cultura. Reconhece que o termo pessoa, adotado pelos gregos através da palavra *persona*, expressava uma unidade entre o indivíduo e a sociedade, onde a identidade pessoal estava estritamente vinculada à identidade social, através da participação do cidadão na polis grega. Elias discute que na Idade Média o conceito de pessoa exigiu que fosse incorporado também uma discussão sobre os aspectos individuais do ente, de forma que a singularidade começa a se expressar como constitutiva de cada ser. No desenvolvimento histórico, não apenas a concepção de unidade entre o homem e sociedade sofreu mudanças na balança da identidade individual e social durante as mudanças culturais advindas com o renascimento e o humanismo, mas a própria terminologia utilizada para se referir ao homem precisou ser reformulada, onde a categoria indivíduo passou a fazer parte das discussões para enfatizar o aspecto singular e individual do homem, desconsiderando cada vez mais os aspectos compartilhados da estrutura humana.

Duarte (1986, 2003) também discute a concepção de pessoa e indivíduo no decorrer da filosofia e ciências humanas, destacando como estas representações influenciam o trabalho no contexto de saúde coletiva nas classes populares brasileiras. Como alternativa às perspectivas individualistas e universalistas, a categoria indivíduo/pessoa é proposta por ele como aquela que conseguiria reconhecer a pertença social do homem e, ao mesmo tempo, sua complexidade na experiência da saúde e da doença. Duarte propõe que a partir desta concepção novas categorias de adoecimento, como as “perturbações físico-morais”, podem reconhecer não apenas eventos que adoecem a corporeidade imediata, mas que geram irregularidades e sintomas na vida moral, nos sentimentos e na auto-percepção. Assim, o homem seria ao mesmo tempo indivíduo, tomado na sua natureza biológica, mas também pessoa, considerado como complexo de relações sociais.

Spink e Medrado (1999) adotam a categoria de pessoa, ao lado da história e da linguagem, como categoria central para a compreensão da produção de sentido nas práticas discursivas. Estas autoras identificam que o conceito de indivíduo ou de sujeito não se apresentam mais como adequados às discussões da psicologia social, uma vez que a própria categoria de pessoa carrega na sua significação filosófica a relacionalidade como constitutiva do ser humano. O conceito de pessoa não apenas explicita o fato que o homem é um ser relacional, mas permite também o reconhecimento da capacidade de posicionamento diante dos repertórios discursivos, no sentido de utilizá-los de forma pessoal, reconhecendo os sentidos disponibilizados historicamente, mas também re-significando a realidade.

Lopes (2002) analisa como a concepção de pessoa, restringida em alguns momentos históricos à concepção de indivíduo e sujeito, influenciou o fundamento da discussão da identidade no interior da psicologia social. A possibilidade de retomada do conceito de pessoa, aqui numa perspectiva mais sócio-antropológica a partir das obras de Marcel Mauss e Luis Dumont, serve de critério para o questionamento que ele realiza sobre a pretensão da psicologia social, fragmentada em sua identidade epistemológica, oferecer contribuições

consistentes para a compreensão da identidade, tomada nas suas diferentes dimensões individuais e sociais.

Finalmente, identificamos uma série de trabalhos que vem sendo desenvolvidos no Brasil, na psicologia social, a partir da metodologia fenomenológica, onde a categoria pessoa mostra-se como aquela mais apta para possibilitar a compreensão da dinâmica da experiência humana no que se refere à elaboração de sentido da vivência religiosa e da vivência de pertença em comunidades tradicionais rurais (Drummond, 2002; Araújo e Mahfoud, 2004; Pereira e Mahfoud, 2004a, 2004b; Mahfoud e Martins, 2005; Mahfoud e Padilha, 2005; Miziara, 2005; Pereira e Mahfoud, 2005; Safra, 2001, 2003, 2005; Massimi, 2001).

O conceito de pessoa libertada, apreendido por Stein na dinâmica da experiência humana dentro das especificidades da comunidade religiosa, apresenta-se como uma alternativa às categorias de indivíduo e sujeito já discutidas na psicologia social, mas também oferece contribuições originais ao conceito de pessoa assim como vem sendo discutido atualmente na psicologia social.

A pessoa libertada, assim como discute Stein (1930-32/1999aq), ajuda-nos a reconhecer um caráter universal e ao mesmo tempo singular do ser humano. O conceito de pessoa, tomado na sua característica universal, refere-se a uma estrutura essencial – considerada nas dimensões dinamicamente articuladas da corporeidade, psique e espírito – e nas suas funções também estruturais ligadas a estas. Na história da psicologia social, muitos autores negaram a existência deste aspecto universal por considerá-lo como constitutivo de uma natureza imutável e submetida a posicionamentos éticos tendenciosos, o que implicaria em um posicionamento valorativo e político de afirmar o sujeito universal com determinadas características e identificá-lo como ideal de homem ‘bom’ (Lane e Sawaia, 1995; Lane, 2000b). Entretanto, negar os elementos essenciais e universais do ser humano implica: (a) na perda do critério para avaliar as ações boas ou más (éticas ou antiéticas) onde, abdicando de uma elaboração filosófica rigorosa sobre os aspectos constitutivos da pessoa, corre-se o risco de submeter-se a ideologias que afirme então o que é bom ou não; (b) identificação de aspectos universais com natureza imutável ou manutenção de *status quo*, sendo

que a capacidade de posicionamento pessoal é dada justamente a partir de aspectos essenciais do ser humano; (c) simplificar a pessoa apenas aos seus determinismos sociais, deixando de reconhecer a possibilidade de uma ação de ruptura criativa, onde se pode introduzir algo novo na realidade.

A pessoa libertada, entretanto, não é apenas considerada nos seus aspectos histórico-culturais, mas faz parte da sua definição o reconhecimento de um núcleo pessoal onde ela acolhe as reações provocadas no encontro com o mundo social e se posiciona pessoalmente. Este posicionamento não acontece de forma reativa, instintiva ou moralista, mas acolhendo as indicações vindas *do alto*, apreendidas numa vida comunitária religiosa, a pessoa se posiciona simultaneamente diante da realidade que a provoca e da cultura religiosa apreendida em sua experiência (Stein, 1930-32/1999aq). Portanto, considerar a dinâmica vivida de uma pessoa libertada, implica reconhecer como esta utiliza de forma singular as estruturas universais que ela compartilha com os demais seres humanos, dentro de um contexto cultural específico onde ao mesmo tempo que vive uma pertença a este, reconhece em si a vivência da liberdade e de uma vida autêntica.

Essência e constituição sócio-histórica estão dinamicamente articuladas na vivência da pessoa libertada. A vivência religiosa propriamente comunitária da pessoa libertada oferece o contexto de ser si mesma ao vincular-se a uma tradição cultural concreta. A interação entre pessoa e comunidade, em seus aspectos culturais, além de possibilitar a constituição da comunidade religiosa de pertença – disponibilizando para a comunidade religiosa sua força vital e os elementos singulares da sua personalidade – e além de receber em si influxos comunitários que entram na dinâmica da formação de sua personalidade, preserva o reconhecimento das características essenciais pessoais.

4.3. Personalidade da comunidade e subjetividade social

A comunidade é apreendida por Stein (1922/1999ax) em suas características dinâmicas e essenciais. Definir a comunidade a partir da qualidade de

relacionamentos constituídos pelas pessoas, coloca o acento não em uma comunidade tomada como elemento estático e naturalmente imutável, mas possibilita reconhecer na dinâmica da vida comunitária seu aspecto transformador e sujeito a mudanças. Comunidade não é apreendida como um grupo homogêneo de pessoas, pelo contrário, a diversidade das características dos seus membros é o motor vital, é fonte de energia vital da comunidade e o que possibilita à comunidade fazer um caminho de ser si mesma.

Reconhecer na comunidade a presença de uma personalidade, implica ainda ressaltar o aspecto singular desta e não considerar a comunidade como uma estrutura genérica que influencia genericamente à vida de seus membros. Desta forma, a analogia da comunidade com a estrutura da pessoa humana, permite-nos reconhecer também na vida comunitária a presença de uma particularidade. Uma comunidade religiosa específica, além de compartilhar com as demais comunidades no sentido geral uma *estrutura ôntica* e com outras comunidade também de tipo religioso uma *estrutura comum de especificidades*, ela também possui um aspecto particular e singular que refere-se à maneira como seus membros estão em relacionamento uns com os outros, à maneira como disponibilizam suas energias particulares compartilhando vivências – sejam de sentimentos, de ação, categoriais, religiosas – e construindo uma bagagem cultural comum, inclusive criando obras comuns.

