

- _____. *Lezioni sulla sintesi passiva*. Trad. V. Costa. Milão: Guerini, 1993.
- _____. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Livro primo: introduzione generale alla fenomenologia. Trad. V. Costa. Turim: Einaudi, 2002.
- _____. *Logica formale e trascendentale: saggio di critica della ragione logica*. Trad. G. D. Neri. Bari: Laterza, 1966.
- _____. *La teoria del significato*. Trad. A. Caputo. Milão: Bompiani, 2008.
- _____. *La cosa e lo spazio: lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*. Trad. A. Caputo e M. Averchi. Soveria Mannelli: Rubettino, 2009.
- KANT, Immanuel. *Critica della ragion pura*. Trad. P. Chioldi. Turim: Uret, 1986.
- KOFFKA, Kurt. *Principi di psicologia della forma*. Trad. C. Sboigi. Turim: Bollati Boringhieri, 2006.
- LOCKE, John. *Saggio sull'intelletto umano*. Trad. M. e N. Abbagnano. Turim: Uret, 1982.
- STEIN, Edith. *Essere finito e essere eterno: per una elevazione al senso dell'essere*. Trad. L. Vigone. Roma: Città Nuova, 1999³.
- _____. *Potenza e atto: studi per una filosofia dell'essere*. Trad. A. Caputo. Roma: Città Nuova, 2003.
- STUMPF, Carl. *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*. Lipsia: S. Hirzel, 1873.
- _____. *La rinascita della filosofia: saggi e conferenze*. Trad. R. Martinelli. Macerata: Quodlibet, 2009.

Uma abordagem steiniana da demência

METTE LEBECH^{1,2}

A palavra latina *dementia* refere-se a uma perda ou diminuição da mente. Em inglês “ser demente” ainda traz do latim o significado de “fazer perder a mente”, “deixar louco”: alguém ou alguma coisa pode “deixar alguém demente” quando é extremamente irritante, repetitivo, confuso, desorientado ou estúpido. Entretanto, *dementia* geralmente refere-se a uma classe de doenças mentais que afetam em particular (mas não exclusivamente) pessoas idosas, doen-

Artigo originalmente intitulado *A Steinian Approach to Dementia* e publicado em LEBECH, Mette; HAYDN CURMIN, John (orgs.). *Intersubjectivity, Humanity, Being: Edith Stein's Phenomenology and Christian Philosophy*. Nova Iorque: Peter Lang Publishing Group, 2015, p. 165-178.

1. Professora na Universidade de Maynooth (Universidade Nacional da Irlanda). É a atual presidente da *International Association for the Study of the Philosophy of Edith Stein* (IASPES).
2. Tradução de Acacia Maria Dias Pereira. Graduada em Medicina pela Universidade Federal da Paraíba e em Filosofia pela Universidade São Judas Tadeu. Membro do Grupo de Pesquisa “O pensamento de Edith Stein” da Unifesp e do Grupo de Trabalho “Edith Stein e o Círculo de Göttinga” (Anpof — Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia).

ças estas que, tendo substrato fisiológico, respondem a tratamentos médicos, mas também são incuráveis até o presente momento.

- Em geral, entendemos que a demência afeta primeiramente a memória, "lugar" em que a alma está enraizada nas ideias eternas, conforme dizia Agostinho de Hipona, um dos principais autores latinos a empregar o termo *dementia*. Neste trabalho, irei defender à luz da fenomenologia de Edith Stein, que essa doença afeta de forma mais ampla aquilo que a pensadora chama de "função do eu": a capacidade de *constituir*, de *identificar coisas* e de *reconhecer*?. Quando não se pode reconhecer, não se podem conceber ideias como Agostinho as entendia, nem se apoiar em experiências do passado e do presente, de modo que, por consequência, não é possível recordar-se e conceituar (habilidade intelectual ou cognitiva). O sujeito que sofre de demência parece experimentar um mundo cada vez mais incerto, confuso e incontrolável. Entretanto, isso não significa que a habilidade espiritual, isto é, a habilidade para empatizar, sentir e valorar (perceber e dar valor) seja necessariamente diminuída (exceto no caso em que as habilidades cognitivas e espirituais se identifiquem)⁴. A consequente mudança no equilíbrio entre as funções cognitivas e espiritual pode ocasionar o que poderia ser chamado de uma percepção espiritual mais intensa, que visa compensar a debilidade intelectual adquirida. Se, como pretendo argumentar, a experiência da "noite escura da alma" pode ser útil para a compreensão da experiência pessoal de quem sofre de demência,
3. Edith Stein assume o termo "constituição" de Husserl. Na obra *O problema da empatia*, os capítulos III e IV tratam das "questões da constituição" (introdução capítulo 3), na medida em que dizem respeito ao eu que se identifica como indivíduo psicofísico e como pessoa. Husserl entendeu a constituição como a função transcendental por meio da qual um objeto vem a fazer sentido — ele caracterizou a constituição como o "ponto de vista central da fenomenologia" (cf. Edmund HUSSERL, *Ideias Pertinenciais a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, vol. I, 1982, § 86).
 4. Para o eu, há mais "coisas" do que a constituição. Essa ideia é mais desenvolvida em Edith Stein do que em Husserl. Ela considera a pessoa como o sujeito da experiência do valor (motivação), quer dizer, da experiência do sentimento, além da experiência da valoração ou da ação (Cf. Edith STEIN, *On the Problem of Empathy*, 1989, capítulo IV, 2).

ela também pode explicar por que, na demência, a comunicação espiritual não só ainda é possível, como, de fato, pode ser significativamente melhorada e enriquecida.

A demência apresenta um desafio tanto para a pessoa que a sofre quanto para quem convive com tal pessoa. Todos têm de lidar com o fato de que *poderia ser eu?*: no caso do cuidador, ele deve dizer que "poderia ser eu a ter demência", no caso do demente, "poderia ser eu a ter a tarefa de cuidar de uma pessoa doente como eu". O desafio para ambos os lados é aceitar e compreender os dois papéis, no modo como eles refletem nos olhos do outro; mas, quando isso acontece, a demência abre a possibilidade de comunicar a mais profunda das realidades humanas, que afeta igualmente cuidador e doente: a alma, a pessoa, o espírito além da mente e da vida após a morte⁶.

O desafio, entretanto, não é facilmente aceito pelas partes envolvidas:

- a. não é facilmente aceito que a demência é uma possibilidade humana e que, consequentemente, eu também posso desenvolver demência. Quando isso não é aceito pelo cuidador, a fuga é experimentada pelo(a) doente como uma negação do reconhecimento que ele ou ela merece, uma evasão que o doente pode muito bem entender. Essa com-

5. *O problema da empatia* é um livro sobre a condição epistemológica para a experiência da intersubjetividade. A empatia é a vivência da experiência do outro (a compreensão ou não do que o outro experimenta). Eu posso ainda empatizar sem conhecer (exatamente) o que o outro experimenta, mas não sem estar aberto para essa experiência.

6. Sobre a noção de alma, ver Edith STEIN, *On the Problem of Empathy*, 1989, capítulo III. 3; sobre a noção de pessoa, ver Edith STEIN, *On the Problem of Empathy*, 1989, capítulo IV. Com a expressão "espírito além da mente" eu quero dizer o que motiva de forma não prontamente identificável, o que nos move antes de haver entendimento. Com "vida após a morte" refiro-me à experiência de vida para além da própria vida, mental. A pessoa que está totalmente esgotada da energia psíquica muitas vezes experimenta um tipo de "estado de morte" que, para surpresa da própria pessoa, não é completamente morte, mas ainda contém vida. Isso parece estar fora do tempo; e a identificação das coisas em fases sucessivas não é de grande importância, visto que a bondade humana carrega uma plenitude de significado, muito além do que hoje as jovens gerações costumam esperar.

prensão pode estar associada à dor pela perda de uma relação com quem não pratica mais o reconhecimento; trata-se de uma dor tão profunda que pode produzir uma rejeição da própria experiência (porque isso não pode ser experimentado pelo outro) e/ou um aprofundamento do amor, que resulta em uma espera do outro até que ele esteja pronto para aceitar;

- b. do ponto de vista oposto, não é fácil para o doente aceitar as limitações dos cuidadores, especialmente porque ele perdeu a habilidade de estimar o quanto está sendo feito por ele e a que "custo". A confiança deve substituir o lugar perdido no cenário geral; caso contrário, o fardo que o cuidado representa se tornará ainda maior. Isso pode ser compreendido pelo doente; e essa confiança pode se tornar também o amparo daquele ou daquela que o doente ama. Aceitar finalmente que tal vulnerabilidade não pode ser evitada pelos entes queridos equivale a aceitar também a possibilidade da morte. Os sofreadores, quer dizer, tanto os primários (doentes) quanto os secundários (cuidadores) podem ajudar uns aos outros somente pela aceitação e pela espera de que o outro aceite *trier* com a possibilidade da demência e da morte.

Entretanto, quando acontece o reconhecimento de que "poderia ser eu", a mais profunda partilha de felicidade é possível. Para enfrentar o desafio ao qual nos submete a demência, é necessário refletir sobre quem somos, de modo a permitir o reconhecimento. Para tanto, vamos primeiro examinar a estrutura da pessoa humana proposta por Edith Stein (1). Em seguida, novamente com a ajuda de Edith Stein, vamos analisar o ato da empatia, no qual tornamos-nos conscientes da experiência do outro, e, portanto, da experiência de quem sofre de demência (2). Finalmente, ainda sob a orientação de Edith Stein, vamos comparar a pessoa que sofre de demência com a pessoa que vive a experiência mística "da noite escura da alma", tal como descrito por São João da Cruz e discutido por Edith Stein no final de sua obra *A ciência da cruz*.