O conceito de comunidade foi retomado na psicologia social a partir da década de 60 do século passado, buscando um conhecimento mais comprometido com a realidade e que também visava suscitar um posicionamento político da comunidade, posicionamento que exigia o reconhecimento de aspectos singulares histórico-sociais ao se trabalhar com uma comunidade empírica (Lane e Codo, 1984; Lane e Sawaia, 1995; Lane, 2000a, 2000b). A intervenção da psicologia social comunitária passou a incluir um questionamento sócio-político que buscou suscitar nas comunidade uma tomada de consciência de sua realidade e de seus problemas com a finalidade de provocar um posicionamento prático em termos de organização política inclusive, diante da sociedade e do poder (Lane e Sawaia, 1995). Recentemente, a necessidade de reconhecimento do caráter singular da comunidade vem sendo abordada e discutida sobre o conceito de subjetividade

social e identidade comunitária, o que reflete um movimento no interior da psicologia social de reconhecer não apenas as dinâmicas determinantes da história e da cultura de contexto específico que envolve a comunidade, mas também de reconhecer uma forma singular de como cada comunidade configura suas características e utiliza destes elementos histórico-culturais na sua dinâmica de desenvolvimento (Rey, 2002, 2003).

O contexto inicial da psicologia comunitária, a subjetividade da comunidade era restringida a uma passividade, a comunidade era vista como um objeto passivo de intervenções, priorizando o território (vizinhança ou bairro) como elemento definidor da constituição de uma comunidade. Falava-se de uma psicologia *na* comunidade para se referir à aplicação de técnicas comuns à disciplina da psicologia, o que implicava em um caráter individualista das intervenções (Campos, 2000; Guareschi, 2000). Gradativamente, a psicologia foi desenvolvendo novas categorias teóricas e metodológicas para se adequar ao objeto comunidade. Somente a partir das décadas de oitenta do século passado, a psicologia social passou a reconhecer o caráter ativo da comunidade, a necessidade de reconhecer não apenas seus aspectos problemáticos e suas necessidades, mas também seus recursos e patrimônios culturais como fonte de posicionamento e de uma ação transformadora em diante daquelas necessidades que seriam identificadas com a participação da comunidade através de processo de investigação participante, e não *a priori* aplicando categorias da perspectiva teórica dominante (Borda, 1983; Thiollent, 1994; Guareschi, 2000).

Montero (2004) realizando uma revisão teórica sobre como o conceito de comunidade foi sendo discutido no interior da psicologia social comunitária, destacou que a valorização do território foi deixando de ser sobrevalorizada como critério de definição e de escolha de intervenções, o que contribuiu para que a comunidade passasse a ser vista como um processo dinâmico de mudanças. Comunidade passou a ser considerada como o lugar onde se dão os processos psicossociais de opressão, de transformação e libertação compartilhados por pessoas que dividem um contexto físico e emocional e que desenvolvem formas de adaptação e resistência. A comunidade passou a ser olhada pela psicologia social comunitária também nos seus aspectos identitários específicos e a

vivências de seus membros que concebiam um sentido de comunidade como fator constitutivo da vida comunitária. A identidade da comunidade, ou seja, o que a define enquanto uma comunidade específica, foi aos poucos abandonando apenas os aspectos denominativos externos para se referir à vivência de seus membros – a vivência do *nós* - como elemento que ofereceria um conhecimento mais preciso do que é a comunidade. O sentido de comunidade identificado na vivência dos membros passou a ser estudado e descrito como fator importante na definição da comunidade. Pertença, inter-relação e cultura comum foram sendo adotados como categorias para se referir a um sentido de comunidade não apenas concebido de forma íntima e subjetivista, mas objetivamente detectado através de vivências compartilhadas que gerariam uma força comum no enfrentamento de sua realidade. Assim, a definição de comunidade pôde ser revista:

Una comunidad es un grupo en constante transformación y evolución (su taño puede variar), que en su interrelación genera un sentido de pertenencia e identidad social, tomando sus integrantes conciencia de sí como grupo, y fortaleciéndose como unidad y potencialidad social (Montero, 2004, p.207).

Adotando uma perspectiva dialética dentro da psicologia, Rey (1997, 2002, 2003) vem oferecendo contribuições originais no interior da psicologia social, resgatando o lugar do sujeito na constituição da sociedade e recuperando o sujeito diante dos fatores determinantes sociais e históricos. O conceito de subjetividade vem sendo discutido por ele, no interior das teorias dialéticas, questionando algumas cisões ainda presentes entre externo e interno que se interagiriam para constituir a subjetividade e a personalidade da pessoa (esta última categoria discutida por ele como *configurações* da pessoa). No enfrentamento da dicotomia sujeito e objeto, e individual e social, Rey apresenta a categoria de subjetividade social para se referir a uma realidade social que é constituída e significada pelas pessoas. Não apenas as pessoas sofrem as influências sociais e culturais de seu contexto histórico determinado, mas também a própria realidade social – e suas instituições sociais – sofrem uma marca particular das pessoas concretas que a constroem.

O conceito de subjetividade social nos permite compreender a dimensão subjetiva dos diferentes processos e instituições sociais, assim como a da

rede complexa do social nos diferentes contextos em que ela se organiza através da história (Rey, 2003, p.78).

A perspectiva dialética adotada por Rey, o possibilita reconhecer que a realidade social constitui um sistema onde tanto o sujeito como sua realidade social se influenciam reciprocamente, assimilando características específicas e concretas um do outro. Tanto o sujeito como a sociedade (sociedade tomada aqui no sentido concreto de grupos ou instituições) configuram-se como subjetividades. A subjetividade social implica produção de sentido compartilhado e constitutivo das realidades sociais, onde, mais do que individualizar o social, oferece a possibilidade de reconhecê-lo como constituído por sujeitos concretos e que ao mesmo tempo têm a sua subjetividade individual perpassada e nutrida pelos elementos culturais de uma sociedade também concreta. A finalidade heurística está presente na formulação do conceito de subjetividade social onde, apesar de afirmar que esta categoria está apenas começando a ser discutida na psicologia social, Rey (2003) já cita pesquisas que começaram a ser feitas adotando esta categoria, o que aponta para uma possibilidade concreta de tratarmos teoricamente os fenômenos sociais dentro de uma unidade com a pessoa, atento a cada elemento constitutivo (individual e social), mas sem perder a unidade interativa e interconstitutiva de cada um deles.

Rey abre uma nova zona de sentido, ao afirmar que a realidade social é subjetiva também. As comunidades podem ser olhadas a partir deste horizonte onde suas particularidades e especificidades são consideradas. Não apenas o contexto histórico, cultural e econômico pode ser identificado como específicos, mas a maneira como cada comunidade age e responde a este contexto, seja internamente, no que se refere às relações entre seus membros, seja externamente, no que se refere às ações comuns adotadas pela comunidade diante de sua realidade concreta que pode envolver outras comunidades, a sociedade ou o Estado.

Neste horizonte de discussão específico sobre o conceito de comunidade, sobre os elementos que nos permitem apreender a identidade da comunidade e a consideração da subjetividade social como constitutiva da vida comunitária, Edith Stein oferece algumas contribuições específicas descrevendo os elementos

estruturais da personalidade da comunidade. A superação da dicotomia sujeito e objeto acontece através do reconhecimento da estrutura das vivências comunitárias. Através das vivências comunitárias, a pessoa vivencia sua pertença à comunidade disponibilizando a esta aspectos singulares, ao mesmo tempo que recebe a possibilidade de visar objetos e significados compartilhados, unificando em sua experiência estes elementos que estão dialeticamente relacionados, formando aspectos singulares da comunidade e sendo formada por esta.

Stein (1922/1999ax) reconhece na personalidade da comunidade, a força vital como uma dinâmica específica que nos ajuda a compreender de forma concreta como é constituída a personalidade da comunidade. Os aspectos passivo e ativo da comunidade não são características opostas à dinâmica da comunidade, mas características complementares. A estrutura ôntica da comunidade implica uma abertura à acolher os elementos dinâmicos disponibilizados pela força vital sensível e espiritual de seus membros, bem como uma abertura a elementos culturais intervenientes em seu processo de formação, advindos de outras comunidades ou da sociedade, seja através das pessoas, seja através das obras culturais disponibilizadas socialmente. A comunidade é essencialmente constituída de posicionamentos, uma vez que aquilo que a constitui é a modalidade como as pessoas se posicionam a partir de seu centro pessoal, gerando posicionamentos espontâneos – através do reconhecimento dos valores com a qual se está em contato na realidade comum – e posicionamentos voluntários comuns – diante das diversas necessidades compartilhadas. Desta forma, a dimensão política da comunidade não é somente uma possibilidade que precisa ser despertada a partir do exterior, mas é constitutiva da vida comunitária que compartilha o reconhecimento recíproco do outro como pessoa, dotado de poder de escolha, cujos posicionamentos são reconhecidos e compartilhados na direção de objetivos comuns (Stein, 1922/1999ax, 1930/1999ah).