1. A estrutura da pessoa humana segundo Edith Stein

Para Edith Stein, o ser humano não existe isolado. Ele é gerado por outro ser humano, aprende com a ajuda de outros a entender quem é, vive em constante troca com outras pessoas até em seus próprios pensamentos, pode pensar sistematicamente porque aprendeu a linguagem, a qual ele não apenas aprendeu, mas também compartilhou com outros membros de sua própria espécie. Por consequência, temos experiência a partir de duas perspectivas, já que por um lado temos o que experienciamos por nós mesmos, e por outro, vivemos o que o outro experiencia (a raiva em um olhar raivoso, a consideração em um gesto amável etc.). Essa dupla experiência permite-nos falar sobre o que "nós" experienciamos: "nós" fomos ao cinema; "nós" estivemos em uma festa ótima; "nós" estamos profundamente tristes com a notícia. Nós, desse modo, existimos em comunidade e nossa forma de entender o mundo é completamente influenciada pela compreensão dos outros. Podemos dizer que o mundo é construído socialmente, ou, como Edith Stein diz, é "intersubjetivamente constituído" na medida em que é importante o que os outros pensam para que eu possa pensar sobre o mundo, inversamente, o que eu penso é importante para a compreensão que os outros terão do mundo⁷. O que pensamos do mundo constitui uma realidade com a qual todos nós devemos lidar, para também lidar com o mundo tal como ele é. Quando alguém me considera um traidor, isso constitui uma realidade; e eu tenho de lidar com isso mesmo que eu não compartilhe desse ponto de vista.

As pessoas que somos, que se reconhecem mutuamente como tais, convivem e constituem uma miríade de intrincados grupos, instituições e padrões. Cada um de nós é caracterizado por ter um "eu", que é o polo da experiência — da "minha" experiência —, formando um núcleo pessoal. "Eu" aprendo a me constituir como uma pessoa, isto é, compreendo-me como sujeito não só da experiência, mas também da motivação e da valoração, assim como os outros são experimentados por mim como sujeitos de sua própria experiência, de sua

7. Cf. Edith STEIN, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, 2000, capítulo II.

motivação e de sua valoração⁸. No processo de conhecer quem eu sou, também me identifico como possuidor de um corpo, que encarna o meu ponto zero de orientação e me permite experimentar o mundo externo por meio de vários sentidos, assim como aqueles que me rodeiam têm corpos que são similares ao meu (os dos gatos são especificamente diferentes, ao passo que os das mulheres são mais parecidos com o meu⁹, enquanto os dos homens são menos parecidos com o meu)¹⁰. Entre a exterioridade do meu corpo e a interioridade do meu “eu”, sou ciente de uma “esfera” interior na qual eu vivo pela vida do meu corpo, na qual posso me sentir cansada, com dor, em repouso, exausta ou vigorosa: essa “esfera” ou “dimensão” é o que Edith Stein chama de *psique*¹¹. É nessa esfera que são sentidas as motivações; a psique funciona como a caixa de ressonância do mundo espiritual dos valores, mas se encontra também — assim como ocorre em um instrumento musical, que é um meio físico — sob a influência da causalidade e, portanto, é suscetível de ser influenciada, por exemplo, por medicação (assim como pelo tempo metereológico, pela eletricidade e por outras forças físicas). Contudo, a psique é também experienciada como pertencente ao “eu” psicológico, que está sob a influência da personalidade da pessoa que eu sou. O que é sentido — objetos da motivação, valores que vivencio — é experimentado em contraste com o mundo físico, para além da influência da causalidade e distinguido justamente por ser motivacional, não causado¹². A pessoa que se sabe livre, ou seja, que é capaz de escolher entre experiências motivacionais que direcionam sua atenção para isto ou aquilo é, em suma, capaz de motivar a si mesma. Ser espiritual, portanto, significa simplesmente ser motivado, e o espírito, como tal, é motivação¹³. Quando dizemos que a pessoa é espiritual na essência, queremos dizer que é motivada, e não causada

8. Cf. Edith STEIN, *On the Problem of Empathy*, 1989, capítulo III, 5 e IV, 4.
9. [Aqui vale lembrar que o autor deste artigo é uma mulher. N.T.]
10. Cf. Edith STEIN, *On the Problem of Empathy*, 1989, capítulo III, 4.
11. Cf. Edith STEIN, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, 2000, capítulo I.
12. Cf. *Idem*, capítulo I, seção III e capítulo V.
13. Cf. Edith STEIN, *On the Problem of Empathy*, 1989, capítulo IV, 2: “a motivação é a legalidade da vida espiritual”.

(determinada completamente por outras causas), que ela fundamentalmente tem experiência. A personalidade é constituída pelos hábitos pessoais de responder aos valores refletindo precisamente o seu caráter pessoal e, em se tratando de seres físicos, o seu temperamento é condicionado por talentos e limitações. É a personalidade que permite à alma se abrir e se intensificar: uma personalidade superficial, ou seja, que não acessa o poder motivador (espiritual) dos valores mais elevados deixa as profundezas da alma nas sombras, tornando-se incapaz de exprimir-se na vida; no lado oposto, há a personalidade que, por causa de sua adesão a motivações decorrentes de valores elevados, permite a iluminação das profundezas da alma, exprimindo-se na vida e nos atos pessoais. Dizemos que essa pessoa possui uma personalidade real ou forte, mas não reconhecemos a mesma particularidade na pessoa superficial¹⁴.

As pessoas são muito diferentes; e também é distinto o que ou quem elas consideram profundo. Somos formados pelo sentido de profundidade com que cada um opera; e é nesse sentido que nossa experiência sempre representa um desafio para os outros e vice-versa. Nós valoramos diferentemente e, por conseguinte, obtemos energia motivacional de valores diferentes: alguns apreciam a arte; outros, a ciência; alguns amam o esporte; outros, jogos eletrônicos. Quando sofremos, dado que o sofrimento esgota nossa energia mental, procuramos fontes de energia motivacional que possam nos ajudar a repor nossas reservas: buscamos valores maiores do que aqueles que conhecemos até agora, os quais, obviamente, não têm sido suficientes para nos manter em uma vida confortável. Buscamos novos valores nas outras pessoas, procurando ver se elas conhecem valores de maior poder motivacional; e nos aproximamos em particular de quem sofreu assim como nós sofremos agora, para ver o que eles conseguiram encontrar. Dessa maneira, o sofredor conduz o caminho insistentemente em direção à profundidade, porque ele ou ela ainda tem de procurar, enquanto a pessoa satisfeita não precisa se aprofundar mais.

A função mental que podemos perder ao tornarmos-nos dementes não é exatamente a capacidade de ser motivado, a capacidade es-

14. Cf. Edith STEIN, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, 2000, capítulo II, seção II, § 3, letra c e § 4, letra d. Cf. também Edith STEIN, *Einführung in die Philosophie*, 2010, parte II, letra b, 8.

piritual de receber energia das fontes de alimentação que são os valores. A pessoa que sofre de demência parece ser capaz de sentir, e muitas vezes, sente mais profundamente do que as pessoas de seu entorno. Isso pode ser testemunhado em crises de extrema angústia ou profundo contentamento ao sol ou em resposta a um sorriso. A demência parece subtrair da pessoa a capacidade de identificar de forma duradoura (*no tempo e, portanto, lembrando-se ao longo do tempo*) o que é experienciado, bem como a capacidade de pensar sobre o vivido (não conseguimos pensar, isto é, raciocinar passando de um pensamento a outro, quando não somos capazes de lembrar e manter algo que identificamos ou constituímos). A própria experiência, no entanto, é vivenciada enquanto os poderes de motivação atuam sem a mediação da constituição. A experiência de si mesmo também está lá, não como reflexão sobre pensamentos, mas como experiência direta das realidades da alma, sem a interpretação imposta pela superestrutura da mente. Muitas vezes, essa consciência irrompe em expressão por meio do sofrimento, como acontece com os estados de desespero e alegria que se mostram no rosto e em toda a postura corporal. Em casos como esses, a mente, que ao longo da vida da pessoa contribuiu para a compreensão e a ordenação do mundo, agora racha como uma casca a ser descartada ("se o grão de trigo não cai na terra e não morre, ele não dará fruto"), deixando a alma brilhar com uma beleza que não é deste mundo e preparando-a para o que parece ser um trânsito — dado que a alma não mostra ser dependente completamente da realidade temporal — por meio do desapego do corpo. A alma deve também garantir sua autonomia em relação à mente enquanto o funcionamento desta depende do cérebro.