O território compartilhado por uma comunidade não é uma condição suficiente para a constituição da comunidade, mas está inserido como fator que pode facilitar, dificultar ou disponibilizar aspectos da realidade que interferem diretamente da vida da comunidade e nas suas vivências comunitárias (Stein, 1922/1999ax). A atenção e a abertura para com a própria realidade dos

relacionamentos entre os membros ou da realidade cultural ou natural circundante, disponibiliza conteúdos para as vivências comunitárias de tipo sensíveis, categoriais, ação comum, entre outras. O tipo de atenção com a própria realidade é dada pela maneira como as pessoas que compõem a comunidade estão abertas umas às outras e compartilham objetos e vivências, sendo o tipo de comunidade identificado a partir do tipo de posicionamento de seus membros, da intensidade ou disponibilidade em que cada um responde forma pessoal à uma realidade compartilhada.

A força vital sensível e espiritual descrita por Stein (1922/1999ax), nos instrumentaliza teoricamente para reconhecer a maneira singular como a comunidade se posiciona diante da sua realidade e como responde aos desafios concretos de seu mundo cultural, inserindo-se também como criadora de cultura. Não apenas Stein identifica que a comunidade pode se constituir de forma subjetiva, mas também de forma pessoal ou impessoal, de acordo com a maneira como julga e se posiciona diante da sua realidade referindo-se ou não ao seu núcleo, ou seja, ao critério pessoal de julgamento que faça referência ao núcleo pessoal de seus membros. Desta forma, Stein acrescenta à noção de subjetividade social, a categoria de personalidade da comunidade e elementos para identificar em que medida a comunidade age de forma autêntica ou não.

As especificidades da comunidade religiosa identificadas por Stein (1922/1999ax, 1930/1999ah, 1930-32/1999aq, 1932-33/2000) possibilitam a apreensão das características dessas não de forma genérica e reduzidas a categorias já estabelecidas – como dominação, ideologia, representações sociais – mas oferece-nos elementos estruturais comuns a outras comunidades religiosas e a possibilidade de identificar como cada comunidade religiosa específica desenvolve e dinamiza os elementos essenciais e estruturais identificados. Quanto aos elementos estruturais da personalidade da comunidade especificamente religiosa, identificamos: (a) reconhecimento da humanidade como comunidade religiosa potencial; (b) servir a Deus através da vida comunitária; (c) missão da comunidade e da pessoa conferidas por Deus; (d) liberdade e responsabilidade recíproca diante do destino comum. Quanto ao caráter singular de cada comunidade religiosa, poderíamos nos perguntar em

relação a cada comunidade: (a) como uma comunidade religiosa específica se coloca diante de outros grupos sociais e religiosos? (b) como uma experiência religiosa específica intervém nos relacionamentos comunitários? (c) como a comunidade responde à realidade concreta permanecendo si mesma e fiel à seu projeto? (d) como se dá no relacionamento recíproco dos membros da comunidade a atenção com a pessoa do outro, no sentido de contribuir para que ela seja autêntica?

A comunidade não possui apenas uma subjetividade social, mas uma personalidade comunitária. A comunidade religiosa apresenta especificidades na sua estrutura, aspectos essenciais que são universalmente compartilhados com outras comunidades, mas que podem e devem ser objeto de um olhar para singularidade com que cada comunidade religiosa, empiricamente considerada, ativa tais funções e dinamiza estes elementos.

4.4. Vivências religiosas comunitárias: contribuições para definição do objeto da Psicologia Social

O conceito de vivência comunitária é discutido por Stein (1922/1999ax) explicitando suas características próprias comparando com as vivências individuais. Nem todas as vivências de indivíduo podem ser consideradas como vivências comunitárias, constitutivas de fenômenos comunitários, nem todas são compartilhadas e contribuem para uma mudança efetiva no campo de experiência do outro com o qual convive numa comunidade. Stein discute de forma precisa como, mesmo na experiência de uma pessoa que participa de uma certa comunidade, aquilo que ela vivencia pode permanecer ao nível individual e não contribuir para a construção e fortalecimento da comunidade (Stein, 1922/1999ax). Compreender a dinâmica vital da comunidade implica olhar para as pessoas e para suas vivências, o que não quer dizer que com isto a comunidade seja reduzida às vivências individuais. Stein discute que existe a possibilidade de identificação, através da análise fenomenológica, de vivências que são propriamente comunitárias e que estariam na base da constituição da

comunidade e poderiam ser objeto de estudo para compreensão da dinâmica e da personalidade própria de uma comunidade. A vivência comunitária é descrita em seus aspectos estruturais, permitindo-nos adotar um critério para apreender os diversos tipos de vivências específicas e comparar as diversidades e especificidades de tipos de comunidades, de forma teórica ou empírica. A vivência comunitária difere da vivência individual quanto (a) ao *sujeito da vivência*; (b) à *estrutura da vivência* – o que significa considerar o conteúdo da vivência supraindividual enquanto egológico ou não-egológico, a maneira de vivenciar este conteúdo e a consciência deste vivenciar na pessoa dos membros; (c) ao tipo de fluxo de vivências da comunidade. Da mesma forma como uma vivência de sentimento, por exemplo, pode ser considerada como uma vivência individual ou comunitária – conforme discutimos no capítulo dois – identificamos que existe a possibilidade de reconhecermos vivências religiosas propriamente comunitárias. Estas vivências religiosas comunitárias estariam na base da vida de uma comunidade religiosa e, embora haja outros tipos diferentes de vivências comunitárias no fluxo de vivências de uma comunidade religiosa, seriam estas (as vivências religiosas comunitárias) que nos permitiria apreender as especificidades da comunidade religiosa.

Quais categorias estão sendo desenvolvidas na psicologia social que instrumentalizaria as pesquisas de comunidades religiosas? Quais seriam as contribuições de Stein para a psicologia social quando esta toma como objeto de estudo as comunidades propriamente religiosas?

Considerando a história da psicologia social, seja no seu contexto de origem mais vinculado aos departamentos de psicologia ou sociologia, podemos identificar que a construção teórica e epistemológica do objeto da psicologia social sofreu várias mudanças, adotando diferentes paradigmas no decorrer de seu desenvolvimento (Álvaro e Garrido, 2003). A cada etapa de desenvolvimento teórico, foram surgindo categorias conceituais que eram adotadas como referência para se conhecer os fenômenos psicossociais. Estas categorias expressam uma noção antropológica e epistemológica assumidas por cada abordagem ou autor que as desenvolveram e reproduzem ora uma ênfase na experiência individual, ora uma ênfase nas estruturas sociais, e ora tentativas superar as dicotomias introduzidas

teoricamente. As categorias são formuladas na tentativa de dar conta da dinâmica da vida social, embora algumas vezes pudessem desconsiderar seja o sujeito, seja os determinantes sócio-históricos. Desta forma, as categorias denominadas atos sociais, atitude, consciência, cultura, grupo, identidade, interação social, papéis sociais, representações sociais, discurso, *self*, entre muitas outras, foram adotadas como critério de compreensão da realidade social. O problema aqui não se trata da adoção de categorias, o que seria inclusive contraditório com esta discussão, mas a cristalização dos fenômenos nas categorias representativas que deles temos. A realidade social, tomada aqui nos seus fenômenos psicossociais, corre o risco de ser *nada mais que* um discurso, uma ideologia, um processo contínuo (às vezes considerado de forma relativa e arbitrária) de mudanças.

O desenvolvimento da psicologia social no Brasil expressa tendências teóricas e metodológicas comuns ao desenvolvimento desta disciplina em outros países da América Latina. As categorias teóricas e as propostas metodológicas advindas da psicologia social norte-americana, aos poucos vão cedendo espaço às influências teóricas e metodológicas européias, até a adoção de referenciais próprios da América Latina e de propostas originalmente nacionais. Na psicologia social brasileira, podemos perceber a utilização de algumas categorias mais centrais e adotadas como referências, embora existam outras categorias sendo desenvolvidas e discutidas por pesquisadores, podemos identificar como principais categorias: ideologia, representações sociais, linguagem, identidade, subjetividade, gênero (Jacques, 1998).

As categorias citadas, a nível global do desenvolvimento teórico da psicologia social ou a nível nacional, servem como instrumentos teóricos e fundamentos teórico-metodológicos para apreensão da realidade social e de seus fenômenos psicossociais. Contudo, vale ressaltar que cada categoria possui, implícita ou explicitamente, uma concepção antropológica e valorativa do que vale a pena ser estudado e as diretrizes de uma intervenção profissional. Cada categoria, vinculada a cada teoria subjacente, possui uma contribuição para olhar os fenômenos sociais a partir de um recorte teórico-epistemológico. Contudo, a psicologia social tem debatido se seria adequado utilizar qualquer categoria teórica com a finalidade de compreender o objeto (Álvaro e Garrido, 2003). A

discussão entre as metodologias quantitativas e qualitativas realizadas no interior da psicologia social, busca levantar estas questões e, embora atualmente haja uma tendência de se fechar apenas em uma das linhas metodológicas, corre-se o risco de uma relativização metodológica, no sentido de aplicar arbitrariamente qualquer método diante de qualquer problema a ser investigado (Stein, 1932-33/2000, 1936/1999aj; Demo, 1980; Estramiana, 1995; Minayo, 1999; Álvaro e Garrido, 2003; Ales Bello, 2004a). O objeto deve se adequar ao método ou o método deve ser questionado a partir das exigências estruturais que o objeto apresenta? A metodologia deve responder às exigências e limites que o próprio objeto oferece na situação de encontro e no levantamento dos problemas de pesquisa, de forma que a teoria seja uma representação da realidade a partir de um olhar sócio-cultural do cientista (expresso no seu recorte teórico), mas afirmando aspectos essenciais dos fenômenos (van der Leeuw, 1933/1992; Ales Bello, 1998a, 2004a, Amatuzzi, 1996).