Desse modo, a perda da mente na demência leva-nos a contemplar a alma exposta, voltando para um estado original, anterior à sobreposição da personalidade e das respostas habituais que a pessoa dá em termos de valores. A pessoa ainda está viva, mas "fora das profundidades" e freqüentemente sem palavras ou explicações. O esquecimento de hábitos destrutivos passados dá muitas vezes à alma uma segunda chance de ser ela mesma em seu estado original, experimentando o mundo novamente como uma criança. A demência parece ser um ensaio para a morte, permitindo a todos, tanto aqueles que estão morrendo como aqueles que estão sendo deixados para

trás, vislumbrar por um momento uma vida para além da mente e para além da dependência em relação ao tempo, vida esta que é espiritual e mais mais valiosa do que qualquer coisa que possamos perder. Quando chegamos a identificar essa vida em cada pessoa, reconhecendo tal vida, então os sofrimentos da pessoa demente adquirem outro sentido, são transfigurados, e a pessoa demente pode ser encarada como alguém que nos desafia a dar atenção ao modo como avaliamos algo que temos em comum: a dignidade humana. A pessoa demente é agora vista como alguém que nos introduz em um mistério: um mistério em que ela, graças ao privilégio de poder sofrer, se sente mais em casa do que nós mesmos.

2. Empatia: nossa experiência do outro

Nós vivemos a empatia não somente para descobrir e analisar o que os outros experienciam, mas também para saber o que é esperado de nós, pois ela nos liga à experiência mesma da expectativa de outras pessoas. Dessa perspectiva específica, vivemos a empatia para entender como os outros nos compreendem: pela "empatia reiterada", empaticamente a empatia dos outros, tal como eles nos veem; e, dessa maneira, começamos a entender o que ele ou ela pensa de nós. Empatia não é simpatia: por meio da empatia eu posso acessar a experiência do outro, mesmo que eu não compartilhe de suas motivações e embora possa entendê-la como possibilidade. Vivo a empatia ainda quando tento, por exemplo, resolver um mistério criminoso: examino os possíveis motivos, que aprendo por meio das características das pessoas envolvidas, e também suas tentativas de esconder coisas que possam revelar seus motivos. A empatia não é, portanto, um "extra" em nossas vidas: ela é um meio essencial para nos orientar no mundo e compreendê-lo. É um ato cujo objeto é a experiência do outro, do mesmo modo como a percepção é o ato que tem o que é percebido como seu objeto ou como a memória tem o recordado como seu objeto¹⁵.

No entanto, nem sempre entendo o que o outro experimenta. No cenário de uma investigação criminal, posso, por exemplo, ver alguém experimentar algo que se parece com remorso, mas não posso ver o

15. Cf. Edith STEIN, *On the Problem of Empathy*, 1989, capítulo II.

objeto mesmo de seu remorso, nem posso, a menos que conheça bem a pessoa, ter a certeza de não confundir a expressão que me parece de remorso com a maneira peculiar de essa pessoa estar pensativa. Minha capacidade de empatizar pode ser limitada de três maneiras: (a) posso estar limitada em minha experiência espiritual devido à minha estrutura de personalidade (se, por exemplo, eu negar a possibilidade de haver qualquer coisa como remorso, em razão de um remorso que eu mesma não consigo superar); (b) posso estar limitada em minha experiência de vida (sobre como os relacionamentos motivacionais são na verdade construídos — por exemplo, o que de fato pode levar ao remorso); (c) posso estar limitada em meu conhecimento da expressão física da experiência espiritual do outro (por exemplo, posso enganar-me ao interpretar a pupila dilatada do gato como um sinal de confiança, quando na verdade é um sinal de medo, ou a careta do homem contra o sol como uma expressão de remorso).

Em primeira instância, minha capacidade para empatizar é limitada em razão da minha própria estrutura de personalidade. A esse respeito, deve-se enfatizar que ser insensível não é o mesmo que ser incapaz de empatizar: a pessoa insensível ignora as motivações do outro e, muitas vezes, o faz por razões particulares que podem ser entendidas — pode ser para resolver um crime ou para promover uma carreira —; mas as pessoas assim motivadas podem fazer qualquer uma dessas coisas apenas porque são capazes de empatizar e de saber o que se espera delas. A insensibilidade é um estado escolhido; e, como tal, pode ser um traço do caráter, pode ser motivado pelo valor negativo do sofrimento (caso a pessoa não queira enfrentá-lo no outro ou em si mesma). A insensibilidade é “curável”, ou melhor, a pessoa que “sofre” disso pode deixar de ser insensível e começar a experimentar o sofrimento que antes não queria enfrentar. Depois disso, na maior parte dos casos, segue-se um desenvolvimento pessoal que, de um modo geral, é considerado positivo por todos os envolvidos. A insensibilidade é muito comum e é principalmente um mecanismo de proteção, mas ela tem graves consequências para aqueles que não são compreendidos e para o desenvolvimento do caráter da pessoa que opta por ela.