A comunidade religiosa pode ser estudada a partir das categorias de ideologia, representações sociais, linguagem, discurso e tantas outras mais. Contudo, seria desprezar o objeto e desconsiderar alguns fenômenos essenciais dele, reduzirmos os fenômenos psicossociais identificados na comunidade religiosa como *apenas* ideológicos, dominadores, alienantes, ou, pelo contrário, considerar o fato de serem comunitários como sinônimo de libertadores, conscientizadores, democráticos, etc. Que tipo de relação se constitui na comunidade religiosa e como a experiência e os fenômenos comunitários são integrados ou não na vida das pessoas-membros, só podem ser conhecidos a partir de uma análise que se abra para acolher a dinâmica de relação entre os membros, nos seus aspectos cognitivos (categoriais), afetivos (sentimentos ou tomada de posição espontânea), ativos (ação) e propriamente religiosos (Stein, 1922/1999ax). A categoria de vivência religiosa propriamente comunitária oferece à pesquisa em psicologia social a possibilidade de identificar as diferentes formas de compartilhar as vivências religiosas dentro da comunidade religiosa. Reconhecer a elaboração da vivência nos membros da comunidade religiosa, possibilita a identificação de quais vivências são realmente fundamento da vida comunitária, o grau de integração das pessoas na comunidade, as formas como que cada pessoa lida

com a tensão entre as propostas comunitárias e suas concepções pessoais, entre muitos outros problemas que podem ser investigados e compreendidos na comunidade religiosa (Stein, 1922/1999ax, 1932-33/1999, 1930/1999).

A adoção da categoria de vivência religiosa comunitária não significa assumir um pré-determinismo de categorias, o que nos faria repetir os enganos do positivismo e da tradição racionalista, mas significa instrumentalizar-nos teoricamente para reconhecer o objeto da forma como nos é apresentado, na sua dinâmica própria e naquilo que pode ser considerado como categoria psicossocial que remete ao mesmo tempo à pessoa e à sua relação com os outros no contexto da comunidade religiosa. Trata-se de uma contribuição epistemológica que gera impacto tanto para a formulação de teorias, quanto para o desenvolvimento de metodologias específicas, ou de desdobramentos das metodologias já existentes, que considerem aquilo que há de específico na comunidade propriamente religiosa.

Capítulo 5: Conclusão

A relação pessoa e comunidade é discutida pela psicologia social a partir de três perspectivas: (a) a do *individualismo*: que considera a comunidade como um agrupamento de indivíduos que constroem sua realidade social a partir de atos voluntários e metas individuais, sendo a comunidade considerada como produto de uma construção de individualidades que compartilham um mesmo contexto social; (b) perspectiva do *sociologismo*: que considera a comunidade como fator determinante dos comportamentos individuais e da constituição da personalidade, onde o indivíduo é considerado como produto de forças externas sociais que nele agem e o constituem; (c) a perspectiva do *interacionismo*: considera que pessoa e comunidade constituem uma única realidade interdependente, onde a pessoa ao mesmo tempo que vem a ser constituída pelos relacionamentos vivenciados na comunidade, constitui a própria a comunidade, num processo dialético de interação simbólica. A especificidade da comunidade religiosa, bem como o tipo de relação vivenciada entre a pessoa e a comunidade, é apreendida na psicologia social a partir do olhar destas perspectivas citadas. Contudo, cada perspectiva citada implica conseqüências quanto à compreensão do aspecto ativo e passivo, da pessoa e da comunidade, bem como, na compreensão das especificidades desta relação na comunidade do tipo religioso. Não apenas a pessoa e a comunidade podem ser simplificadas em seus aspectos essenciais, dependendo da perspectiva adotada, mas também a especificidade das experiências religiosas vivenciadas nestas comunidades, podem ser restringida a elementos individualistas ou estruturalistas, perdendo o significado vivenciado pelas pessoas de estarem diante de um Outro.

Inserida na perspectiva interacionista, adotando a metodologia fenomenológica aprendida com seu mestre Husserl, Edith Stein dedica-se à elaboração dos fundamentos filosóficos que são disponibilizados à antropologia filosófica,

psicologia e pedagogia. Buscando apreender os elementos estruturais da pessoa humana e da comunidade, as vivências são consideradas como ponto de partida das análises e, após uma rigorosa descrição, os aspectos essenciais são explicitados oferecendo aspectos necessários para a compreensão do que é a pessoa e do que é a comunidade.

Os diferentes gêneros de vivências analisadas por Stein, retomando o trabalho teórico já desenvolvido por Husserl, remetem à consideração de três diferentes tipos de dimensões presentes na pessoa humana, relacionadas estrutural e dinamicamente entre si: (a) *corporeidade*: dimensão material da pessoa, vivenciada como um corpo próprio; através dele identificamos uma interioridade que anima e se expressa através de atos motores, bem como, a possibilidade de acolher os dados sensíveis da realidade; (b) *psique*: dimensão vinculada à corporeidade e ao espírito, possibilita acolher em si os dados sensíveis apreendidos pelas vivências e gerar, através das reações afetivas, um posicionamento espontâneo a partir dos significados apreendidos, como também acolher motivos e propósitos originados voluntariamente, mobilizando uma tensão própria da energia vital; (c) *espírito*: dimensão humana que dinamiza a abertura da pessoa em direção às coisas, aos outros e a si mesma, possibilitando o uso da razão para elaboração dos significados apreendidos nos objetos e permitindo um posicionamento voluntário e a realização de ações livres.

Considerar a estrutura da pessoa a partir das dimensões da corporeidade, psique e espírito, não significa que estas sejam apreendidas como algo seccionado na pessoa. Colhemos a pessoa em sua unidade e isto caracteriza algo de essencial desta. A unidade da pessoa pode ser identificada através da forma com que a força vital condiciona as vivências nas diferentes dimensões, prescrevendo possibilidades de cada vivência específica, mas também pode ser apreendida a partir do caráter ou da personalidade que se expressa em sua especificidade nos diferentes tipos de vivências, nas suas diferentes dimensões. A pessoa é considerada também na sua dualidade de ser homem e ser mulher. Enquanto pessoa, homem e mulher compartilham traços estruturais do ser humano, mas possuem cada um uma maneira específica de expressar a si mesmo e de se colocar em relacionamento com os outros, com o mundo natural e o mundo

cultural. Nesta especificidade, homem e mulher deixam sua marca própria na construção da realidade e de si mesmos.

O que caracteriza a comunidade em seu aspecto essencial não é uma estrutura rígida, mas uma dinâmica específica de relacionamento identificada pela maneira como as pessoas se posicionam reciprocamente reconhecendo-se enquanto sujeitos. A comunidade é considerada como uma estrutura orgânica onde seus membros vivem uma interdependência e são afetados pela tomada de posição que cada pessoa adota na comunidade através dos 'atos sociais', nela existe um reconhecimento mútuo e uma abertura recíproca. As pessoas vivem uma totalidade, uma vida comum e alimentando-se de motivos comuns, podem também se posicionar comunitariamente agindo e criando uma cultura compartilhada. O ato de solidariedade, uma atitude de abertura diante do outro, no sentido de acolher seu posicionamento pessoal, é considerado como fundamental para a comunidade, por solicitar uma responsabilidade comum. Apesar da comunidade apresentar características específicas que a diferenciam de outros tipos de vida associada como a sociedade e a massa, geralmente identificamos formas mistas de vida associada que podem ser consideradas simultaneamente como comunidade e sociedade (como uma classe escolar, por exemplo).

A comunidade pode ser pensada como analogia a uma personalidade individual, onde identificamos a presença de uma força vital – sensível e espiritual – e a definição de um caráter próprio da comunidade. A força vital da comunidade pode ser apreendida através da maneira como as pessoas vivenciam seu mundo-da-vida e os valores que são disponibilizados neles, constituindo núcleo comum das vivências dos seus membros, mas também pode ser identificada nas expressões culturais da comunidade. A personalidade da comunidade pode ser apreendida através da maneira como seus membros se posicionam – espontânea ou voluntariamente – diante da realidade comum, da maneira como disponibilizam sua força vital individual para a comunidade e acolhem em si os influxos desta, podendo responder à realidade e aos outros membros a partir de seu "centro vital" ou apenas reagir a partir de vivências superficiais que não tocam o centro da pessoa.