Em segunda instância, a empatia pode ser restringida pela falta de experiência pessoal genuína, quer dizer, quando quem empatiza

não vivenciou previamente nada parecido com a experiência atual, quando não tem nada para comparar com essa experiência. Essa restrição está relacionada com o terceiro tipo de limitação: a experiência “deste” tipo particular de expressão. Se nunca experienciei um amor não correspondido, não serei capaz de reconhecer, à primeira vista, os sinais correspondentes a essa experiência nos outros. Se nunca experimentei um colapso nervoso, não serei capaz de compreender ou imaginar corretamente, sem uma prévia introdução, o que é envolvido nessa experiência. Entretanto, essas duas limitações do ato empático não dependem de uma escolha e permitem, portanto, que a empatia esteja aberta à correção por meio de mais experiências, em contraste com o primeiro tipo de limitação que, em princípio, impede essa correção até que o sujeito suspenda a proibição da sua própria sensibilidade.

No encontro com a pessoa afetada pela demência, todas essas limitações estão em jogo. Podemos não entender o que está em jogo na perda da mente “desta” pessoa. Podemos também não querer saber, e, nesse caso, adotamos uma atitude insensível que às vezes encapsula inteiramente a pessoa demente, isolando-a por completo de nossa experiência; em outras palavras, nós a apagamos. Essa é uma fonte de grande sofrimento para a pessoa com demência, na medida em que ela é ciente do motivo dessa insensibilidade (a sua própria demência) e lamenta ser a fonte de tal aflição dissimulada em sua família ou em outras relações. Quanto melhor pudermos aceitar o sofrimento da pessoa com demência — e isso significa aceitar o sofrimento, em princípio, como uma possibilidade também para nós (caso contrário poderíamos não empatizar o sofrimento) —, tanto melhor o doente poderá aceitar o próprio sofrimento como um caminho a seguir. Esse caminho é um caminho que envolve explorar campos desconhecidos e tem valor para todo o gênero humano, porque é possível que todos os seres humanos tenham experiências nessa direção e porque falar a respeito desse tipo de experiência é relevante para todos justamente porque todos podem ter experiências nessa direção.

Entretanto, não podemos subestimar a novidade da experiência e, conseqüentemente, o fato de que ela não é imediatamente acessível a nós se não tivermos experimentado algo parecido com ela. Entender o que se sente ao perder a mente, ou a capacidade para identificar

e reconhecer, requer transformação “igual” àquela sofrida pela pessoa diretamente afetada pela demência. O sofredor primário pode ajudar-nos a entender isso quando o ouvimos, quando o vemos como alguém que nos mostra algo que pode acontecer conosco; quando nos mostra quem somos durante a morte e para além dela. Ele aparece, então, como alguém que pode nos ajudar a viver tudo isso por nós mesmos. Mas também parece claro que devemos nos preparar para sentirmo-nos perdidos e desorientados, assim como eles estão, a fim de entender o que eles nos mostram. E tal preparação de fato vale a pena, não só porque por meio dela podemos viver em solidariedade com o sofredor primário, mas também porque, em razão disso, o desenvolvimento “normal” da alma, à medida que ela amadurece, prepara-se para um maior grau de compreensão de todas as coisas humanas. É normal que a nossa compreensão do mundo não seja apenas expandida, mas também rompida pela vida e reformulada várias vezes enquanto nos movemos em nossa experiência, procurando entender por que estamos aqui e o que devemos fazer. É normal que a alma seja afetada pelo sofrimento; e é normal, portanto, viver com o sofrimento a fim de obter por seu meio o que Edith Stein chama de “ciência da cruz”: um novo e mais profundo tipo de conhecimento.

3. A “noite escura da alma”

A paixão de Jesus é uma dessas experiências que estão disponíveis para nós por meio da empatia quando ouvimos sobre ela ou quando lemos os Evangelhos. Carregar a cruz — um instrumento romano de tortura e controle social por meio da vergonha — e morrer nela representam um modo de morrer que deixa poucas pessoas diferentes. Para Edith Stein, a aceitação da possibilidade de tal sofrimento, juntamente com o seu efeito potencialmente libertador para os outros, foi a ocasião para contemplar o efeito que a aceitação dessa experiência pode ter sobre quem de fato a pratica. Ela chama essa aceitação de “ciência” porque — além de romper com as categorias fáceis de uma vida confortável — tal aceitação alcança um patamar mais elevado, uma posição mais segura na compreensão de como as coisas “realmente são”. Desse modo, essa ciência é ciência de uma ver-

dade “viva e eficaz”, isto é, ela transforma a partir de dentro a pessoa que a possui, penetrando em sua visão do mundo. “Ela está fincada na alma como uma semente que se enraíza na terra e cresce, gerando uma impressão específica na alma”¹⁶. Quando essa alma exprime a sua experiência, torna-se possível construir algo como uma teoria dessa experiência. Essa teoria pertence à “filosofia cristã” na medida em que se baseia na aceitação da cruz semelhançamente ao que fez Jesus Cristo¹⁷. É a ciência com um particular aprofundamento da visão do ser humano que permite uma observação mais refinada e uma compreensão menos rígida das profundidades e da raiz da alma. É por isso também que Edith Stein retrata a alma da seguinte maneira:

Os pensamentos do coração são a vida original da alma na base do seu ser, em uma profundidade que gera todas as intensidades das diferentes capacidades e seus respectivos atos. Aí, a alma vive exatamente como ela é em si mesma, para além de tudo que será despertado nela por meio dos seres criados. Embora essa região mais interior seja a morada de Deus e o lugar onde a alma se une a ele, sua própria vida flui daí antes que a vida de união comece; e isso se dá dessa maneira mesmo nos casos em que tal união nunca ocorre. Pois toda alma tem uma região mais íntima; e seu ser é a sua vida.