A formação da pessoa acontece em um contexto de relacionamentos onde, por um lado, desenvolve-se a partir de um princípio interno que a forma e, por outro lado, acolhe em si os objetos culturais e valores que compartilha com os demais; posicionando-se ainda diante de sua comunidade, pode inserir mudanças em seu próprio ambiente formador. A comunidade, por sua vez, é formada pelo tipo específico de relacionamento entre seus membros, disponibilizando uma bagagem cultural que passa a ser compartilhada, ao mesmo tempo em que é aberta a acolher as mudanças referentes à energia vital (sensível ou espiritual) dos seus membros. Pessoa e comunidade estão unidas ontologicamente. A pessoa só pode desenvolver-se enquanto tal, e desenvolver sua personalidade individual em um contexto de relacionamentos propriamente comunitários e, simultaneamente, a comunidade só existe a partir de relacionamentos onde a pessoa se posiciona a partir de seu centro, disponibilizando suas vivências e sua força vital, sendo essencial este processo para a constituição e fortalecimento da comunidade mesma.

Nem as todas vivências individuais contribuem para constituição de vivências comunitárias e da própria comunidade. As vivências propriamente comunitárias mostram-se estruturalmente diferentes da vivência individual quanto (a) ao sujeito da vivência; (b) a estrutura da vivência; e (c) ao fluxo de vivências. As vivências comunitárias podem ser de vários tipos, conforme a especificidade do objeto e das dimensões que são ativadas nos sujeitos da vivência, contudo, em todos os tipos o reconhecimento do outro como sujeito, possibilitando a vivência de um 'nós', é essencial para configuração da relação como relação propriamente comunitária.

O processo de tornar-se si mesma da pessoa implica que esta acolha e desenvolva suas aptidões e potencialidades pessoais, o que somente pode acontecer quando despertados em relacionamentos comunitários que provoquem a expressão de algumas potencialidades que sozinhas não podem ser ativadas pela pessoa. Ao mesmo tempo, a comunidade somente pode tornar-se si mesma, desenvolver um caráter específico, através da maneira como seus membros respondam à realidade e aos outros a partir de seu centro. No desenvolvimento deste processo de tornarem-se si mesmas, tanto a pessoa quanto a comunidade

atravessam momentos de tensão. Além da possibilidade da pessoa se excluir de uma comunidade por não ter suas necessidades individuais respondidas, ou da comunidade excluir seus membros ou acolher as diferenças negando seu caminho próprio, a pessoa e a comunidade podem iniciar um processo de educação social. Neste processo, tanto a pessoa vem ajudada a disponibilizar suas características pessoais à comunidade e acolher de forma ativa os conteúdos propostos pela comunidade – integrando-os em sua experiência pessoal –, quanto a comunidade também pode acolher as singularidades de seus membros integrando-as em si, acolhendo a maneira pessoal como cada membro vivencia os conteúdos e valores comuns, pode ter fortalecida tanto sua força vital comunitária como o alargamento de seu horizonte cultural, sua bagagem comum de vivências que podem ser disponibilizadas para outros membros.

A apreensão das especificidades da comunidade religiosa oferece elementos para aprofundar a compreensão da estrutura da pessoa e da comunidade no sentido geral. Edith Stein identificou três tipos de vivências religiosas: o senso religioso ou conhecimento natural de Deus, a fé e a experiência mística. A maneira como a estrutura da pessoa é ativada nestas vivências, possibilita a compreensão de dinâmicas essenciais no processo de formação da pessoa. A presença do senso religioso permite à pessoa manter-se numa atitude de atenção com a realidade, acolhendo todos os acontecimentos e buscando neles um sentido unificador para toda a realidade, para todos acontecimentos. A vivência da fé provoca na pessoa uma atitude de abertura à realidade, uma postura de abertura intelectual onde a pessoa não se fecha em si mesma – numa atitude de afirmação cega das concepções individuais – mas busca utilizar a razão na direção de uma abertura à realidade, acolhendo da experiência os dados a serem elaborados ou confrontando os dados propostos culturalmente com a experiência. Através da experiência mística, a pessoa faz experiência de uma espacialidade interior, de uma dimensão mais central e uma mais periférica, sendo que o centro da pessoa pode ser ativado a partir do encontro com um Outro. Estas vivências individuais, geralmente constituem-se como vivências comunitárias na medida que, ou podem acontecer devido à uma mediação de algum membro da comunidade religiosa (através de testemunho, formação religiosa ou dos efeitos da graça a partir de

uma oração de intersessão por quem faz a experiência), ou podem gerar um processo de comunicação destas experiências às outras pessoas da comunidade, disponibilizando a partir de uma vivência individual, um núcleo comum de sentido que passa a ser visado pelas outras pessoas da comunidade. A dinâmica com que são despertadas os potenciais da pessoa a partir da vivência e participação em uma comunidade religiosa, mostra-se tão específica, que Stein a identifica como pessoa libertada. A pessoa libertada é a que vive a partir de seu centro, neste colhe tanto às impressões que recebe mundo externo, como também aquelas que recebe da graça, isto é, acolhe do Outro em si critérios e possibilidades de posicionamento que poderiam não estar presentes apenas a partir de uma dinâmica vinculada à natureza. A pessoa libertada vivenciando a Graça, vivencia plenamente a si mesma e a partir do seu centro, vivencia seu mundo-da-vida de uma maneira pessoal.

Identificamos na obra de Edith Stein também uma descrição de aspectos estruturais comuns presentes na personalidade da comunidade religiosa. Estas especificidades identificadas na comunidade religiosa oferecem elementos específicos para aprofundar a compreensão da estrutura ôntica da comunidade, no sentido geral. Trata-se de seguir o percurso de Stein e acolher da dinâmica vital das comunidades religiosas elementos que permitem uma maior compreensão da estrutura da comunidade mesma. Ao reconhecer a humanidade como comunidade religiosa potencial, a comunidade religiosa apreende – no reconhecimento do fato de que todas as pessoas são constituídas pela mesma estrutura – a possibilidade de abertura para o outro, de aceitação e integração das diferenças, não só dos membros que já constituem a comunidade religiosa, mas daquelas pessoas que não estão em uma convivência direta. A característica de servir a Deus através da vida comunitária possibilita reconhecer como o núcleo comum cultural, exerce uma influência específica na vida ética da comunidade, na tensão como a comunidade vivencia seus relacionamentos e se posiciona diante da sua realidade comum. Neste processo podemos identificar a comunidade assume um duplo cuidado: por um lado, busca acolher as pessoas com suas singularidades, integrando as contribuições pessoais de maneira orgânica; por outro lado, busca rever seu posicionamento diante de novos membros, de forma

que mantendo sua abertura e o olhar para seu centro, mantém-se atenta às especificidades de sua personalidade (ou da missão recebida). A liberdade e responsabilidade recíproca diante do destino comum, vivenciadas pelas pessoas membros da comunidade religiosa, possibilitam uma consciência do fato de que cada pessoa vivencia na comunidade uma responsabilidade não apenas em relação a si mesma e àquilo que pode tornar-se, mas também uma responsabilidade diante do outro, naquilo que pode ajudá-lo (ou dificultá-lo) em seu processo de ser si mesmo, no caminho rumo ao seu destino pessoal. Na comunidade se vivencia uma responsabilidade sobre si mesmo e uma co-responsabilidade diante do destino do outro, isto significa uma experiência de uma dependência ontológica onde aquilo que somos e aquilo que podemos vir a ser é construído no interior de um relacionamento propriamente comunitário.

As especificidades da comunidade religiosa, bem como aquilo que a partir dela se abre à nossa compreensão, no que se refere à estrutura da pessoa e da comunidade no sentido geral, pode ser disponibilizada para a psicologia social, gerando novos estudos e novos horizontes de diálogo. Identificamos três horizontes de diálogos, onde as contribuições de Edith Stein podem se inserir fecundando novos estudos:

A pessoa libertada e subjetividade: O conceito de “pessoa libertada” discutido por Stein oferece uma contribuição original junto à discussão de algumas categorias adotadas na Psicologia Social que estuda o homem em relação à sociedade e à cultura na qual está inserido. Não apenas possibilita uma nova discussão diante das categorias de indivíduo, sujeito, subjetividade, *self*, mas também diante da atual perspectiva que retoma a pessoa como categoria que melhor expressa a complexidade do ser humano, incluindo novos elementos no reconhecimento da estrutura pessoal. A categoria de pessoa libertada permite-nos reconhecer simultaneamente um núcleo pessoal, um princípio ativo que forma a pessoa a partir de dentro, mas também os elementos histórico-culturais que agem no processo de formação da pessoa e de sua interioridade.