Mas essa vida originária não só é oculta para os outros espíritos, como também para si mesma. Isso é assim por várias razões. A vida originária é sem forma. Os pensamentos do coração absolutamente não são pensamentos no sentido habitual; eles não são claramente delineados, organizados e compreensíveis para o intelecto pensante. Eles devem passar por várias formulações antes de tornar-se tais construções. Primeiro, eles precisam emergir do coração. Em seguida, eles chegam a um primeiro limiar, onde se tornam perceptíveis. Essa forma de

16. Edith STEIN, *Science of the Cross*, 2002, p. 9-10; Edith STEIN, *Kreuzesweisenschaft: Studie über Johannes vom Kreuz*, 2003, p. 5.

17. Edith Stein confessa que sua filosofia é “cristã” a partir de sua antropologia (embora a obra *Potência e ato* possa não ser posta nessa classificação). Sua justificação e caracterização podem ser encontradas em Edith STEIN, *Finite and Eternal Being: an Attempt at an Ascent to the Meaning of Being*, 2002, capítulo I, § 4; capítulo 10.

perceber é muito mais original do que é a percepção pelo intelecto. Ela também se encontra antes da divisão entre potências e atos. Ela não tem a clareza da percepção puramente sensível, por outro lado, é mais rica que a apreensão simples pelo intelecto. O que surge é percebido como algo impregnado de valor sobre o qual é tomada uma decisão: permitir ou não que o que está surgindo venha à tona. [...]]

No limiar onde os impulsos que estão surgindo são percebidos, tipos de faculdades espirituais reconhecíveis começam a se distinguir e estruturas conceíveis são formadas: a estas últimas pertencem os pensamentos elaborados pelo intelecto com a sua racionalidade (essas são palavras internas, para que, em seguida, as palavras externas possam ser encontradas), os movimentos da mente e os impulsos da vontade que, como energias ativas, se introduzem em tudo o que está conectado com a vida espiritual¹⁸.

A ciência da cruz não nos conduz à humilhação, mas sim à percepção da raiz da alma, na qual surgem os pensamentos do coração; e observar isso é algo que faz ver se somos dementes ou não. Tal ciência nos ajuda a entender a ideia de que é necessário para a vida do espírito o reconhecimento (a constituição e a identificação), a fim de passarmos para o outro lado, onde o sofrimento é permitido e aceito, mesmo quando isso significa a perda da razão. É dessa maneira que a ciência da cruz é particularmente útil para aqueles que lidam com pessoas com transtorno cognitivo: ela permite um tipo de comunicação que não depende de faculdades distintamente formadas, com suas funções específicas, mas que se liga à mais profunda raiz espiritual da alma, na qual possivelmente as últimas "escolhas" decisivas a respeito da vida e da vida após a morte são "tomadas". Nessa raiz, suspende-se o drama da transição da alma para a vida além do tempo na morte.

O fato de a alma liberar-se da tarefa de distinguir entre experiências, sentidos, memória e intelecto é uma ajuda para essa nova comunicação, tanto mais quanto os pensamentos do coração já não são ca-

18. Edith STEIN, *Science of the Cross*, 2002, p. 157-158; Edith STEIN, *Kreuzeswissenschaft: Studie über Johannes vom Kreuz*, 2003, p. 131-132 (Capítulo II, parte 2, § 3, letra g: "Das Innerste de Seele und die Gedanken des Herzens").

muflados, abafados ou perturbados pela atividade da constituição. É justamente para perceber isso que um diretor espiritual (um mestre) pode auxiliar a alma que está passando pela noite escura. É possível reconhecer o sofrimento da alma como um sinal de maturidade e crescimento e saber que a união ao amor divino secreto escondido só pode ser obtido, em última análise, por esse caminho. A noite escura da alma, em seus vários estágios tal como relatado por São João da Cruz, é, de fato, a forma que leva ao amadurecimento da alma: isso corresponde ao seu aprofundamento, ao acesso às suas próprias profundezas espirituais por meio da identificação com todas as coisas humanas. Mediante esse processo, a alma relativiza sua identificação com a sua identidade física, psicológica e inteligível, para permanecer como espiritual no ponto em que ela será elevada acima de si mesma e, ao mesmo tempo, para realizar-se e perder-se na vida eterna de Deus. Para a pessoa que sofre de demência é dada a mesma oportunidade que ao místico, tenha ou não essa experiência sido procurada ou alcançada sob qualquer forma. Assim como ocorre com o místico, a pessoa com deficiência cognitiva não tem qualquer influência na escolha de sua condição: é noite; e isso tem de ser aceito. Lutar contra a noite pode ser uma opção nos estágios iniciais, mas rapidamente a importância virá à tona. Aqui reside a oportunidade e a possibilidade de paz, para além do que o nosso mundo pode dar: a paz que é salvadora para o "sofredor" e para todos os outros que sofrem com ele: quando a noite escura da alma é vivida *por nós*, seja induzida por demência ou ativamente aceita em oração, ou apenas com a rendição, seu fruto é a compreensão e a capacidade de acompanhar outros no caminho para o que a tradição mística chama de "perfeição": o Amor.

4. Conclusão

A pessoa que sofre de demência pode nos ensinar sobre a noite escura da alma ou nos conduzir até ela. Nós podemos nos aproximar dessa pessoa de um modo melhor se aceitarmos, por nossa própria vontade, encaminhar-nos para a noite escura, deixando a mensagem da cruz se enraizar em nós como uma semente. No entanto, é necessário para a nossa própria "perfeição" ou para a crescente maturidade

de nossa alma como pessoa que sejamos desafiados a caminhar até a noite escura pela presença da demência em uma pessoa querida ou em uma pessoa sob os nossos cuidados: trata-se de uma ajuda para alcançarmos nosso potencial máximo, tornando-nos mais plenamente humanos. Independentemente do ponto de vista que se adote para falar do sofrimento, o sofrimento causado pela demência é salvífico, tanto para o sofredor primário como para os sofredores secundários. É salvífico tão logo seja aceito e tão logo seja visto como dolorosamente significativo: da pessoa sofredora jorraram rios de água viva.

Referências

- HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Trad. Fred Kersten. Haia: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.
- LEBECH, Mette. *The Philosophy of Edith Stein: from Phenomenology to Metaphysics*. Berna: Peter Lang, 2015.
- STEIN, Edith. *Einführung in die Philosophie*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2010 (v. 8).
- _____. *Finite and Eternal Being: an Attempt at an Ascent to the Meaning of Being*. Trad. Kurt F. Reinhardt. Washington: ICS Publications, 2002. (Edith Stein Gesamtwerke — ESGA 11 e 12/Collected Works of Edith Stein — CWES 9).
- _____. *Kreuzwissenschaft: Studie über Johannes vom Kreuz*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2003 (v. 8).
- _____. *On the Problem of Empathy*. Trad. Waltraut Stein. Washington: ICS Publications, 1989. (Edith Stein Gesamtwerke — ESGA 5/Collected Works of Edith Stein — CWES3).
- _____. *Philosophy of Psychology and the Humanities*. Trad. M.C. Baseheart and M. Sawicki. Washington: ICS Publications, 2000. (Edith Stein Gesamtwerke — ESGA 6/Collected Works of Edith Stein — CWES 7).
- _____. *Science of the Cross*. Trad. J. Koeppl. Washington: ICS Publications, 2002. (Edith Stein Gesamtwerke — ESGA 18/Collected Works of Edith Stein — CWES 6).

Vontade e pessoa segundo Edmund Husserl e Edith Stein

VINCENZO COSTA^{1,2}

No âmbito da velha contenda entre determinismo e indeterminismo surge uma pergunta: se a vida psíquica do ser humano, compreendida em sua totalidade ou somente em parte, está inserida ou não na grande conexão causal da Natureza³.

Artigo originalmente intitulado *Volontà e persona: a partire da Edmund Husserl e Edith Stein* e publicado em ALFES BELLO, Angela; ALPHERI, Francesco (orgs.). *Edmund Husserl e Edith Stein: due filosofi in dialogo*. Brescia: Morcelliana, 2015, p. 233-251.

1. Professor de Filosofia teórica na Universidade de Molise (Itália).
2. Tradução de Eduardo Dalabene. Doutorando em Filosofia na Unifesp — Universidade Federal de São Paulo. Mestre em Teologia pela PUC-SP, graduado em Teologia pela Faculdade Dehoniana (Taubaté/SP) e com formação filosófica pela Faculdade São Luiz (Brasque/SC). Membro do Grupo de Pesquisa “O pensamento de Edith Stein” da Unifesp e do Grupo de Trabalho “Edith Stein e o Círculo de Göttinga” (Anpof — Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia).
3. Edith STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito: contributi per una fondazione filosofica*, 1999, p. 39.