Personalidade da comunidade e subjetividade social: Reconhecer na comunidade a presença de uma personalidade implica ressaltar o aspecto singular da

comunidade e não considerá-la como uma estrutura genérica que influencia arbitrariamente a vida de seus membros. Na tradição da psicologia social comunitária, a comunidade vem sendo cada vez mais considerada em suas especificidades sócio-históricas e culturais. Rey (2003) atualmente propõe o conceito de subjetividade social para se referir à realidade social como uma realidade subjetivada, construída num contexto concreto e por pessoas situadas historicamente. Stein explicita aspectos concretos ao discutir a personalidade da comunidade e a maneira como a podemos apreender esta personalidade. À semelhança da pessoa humana, a personalidade da comunidade pode ser apreendida não apenas como resultado de forças históricas e culturais externas a ela, mas reconhecida a partir do tipo de posicionamento que os membros adotam no encontro com a realidade compartilhada.

Vivência religiosa comunitária como objeto de estudo da psicologia social: Ao identificarmos a vivência religiosa comunitária como um tipo específico de vivência, podemos acolher de Stein uma nova categoria que pode ser objeto de estudo de pesquisas empíricas da psicologia social, quando se voltar para comunidades específicas de tipo religioso. Aplicar categorias teóricas de maneira indiscriminada, elaboradas a partir de referenciais teóricos estranhos à realidade do objeto, pode acabar desconsiderando as especificidades dos objetos de estudo, bem como, reduzi-los às categorias teóricas que possuímos. Neste sentido, acolher a vivência religiosa comunitária como categoria no interior da psicologia social trata-se de acolher uma contribuição epistemológica que gera impacto tanto para a formulação de teorias, quanto para o desenvolvimento de metodologias específicas, ou de desdobramentos das metodologias já existentes, que considerem aquilo que há de específico na comunidade propriamente religiosa.

Referências Bibliográficas

- Ales Bello, A. (1998a). *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. (A. Angonese, Trad.). Bauru: Edusc. (Original publicado em 1997)
- Ales Bello, A. (1998b). *Edith Stein: la passione per la verità*. Padova: Edizioni Messaggero Padova.
- Ales Bello, A. (1999a). Introdução. Em E. Stein. *Il castello dell'anima*. Edizione O.C.D., Trad.). (pp. 17-33). Milão: Mimep-Docete; Padri Camelitani. (Original publicado em 1936)
- Ales Bello, A. (1999b). Introdução. Em E. Stein. *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*. (A. M. Pezzella, Trad.). (pp. 7-52). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1929)
- Ales Bello, A. (2000a). *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino*. (A. Angonese, Trad.). Bauru: Edusc. (Original publicado em 1992)
- Ales Bello, A. (2000b). Presentazione. Em E. Stein. *La struttura della persona umana*. (M. D'Ambra, Trad.). (pp.5-25). Roma: Città Nuova.
- Ales Bello, A. (2001). A formação da pessoa: reflexões do ponto de vista antropológico. Em M. A. V. Bicudo & R. C. B. Belluzzo (Orgs.). *Formação humana e educação* (pp. 21-39). Bauru: Edusc.
- Ales Bello, A. (2002) Teologia negativa, mística, hilética fenomenológica: a propósito de Edith Stein. *Memorandum*, 3, 98-111. Retirado em 15/10/05, do World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos03/alesbello01.htm>.
- Ales Bello, A. (2004a). *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*. (M. Mahfoud & M. Massimi, Org. e Trad.). Bauru: EDUSC.
- Ales Bello, A. (2004b). *Sul femminile: scritti di antropologia e religione*. (M. D'Ambra, Org.). Troina: Città Aperta Edizioni.
- Ales Bello, A. (2005). Estrutura da pessoa e experiência religiosa em Edith Stein. Conferência proferida em 12/09/2005, em Belo Horizonte, Departamento

- de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Mimeografado.
- Alonso, A. V. (1992). Edith Stein fenomenóloga. Em M. M. Kuri (Org.). *Homenaje a Edith Stein*. (pp. 73-84). México: Universidad Iberoamericana.
- Álvaro, J. L. & Garrido, A. (2003). *Psicología social: perspectivas psicológicas y sociológicas*. Madrid: MacGraw Hill.
- Amatuzzi, M. M. (1996). Apontamentos acerca da pesquisa fenomenológica. *Estudos de Psicologia*, 13 (1), 5-10.
- Amatuzzi, M. M. (1997). A experiência religiosa: uma pesquisa em andamento. Em *Psicologia e senso religioso. Anais de Seminário*. (pp.29-42). Ribeirão Preto: Salus.
- American Psychological Association (2001). *Manual de publicação da American Psychological Association*. 4ª ed. (D. Bueno, Trad.). Porto Alegre: Artemed.
- Araújo, R. A. & Mahfoud, M. (2004). A devoção a Nossa Senhora de Nazareth a partir da elaboração da experiência ontológica de moradores de uma comunidade tradicional. *Memorandum*, 6, 25-64. Retirado em 14/01/05, do World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos01/aramahfoud01.htm>
- Bauman, Z. (1977). *Por uma sociologia crítica: um ensaio sobre senso comum e emancipação*. (A. A. Cirurgião, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Bauman, Z. (2003). *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. (P. Dentzein, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Berger, P. & Luckmann, T. (2002). *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 22ª ed. (F. S. Fernandes, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1966)
- Berger, P. (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. (J. C. Barcellos, Trad.). São Paulo: Edições Paulinas. (Original publicado em 1969)
- Berger, P. (1997). *Perspectivas sociológicas: uma visão humanista*. 17ª ed. (D. M Garschagem, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1963)
- Berger, P.; Berger, B. & Kellner, H. (1979). *Un mundo sin hogar: modernización y conciencia*. (J. Garcia-Abril, Trad.). Santander: Sal Terrae. (Original publicado em 1973)

- Borda, O. F. (1983). Aspectos teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular. Em C. R. Brandão. (Org.). *Pesquisa participante*. 3ª ed. (H. F. Costa, Trad.). (pp. 42-62). São Paulo: Brasiliense.
- Buber, M. (1982). Diálogo. Em M. Buber. *Do diálogo e do dialógico*. (M. E. S. Queiroz e R. Weinberg, Org. e Trad.). (pp.33-75). São Paulo: Editora Perspectiva. (Original publicado em 1930)
- Buber, M. (1987). Educação para a comunidade. Em M. Buber. *Sobre comunidade*. (M. Dascal e O. Zimmermann, Orgs.; N. A. von Zuben, Trad.). (pp.81-101). São Paulo: Editora Perspectiva. (Original publicado em 1929)
- Buber, M. (2004). *Eu e Tu*. (N. A. von Zuben, Trad.). São Paulo: Centauro. (Original publicado em 1923)
- Campos, R. H. F. (2000). Introdução: a psicologia social comunitária. Em R. H. F. Campos. (Org.). *Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia*. 2ª ed. (pp. 9-15). Petrópolis: Vozes.
- Castiñeira, A. (1997). *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes.
- Dartigues, A. (2003). *O que é a fenomenologia?* 7ª ed. (M. J. J. G. de Almeida, Trad.). São Paulo: Centauro. (Original publicado em 1972)
- Demo, P. (1980). *Metodologia científica em ciências sociais*. São Paulo: Atlas.
- Drummond, D. M (2002). *Liberdade e realização da pessoa numa comunidade tradicional: um estudo fenomenológico*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, MG.
- Duarte, L. F. D. (1986). *Da vida nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; CNPq.
- Duarte, L. F. D. (2003). Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. *Ciência e Saúde Coletiva*, 8 (1), 173-183.
- Eliade, M. (1999). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. (R. Fernandes, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1957)

- Elias, N. (1994a). *A sociedade dos indivíduos*. (M. Schoröter, Org; V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Original publicado em 1939)
- Elias, N. (1994b). Mudança na balança nós-eu. Em N. Elias. *A sociedade dos indivíduos*. (M. Schröter, Org.; V. Ribeiro, Trad.). (pp.127-193). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Estramiana, J. L. A. (1995). *Psicologia social: perspectivas teóricas y metodológicas*. Madrid: Siglo XXI.
- Fernandes, F. (Org.). (1973). *Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. São Paulo: Editora Nacional; Editora da USP.
- Ferrari, A. T. (1974). *Metodologia da ciência*. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro: Kennedy Editora.
- Ferreira, F. P. (1968). *Teoria social da comunidade*. São Paulo: Ed. Herder.
- Fizzotti, E. (1996). *Verso una psicologia della religione. Volume 1: Problemi e protagonisti*. Torino: Editrice Elle Di Ci.
- Frankl, V. E. (1989). *Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos antropológicos da logoterapia e análise existencial*. (A. M. de Castro, Trad.). São Paulo: Quadrante. (Original publicado em 1946)
- Frankl, V. E. (1990). Do sentido e do valor da vida. Em V. E. Frankl. *A questão do sentido em psicoterapia*. (J. Mitre, Trad). (pp. 61-109). Campinas: Papyrus. (Original publicado em 1946)
- Frankl, V. E. (1991). *Psicoterapia para todos: uma psicoterapia coletiva para contrapor-se à neurose coletiva*. (A. E. Allgayer, Trad.). 2ª ed. (pp. 44-48). São Leopoldo: Ed. Sinodal; Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1971)
- Frankl, V. E. (1993). *A presença ignorada de Deus*. 3ª ed. rev. (W. O. Schlupp e H. H. Reinhold, Trad.). São Leopoldo: Ed. Sinodal; Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1948)
- Freitas, M. F. Q. (2000). Psicologia na comunidade, psicologia da comunidade e psicologia (social) comunitária: práticas da psicologia em comunidade nas décadas de 60 a 90, no Brasil. Em R. H. F. Campos. (Org.). *Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia*. 2ª ed. (pp. 54-80). Petrópolis: Vozes.

- Furtado, O. (2002). As dimensões subjetivas da realidade: uma discussão sobre a dicotomia entre a subjetividade e a objetividade no campo social. Em O. Furtado & F. L. G. Rey (Orgs.). *Por uma epistemologia da subjetividade: um debate entre a teoria sócio-histórica e a teoria das representações sociais*. (pp. 91-105). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Ghigi, N. (2003). A hilética na fenomenologia: a propósito de alguns escritos de Angela Ales Bello. *Memorandum*, 4, 48-60. Retirado em 02/01/2006, do World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos04/ghigi01.htm>
- Giussani, L. (2000). *O senso religioso*. (P. A. E. de Oliveira, Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Gomes, A. M. A. (1999). Psicologia comunitária: uma abordagem conceitual. *Psicologia: Teoria e Prática*, 1 (2), 71-79.
- Grygiel, S. (2000). L'uscita dalla caverna e la salita al monte Moria: saggio su cultura e civiltà. *Il nuovo Areopago*, 19 (2-3) (nuova serie), 25-61.
- Guareschi, P. A. (2000). Relações comunitárias – relações de dominação. Em R. H. F. Campos. (Org.). *Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia*. 2ª ed. (pp. 81-99). Petrópolis: Vozes.
- Husserl, E. (1992). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Livro I. (J. Gaos, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Original publicado em 1913)
- Husserl, E. (1996). *A crise da humanidade européia e a filosofia*. (U. Zilles, Intr. E Trad.). Porto Alegre: EDIPUCRS. (Texto original de 1935; publicação original de 1976)
- Husserl, E. (2002). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: per un sapere umanistico*. (E. Filippini, Trad.). Milano: Net. (Original de 1936; publicação original de 1938)
- Jacques, M. G. C. (Org.) (1998). *Psicologia social contemporânea: livro-texto*. Petrópolis: Vozes.
- Kuri, M. M. (1992). Introducción. Em M. M. Kuri (Org.). *Homenaje a Edith Stein*. (pp. 11-18). México: Universidad Iberoamericana.
- Lane, S. T. M. & Codo, W. (1984). (Orgs.). *Psicología social: o homem em movimento*. São Paulo: Brasiliense.

- Lane, S. T. M. & Sawaia, B. B. (1995). La psicologia social comunitaria en Brasil. Em E. Wiesenfeld & E. Sánchez. (Orgs.). *Psicologia social comunitaria: contribuciones latinoamericanas*. (pp. 69-115). Caracas: Fondo Editorial Tropykos.
- Lane, S. T. M. (2000a). Histórico e fundamentos da psicologia comunitária no Brasil. Em R. H. F. Campos. (Org.). *Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia*. 2ª ed. (pp. 17-34). Petrópolis: Vozes.
- Lane, S. T. M. (2000b). Psicologia social na América Latina: por uma ética do conhecimento. Em R. H. F. Campos & P. Guareschi. (Orgs.). *Paradigmas em psicologia social: a perspectiva latino-americana*. Petrópolis: Vozes.
- Lopes, J. R. (2002). Os caminhos da identidade nas ciências sociais e suas metamorfoses na Psicologia Social. *Psicologia e Sociedade*, 14 (1), 7-27.
- Mahfoud, M. & Martins, D. A. (2005). Fenomenologia, pessoa e cultura: constituição do Conselho Ambiental e Cultural de Morro Vermelho, CAC/MV [Resumo]. Em: *Anais da XIV Semana de Iniciação Científica: conhecimento e cultura; XIV Semana de Iniciação Científica: conhecimento e cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- Mahfoud, M. & Padilha, A. C. (2005). O ser pessoa em uma vivência operária: memórias de Simone Weil [Resumo]. Em: Sociedade Brasileira de Psicologia (Org.). *Anais da XXXV Reunião Anual: Sociedade Brasileira de Psicologia*. Curitiba: PUCPR.
- Mahfoud, M. (2003). *Folia de Reis: festa raiz: psicologia e experiência religiosa na Estação Ecológica Juréia-Itatins*. São Paulo: Companhia Ilimitada; Campinas: Centro de Memória.
- Mahfoud, M. (2005a). A pessoa como sujeito da experiência [Resumo]. Em Sociedade Brasileira de Psicologia (Org.). *Anais da XXXV Reunião Anual da SBP*. Curitiba: PUCPR.
- Mahfoud, M. (2005b). Formação da pessoa e caminho humano: Edith Stein e Martin Buber. *Memorandum*, 8, 52-61. Retirado em 23/07/05, do World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos08/mahfoud02.htm> .
- Manganaro, P. (2004). Alteridade, filosofia, mística: entre fenomenologia e epistemologia. *Memorandum*, 6, 3-24. Retirado em 24/02/2006 da World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos06/manganaro01.htm>

- Massimi, M. & Mahfoud, M. (1997). Abordagens psicológicas à experiência religiosa: traçando a história. Em *Psicologia e Senso Religioso. Anais de Seminário*. (pp.43-58). Ribeirão Preto: Salus.
- Massimi, M. (2000). História da fenomenologia. Conferência proferida em 14/ 03/ 2000, em Belo Horizonte, Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. 35 f. Mimeografado.
- Massimi, M. (2001). A história do conceito de pessoa. Conferência proferida em 19/06/2001, em Belo Horizonte, Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. 50 f. Mimeografado.
- Minayo, M. C. S. (1999). *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 6ª ed. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco.
- Miranda, O. (Org.). (1995). *Para ler Ferdinand Tönnies*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Miziara, K. B. (2005). *Quem conta um conto encontra um ponto: estudo fenomenológico da experiência de contar histórias como forma de enraizamento*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, MG.
- Montero, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitária: desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Paidós.
- Morin, E. (1996). A noção de sujeito. Em D. F. Schnitman. (Org.). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. (J. H. Rodrigues, Trad.). (pp. 45-55). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Paiva, G. J. de (2002). Perder e recuperar a alma: tendências recentes na psicologia social da religião norte-americana e Européia. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 18 (2), 173-178.
- Pereira, A. C. & Mahfoud, M. (2004a). Ser pessoa em Morro Vermelho: relações entre memória coletiva e história [Resumo]. Em: Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão da UFMG. (Org.). *Anais da XIII Semana de Iniciação Científica*. Belo Horizonte : UFMG; Nucleo Internet.

- Pereira, A. C. & Mahfoud, M. (2004b). Ser Pessoa: elaborando memória e história em Morro Vermelho [Resumo]. Em: Sociedade Brasileira de Psicologia. (Org.). *Resumos de comunicação científica da XXXIV Reunião Anual de Psicologia – SBP*. Ribeirão Preto: USP; Ethica.
- Pereira, A. C. & Mahfoud, M. (2005). Emersão da singularidade da pessoa numa comunidade tradicional: memória coletiva e religiosidade [Resumo]. In: Sociedade Brasileira de Psicologia. (Org.). *Anais da XXXV Reunião Anual: Sociedade Brasileira de Psicologia*. Curitiba: PUCPR.
- Prado, M. A. M. (2002). A psicologia comunitária nas américas: o individualismo, o comunitarismo e a exclusão do político. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 15 (1), 201-210.
- Rey, F. G. (1997). *Epistemología cualitativa y subjetividad*. São Paulo: Educ.
- Rey, F. G. (2002). La subjetividad: su significación para la ciencia psicológica. Em O. Furtado & F. G. Rey (Orgs.). *Por uma epistemologia da subjetividade: um debate entre a teoria sócio-histórica e a teoria das representações sociais*. (pp. 19-42). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Rey, F. G. (2003). *Sujeito e subjetividade: uma aproximação histórico cultural*. (R. S. L. Guzzo, Trad.). São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- Ricoeur, P. (1996). Morre o personalismo, volta a pessoa... Em P. Ricoeur. *Leituras II. A região dos filósofos*. (M. Perine e N. N. Campanário, Trad.). (pp. 155-162). São Paulo: Loyola.
- Safra, G. (2001). Rei, sacerdote, profeta: historicidade, religiosidade e subjetividade. *Memorandum*, 1, 33-40. Retirado em 14/01/05, do World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos01/safra01.htm>.
- Safra, G. (2003). *O conceito de pessoa: necessidade ética na clínica contemporânea*. (Vídeo conferência). São Paulo: LET. Safra, G. (2003). *O conceito de pessoa: necessidade ética na clínica contemporânea*. (Vídeo conferência). São Paulo: LET.
- Safra, G. (2005). *Edith Stein e a estrutura da pessoa humana: epistemologia*. (Vídeo conferência). São Paulo: Edições Sobornost.
- Sass, O. (1992). *Crítica da razão solitária: a psicologia social de George Herbert Mead*. Tese de Doutorado. PUC-SP, São Paulo, SP.

- Sawaia, B. B. (2000). Comunidade: a apropriação científica de um conceito tão antigo quanto a humanidade. Em R. H. F. Campos (Org.). *A psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia*. (pp.35-53). Petrópolis: Vozes.
- Schutz, A. (1974). *El problema de la realidad social*. (M. Natanson, Org.; N. Míguez, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu editores. (Original publicado em 1962)
- Shilling, K. (1974). *História das idéias sociais: indivíduo, comunidade e sociedade*. 2ª ed. (F. Guimarães, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1957)
- Spink, M. J. & Medrado, B. (1999). Produção de sentidos no cotidiano: uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas. Em M. J. Spink (Org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. (pp.41-61). São Paulo: Cortez Editora.
- Stein, E. (1983). Vie della conoscenza di Dio. Em E. Stein. *Vie della conoscenza di Dio*. (Suor Giovanna della Croce o.c.d., Trad.). (pp. 125-187). Padova: Ed. Messaggero. (Original publicado em 1946)
- Stein, E. (1993). *Una ricerca sullo stato*. (A. Ales Bello, Trad.). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1925)
- Stein, E. (1996). *Ser finito y Ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*. 2ª ed. (A. P. Monroy, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Original de 1934-36, publicação póstuma em 1950)
- Stein, E. (1998). *Il problema dell'empatia*. 2ª ed. (E. Costantini, Trad.). Roma: Edizione Studium. (Original publicado em 1917)
- Stein, E. (1999aa). *A ciência da cruz: estudo sobre São João da Cruz*. 2ª ed. (D. Beda Kruse, Trad.). São Paulo: Loyola. (Original de 1942, publicação póstuma em 1950)
- Stein, E. (1999ab). A vida cristã da mulher. Em E. Stein. *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça*. (A. J. Keller, Trad.). (pp. 105-133). Bauru: Edusc. (Original publicado em 1932)
- Stein, E. (1999ac). A vocação do homem e da mulher de acordo com a ordem natural e da graça. Em E. Stein. *A mulher: sua missão segundo a natureza*

- e a graça. (A. J. Keller, Trad.). (pp. 73-103). Bauru: Edusc. (Original publicado em 1931)
- Stein, E. (1999ad). As bases da formação feminina. Em E. Stein. *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça*. (A. J. Keller, Trad.). (pp. 135-154). Bauru: Edusc. (Original publicado em 1930)
- Stein, E. (1999ae). Che cos'è la fenomenologia. Em E. Stein. *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*. (A. M. Pezzella, Trad.). (pp. 55-60). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1936)
- Stein, E. (1999af). Ethos das profissões femininas. Em E. Stein. *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça*. (A. J. Keller, Trad.). (pp. 55-71). Bauru: Edusc. (Original publicado em 1930)
- Stein, E. (1999ag). Formare la gioventù alla luce della fede cattolica. Em E. Stein. *La vita come totalità: scritti sull'educazione religiosa*. (T. Franzosi, Trad.). (pp. 209-229). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1933)
- Stein, E. (1999ah). I fondamenti teorici dell'opera di educazione sociale. Em E. Stein. *La vita come totalità: scritti sull'educazione religiosa*. (T. Franzosi, Trad.). (pp. 49-70). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1930)
- Stein, E. (1999ai). I tipi della psicologia e il loro significato per la pedagogia. Em E. Stein. *La vita come totalità: scritti sull'educazione religiosa*. (T. Franzosi, Trad.). (pp. 44-49). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1929)
- Stein, E. (1999aj). *Il castello dell'anima*. (A. Ales Bello, Intr.; Edizione O.C.D., Trad.). Milão: Mimep-Docete; Padri Camelitani. (Original publicado em 1936)
- Stein, E. (1999ak). Il contributo reso dagli istituti per l'istruzione di tipo monastico alla formazione religiosa della gioventù. Em E. Stein. *La vita come totalità: scritti sull'educazione religiosa*. (T. Franzosi, Trad.). (pp. 94-108). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1929)
- Stein, E. (1999al). Il magistero di Tereza di Gesù in campo educativo e formativo. Em E. Stein. *La vita come totalità: scritti sull'educazione religiosa*. (T. Franzosi, Trad.). (pp. 165-189). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1935)
- Stein, E. (1999am). Insegnanti di formazione universitaria e insegnanti di formazione magistrale. Em E. Stein. *La vita come totalità: scritti*

- sull'educazione religiosa*. (T. Franzosi, Trad.). (pp. 108-112). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1932)
- Stein, E. (1999an). L'arte materna di educare. Em E. Stein. *La vita come totalità: scritti sull'educazione religiosa*. (T. Franzosi, Trad.). (pp. 152-165). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1932)
- Stein, E. (1999ao). La fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso d'Aquino: tentativo di confronto. Em E. Stein. *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*. (A. M. Pezzella, Trad.). (pp. 61-89). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1929)
- Stein, E. (1999ap). La filosofia esistenziale di Martin Heidegger. Em E. Stein. *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*. (A. M. Pezzella, Trad.). (pp. 153-226). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1936)
- Stein, E. (1999aq). La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza. Em Stein. *Natura, persona, mistica: per una ricerca cristiana della verità*. 2ª ed. (M. D'Ambra, Trad.). (pp. 49-113). Roma: Città Nuova. (Original de 1930-32, publicação póstuma em 1962)
- Stein, E. (1999ar). La vocazione della donna. Em E. Stein. *La vita come totalità: scritti sull'educazione religiosa*. (T. Franzosi, Trad.). (pp. 113-132). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1932)
- Stein, E. (1999as). Lottare per la salvaguardia nell'insegnamento dell'elemento confessionale cattolico. Em E. Stein. *La vita come totalità: scritti sull'educazione religiosa*. (T. Franzosi, Trad.). (pp. 80-94). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1930)
- Stein, E. (1999at). Natura e soprannatura nel "Faust" di Goethe. Em Stein. *Natura, persona, mistica: per una ricerca cristiana della verità*. 2ª ed. (M. D'Ambra, Trad.). (pp. 29-47). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1932)
- Stein, E. (1999au). O papel das mulheres católicas com a formação universitária da suíça. Em E. Stein. *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça*. (A. J. Keller, Trad.). (pp. 295-304). Bauru: Edusc. (Original publicado em 1932)

- Stein, E. (1999av). O valor da feminilidade e sua importância para a vida do povo. Em E. Stein. *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça*. (A. J. Keller, Trad.). (pp. 279-293). Bauru: Edusc. (Original publicado em 1928)
- Stein, E. (1999aw). Problemas da formação feminina. Em E. Stein. *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça*. (A. J. Keller, Trad.). (pp. 155-260). Bauru: Edusc. (Original publicado em 1932)
- Stein, E. (1999ax). *Psicologia e scienze dello spirito: contributi per una fondazione filosofica*. (A. M. Pezzella, Trad.). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1922)
- Stein, E. (1999ay). Sancta discretio e direzione spirituale. Em E. Stein. *La vita come totalità: scritti sull'educazione religiosa*. (T. Franzosi, Trad.). (pp. 195-197). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1938)
- Stein, E. (1999az). Sull'idea di formazione. Em E. Stein. *La vita come totalità: scritti sull'educazione religiosa*. (T. Franzosi, Trad.). (pp. 21-36). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1930)
- Stein, E. (1999ba). Tempi difficili e insegnamento. Em E. Stein. *La vita come totalità: scritti sull'educazione religiosa*. (T. Franzosi, Trad.). (pp. 71-80). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1932)
- Stein, E. (1999bb). Verità e chiarezza nell'insegnamento e nell'educazione. Em E. Stein. *La vita come totalità: scritti sull'educazione religiosa*. (T. Franzosi, Trad.). (pp. 36-44). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1926)
- Stein, E. (2000). *La struttura della persona umana*. (M. D'Ambra, Trad.). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1932-33, Publicação póstuma de 1994)
- Stein, E. (2001). *Introduzione alla filosofia*. 2ª ed. (A. M. Pezzella, Trad.). Roma: Città Nuova. (Originais de 1919 a 1932, Publicação póstuma de 1991)
- Thiollent, M. (1994). *Metodologia da pesquisa-ação*. 6ª ed. São Paulo: Cortez Editora.
- van der Leeuw, G. (1992). *Fenomenologia della religione*. (L. Conte, Trad.). Torino: Bollati Boringhieri. (Original publicado em 1933)
- Wagner, H. R. (Org.) (1979). *Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Zilles, U. (1994). *Teoria do conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS.