

A empatia em Edith Stein como estratégia de enfrentamento da intolerância

MATHEUS MARQUES DA COSTA¹

Resumo: A intolerância é um dos males da sociedade atual que interfere diretamente na convivência humana. O perigo da naturalização e banalização da intolerância evidencia a necessidade da elaboração de estratégias para seu enfrentamento. Os objetivos traçados nesta pesquisa foram: apresentar o conceito de empatia proposto por Edith Stein; discutir o problema da intolerância numa perspectiva filosófico-científica e, sugerir a empatia como estratégia de enfrentamento da intolerância. A metodologia adotada foi a abordagem qualitativa com procedimentos metodológicos da pesquisa bibliográfica e hermenêutica. Os resultados alcançados mostraram que a empatia (*Einführung*), na perspectiva antropológico-fenomenológica de Stein, constitui-se uma experiência ou um provar/sentir (*fühlen*) que faz penetrar na (*ein*) compreensão da experiência do outro. A intersubjetividade empática (ato *sui generis*) possibilita abertura à relação com o outro. A respeito da intolerância, a literatura indica que ela representa a repressão de ideias que o sujeito reprova e uma predisposição ao ato de negação do outro humano. A empatia steiniana sugere que o enfrentamento da intolerância seja baseado no reconhecimento de si como

1. Licenciado em Filosofia pela Faculdade Salesiana Dom Bosco-FSDB Leste, Manaus/AM. Bacharelado em Teologia no ITEPES (Instituto de Teologia, Pastoral e Ensino Superior da Amazônia). Este artigo científico foi produzido sob a orientação do Prof. Dr. César Lobato Brito.

ser humano e do outro como semelhante.

Palavras-chave: Intolerância; Empatia; Fenomenologia; Edith Stein.

Resumen: La intolerancia es uno de los males de la sociedad actual que interfiere directamente en la convivencia humana. El peligro de la naturalización y la banalización de la intolerancia evidencian la necesidad de elaborar estrategias para su enfrentamiento. Los objetivos trazados en esta investigación fueron: presentar el concepto de empatía propuesto por Edith Stein; discutir el tema de la intolerancia en los enfoques filosóficos-científicos y, sugerir la empatía como estrategia de enfrentamiento a la intolerancia. La metodología adoptada fue el abordaje cualitativo con procedimientos metodológicos de investigación bibliográfica y hermenéutica. Los resultados alcanzados mostraron que la empatía (*Einfühlung*), en la perspectiva antropológico-fenomenológica de Stein, constituye una experiencia o un probar/sentir (*fühlen*) que hace penetrar en la (*ein*) comprensión de la experiencia del otro. La intersubjetividad empática (acto *sui generis*) posibilita la apertura a la relación con el otro. En cuanto a la intolerancia, la literatura indica que representa la represión de ideas que el sujeto reprocha y una predisposición al acto de negación del otro humano. La empatía steiniana sugiere que el enfrentamiento a la intolerancia se base en el reconocimiento de sí como ser humano y del otro como semejante.

Palabras clave: Intolerancia; Empatía; Fenomenología; Edith Stein.

A intolerância é um dos grandes males das sociedades hodiernas que interfere diretamente sobre as relações humanas e sociais, causando grande mal estar. De fato, não é possível identificar, hoje, segmento social em que a intolerância não esteja presente, pois está generalizada e manifesta-se sob diversas formas: racial, religiosa, política, ideológica, cultural, entre outras. A onda de atos de homofobia, extremismos religioso e ideológico, *bullying* e xenofobia marcam a tendência à violência nas relações humanas e sociais, desencadeando inclusive a morte, seja ela física, moral ou emocional.

A propagação da intolerância evidencia a urgente necessidade de se buscar mecanismos de enfrentamento, em função da construção de uma sociedade mais harmônica, regida por valores e direitos fundamentais à existência humana em comunidade. Esta urgência aumenta quando se constata certa tendência à naturalização e à relativização da intolerância, geralmente acompanhadas por uma *pseudo* preocupação midiática que trata o problema de maneira sensacionalista.

Na contramão desta realidade, a história da filosofia tem valiosas contribuições que possibilitam discutir o problema e encontrar caminhos para a desnaturalização da intolerância. Exemplos delas são, por exemplo, os filósofos contemporâneos Emanuel Lèvinas e Martin Buber, que enfatizaram a necessidade de uma alteridade capaz de situar os indivíduos dentro de um contexto alterno.

Contudo, é com Edith Stein que essa alteridade ganha fundamento ontológico, na perspectiva de uma antropologia filosófica de caráter fenomenológico. Ao introduzir nas relações intersubjetivas a via da empatia, ela propõe que a capacidade de relação com o outro já está imbricada na constituição do próprio ser humano, atributo que torna o indivíduo potencialmente capaz de conquistar avanços significativos no campo das relações sociais. O tema da empatia steiniana consiste, fundamentalmente, em pensar a alteridade humana como naturalmente dada ao sujeito (enquanto corpo, alma e espírito).

Esta pesquisa bibliográfica pretende responder à seguinte pergunta: de que forma a empatia de Edith Stein pode ser tomada como estratégia de enfrentamento da intolerância? Primeiramente, será apresentado o conceito de empatia steiniano, a partir de seu fundamento fenomenológico. Na segunda parte, discute-se o problema da intolerância numa perspectiva filosófico-científica e, por fim, propõe-se a empatia como condição de possibilidade de enfrentamento da intolerância.

1. A empatia em Edith Stein

O tema da empatia teve diversas abordagens ao longo da história, algumas delas com tendências a reduzi-la ao campo estético ou a uma atividade fundamentalmente do campo psicológico (como queriam, por exemplo, Theodor Lipps e Milton Nahm). No dicionário da língua portuguesa, por exemplo, a empatia é definida como uma “capacidade de identificação com outra pessoa”². Já para o dicionário de Filosofia, trata-se da “união ou fusão emotiva com outros seres ou objetos”³. Interessa-nos, nesta primeira parte, reportar-nos ao conceito

2. Antonio HOUAISS; Mauro Salles VILLAR, *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, 2009, p. 287.

3. Nicola ABBAGNANO, “Eu”, in _____, *Dicionário de filosofia*, 2007, p. 377.

de empatia desenvolvido no âmbito fenomenológico por Edith Stein.

O conceito de empatia de Edith Stein está intrinsecamente relacionado ao método fenomenológico – desenvolvido por seu mestre, Edmund Husserl – que sugere o retorno às coisas mesmas, a *epoché*⁴, pelas reduções eidética e transcendental.

A redução eidética é a transição da atitude natural do sujeito que se dirige a objetos naturais particulares (fenômenos/fatos), para a atitude eidética do sujeito que se volta para as essências, isto é, o sentido e o significado dos fenômenos⁵. Já a redução transcendental consiste na reflexão a respeito do ato em si mesmo em lugar de seu objeto, investigando sobre como o sujeito busca o sentido das coisas⁶.

Para Husserl “o outro e sua vida anímica são trazidos à consciência como estando ‘eles mesmo ali’, e junto com o corpo, mas diferentemente deste, não como originalmente dados”⁷. A empatia, então, é concebida, genuinamente, como uma vivência fenomenológica da consciência. Stein aprofunda o estudo da empatia porque entende que o colocar entre parêntesis não significa a negação do mundo, ou do sujeito, mas apenas a indagação do que é a percepção em geral, segundo sua essência⁸.

A empatia trata-se, por isso, de uma vivência que está na base da intersubjetividade que se dá no âmbito do *eu puro*⁹ como ato vivencial/experiencial *sui generis*, onde se coloca entre parênteses todas as particularidades dos sujeitos envolvidos nesse ato. O resultado que se obtém de tal vivência é uma constatação que a experiência da consciência em geral (de um *eu* em geral) tem de outra consciência que lhe é alheia em geral (de *outro eu* em geral), apreendendo o que

4. A *epoché* (εποχή) é “certa retenção de juízo, uma colocação entre parêntesis da tese de orientação natural, um colocar fora de circuito ou fora da ação do juízo de orientação natural”. Francesco ALFIERI, *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica*, 2014, p. 15.

5. Cf. Edmund HUSSERL, *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*, 2006, p. 20.

6. Cf. *Ibidem*.

7. *Idem*, p. 34.

8. Cf. Edith STEIN, “Sobre el problema de la empatia”, in _____, *Obras completas II: Escritos filosóficos: etapa fenomenológica*, 2005, p. 118. (Tradução nossa).

9. Quer dizer “antes de tudo, só que ele é ‘ele mesmo’ e nenhum outro. Essa ‘mesmidade’ está vivenciada e é fundamento de tudo aquilo que é ‘meu’”. *Ibidem*.

o outro está vivenciando, de modo cooriginário.

É através da intencionalidade que a consciência reclama uma predicação referente ao objeto percebido; quando tal objeto refere-se à outra consciência, a percepção é particularmente especial. Savian Filho define como “uma peculiar intuição, um *Einfühlung*¹⁰ que é a experiência do provar/sentir (*fühlen*) que faz penetrar na (*ein*) compreensão daquilo a que essa experiência remete, ou seja, a experiência (vivência) alheia”¹¹.

Para atingir o *eidos*, isto é, a essência da vivência alheia própria, é necessário que se entenda o lugar onde ela se fundamenta na estrutura do indivíduo. Para Parise, a “primeira camada ou estrato do ser humano de que parte a análise de Edith Stein surge quando nos damos conta de que ele é um indivíduo psicofísico que possui um corpo que não é puramente físico (*Körper*), mas vivente próprio (*Leib*)”¹².

Nos fragmentos publicados de sua tese de doutoramento (cujo título foi *Zum Problem der Einfühlung*, ou seja, *O Problema da Empatia*), Edith inicia com uma descrição cuidadosa do que a Empatia não é (elementos como fantasia, espera, recordação), refutando e contrariando a doutrina psicologista¹³ representada, sobretudo, por Theodor Lipps¹⁴. Compara a empatia com outros atos experienciais, destacando a tendência dos psicologistas em reduzir a empatia a

10. *Einfühlung*: é o termo alemão utilizado por Husserl e Stein que traduzimos para o português como Empatia.

11. Juvenal SAVIAN FILHO, “A empatia segundo Edith Stein: pode-se empatizar a vivência de alguém que está dormindo?”, in _____ (org.), *Empatia Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas*, 2014, p. 33.

12. Maria Cecília Isatto PARISE, *As colorações da alma na análise da pessoa humana segundo Edith Stein (online)*, 2014, p. 55, disponível em: <<http://ppg.unifesp.br/filosofia/dissertacoes-defendidas-versao-final/dissertacao-maria-cecilia-isatto-parise>>, acesso em: 8 de outubro de 2017.

13. “O psicologismo é a reivindicação de que coisas como lógica, verdade, verificação, evidência e raciocínio são simplesmente atividades empíricas de nossa psique”. Robert SOKOLOWSKI, *Introdução à fenomenologia*, 2004, p. 125. Um grande expoente desta teoria fora Theodor Lipps (1851-1914) que considerava a psicologia como a ciência filosófica fundamental, sustentando o fato do *eu* como algo vivido em toda experiência psíquica. Cf. José Ferrater MORA, “Psicologismo”, in _____, *Dicionário de filosofia: tomo III (K-P)*, 2001, p. 100.

14. Theodor LIPPS *apud* José Ferrater MORA, *Dicionário de filosofia: tomo III (K-P)*, 2001, p. 101.

mera percepção externa.

Sobre isso, Stein entende que a percepção externa é o nome dado a atos em que o ser espaçotemporal típico e o seu dar-se ocorrem em carne e osso e *hic et nunc* (aqui e agora). Já no caso da empatia, o objeto também se apresenta em um *hic et nunc*, mas não em carne e osso, uma vez que se trata da vivência própria de outro ser. Assim, chama-se empatia à “experiência a que remete o saber sobre o vivenciar alheio”¹⁵.

É neste sentido que se encontra a grande contribuição de Edith Stein para a teoria do conhecimento acerca da empatia. De fato, na teorização da empatia segundo Lipps, não se verificava qualquer distinção entre o *eu* próprio e o *eu* alheio¹⁶. Para Stein, a empatia é um tipo *sui generis* de atos de vivências em que, diversamente do caso da percepção evidente dos fenômenos, não tem o seu objeto diante de si em uma dar-se imediato¹⁷.

Stein avalia a teoria do experienciar a experiência alheia de Lipps como doutrina da imitação, em que um gesto visto desperta o impulso de imitá-lo. Ela entende que por este caminho não há a vivência de uma vivência alheia, mas tão somente uma vivência própria, originária, que o gesto alheio visto desperta¹⁸. A vivência empática plena revela que não se trata de uma imitação, mas de um sentir a essência do que o outro sente de modo cooriginário, respeitando o princípio da individualidade humana.

Como destacado, a experiência da vivência alheia não se reduz ao caráter de uma percepção externa, apesar de ter algo em comum com ela. Stein avalia que em ambas, o objeto da experiência é manifestado *hic et nunc*¹⁹. Neste sentido, se pode dizer que o ato empático é originário apenas como vivência presente, mas não quanto ao conteúdo, uma vez que a vivência do sujeito que *empatiza* não é a

15. Edith STEIN, “Sobre el problema de la empatia”, in _____, *Obras completas II: Escritos filosóficos: etapa fenomenológica*, 2005, p. 97. (Tradução nossa).

16. Cf. Theodor LIPPS *apud* José Ferrater MORA, *Dicionário de filosofia*: tomo III (K-P), 2001, p. 111.

17. Edith STEIN, “Sobre el problema de la empatia”, in _____, *Obras completas II: Escritos filosóficos: etapa fenomenológica*, 2005, p. 85. (Tradução nossa).

18. Cf. *Idem*, p. 86.

19. Cf. *Idem*, p. 87.

mesma do sujeito *empatizado*²⁰. Para Stein, então, a empatia tem caráter cooriginário por seu sentido, não por seu ato. Por isso ela identifica três níveis ou graus da vivência empática, que nem sempre estão presentes:

1.º, a aparição da vivência; 2.º, a explicitação preenchedora de sentido; 3.º, a objetivação compreensiva da vivência explicitada. No primeiro e no terceiro grau, a presentificação representa o paralelo não originário da percepção, enquanto que o segundo grau corresponde à atuação da vivência²¹.

No primeiro grau, a vivência do outro aparece diante do sujeito que empatiza com as características da coisa percebida em *carne e osso*. No segundo, colhe-se o sentido, em um ato de consciência que essa vivência oferece, isto é, o sujeito colhe o sentido da vivência dada. Já no terceiro grau, tal vivência torna-se um objeto, isto é, o sujeito que empatiza tem a clareza da vivência explicitada e apreende a essência da vivência alheia própria.

A vivência empática permite, então, apreender o indivíduo tanto como corpo vivenciado (*Leib*) quanto como personalidade. Não se trata simplesmente de uma percepção que apreende indivíduos puramente como corpos físicos (*Körper*), mas como vivente em si. Alfieri corrobora afirmando que “é necessária uma vivência totalmente nova que, além de ser capaz de perceber, seja também capaz de sentir”²².

Assim, não se está tratando de uma mera intuição ou emoção humanas, mas de um saber que experimenta a consciência do outro, isto é, a percepção do que o outro vivencia. O que resulta da empatia em sentido literal não é a vivência da experiência alheia; do contrário não seria impossível saber quando se está vivenciando uma experiência própria, ou de outra pessoa. A vivência alheia é pessoal, intransferível, por isso se diz que o tipo de vivência empática é cooriginária.

20. Cf. Juvenal SAVIAN FILHO, “A empatia segundo Edith Stein: pode-se empatizar a vivência de alguém que está dormindo?”, in _____ (org.), *Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas*, 2014, p. 33.

21. Edith STEIN, “Sobre el problema de la empatia”, in _____, *Obras completas II: Escritos filosóficos: etapa fenomenológica*, 2005, p. 87. (Tradução nossa).

22. Francesco ALFIERI, *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica*, 2014, p. 86.

A “empatia, portanto, rigorosamente falando, não me põe dentro do outro, mas faz que eu me dê conta do objeto de sua experiência”²³. Quer dizer, no segundo grau da vivência empática, ao tornar conhecida a essência da experiência alheia, pode-se, então, avançar ao terceiro grau e vivenciá-la cooriginariamente de modo pleno.

A empatia se faz possível quando os dois *eus em geral* se reconhecem como semelhantes; isto quer dizer que o outro deve ser acolhido em sua condição essencial universal e singular de “ser ajudado a viver e a amadurecer coerentemente e a mudar o caminho a partir desse fundo que garante a pessoalidade individual e ao mesmo tempo as relações comunitárias propriamente humanas”²⁴.

A empatia steiniana evidencia a possibilidade de captar que se está diante de seres viventes, como uma apreensão de semelhança imediata. Os atos de intolerância, amplamente difundidos na sociedade parecem recusar tal semelhança. Na sequência, discute-se o problema da intolerância como desafio a ser enfrentado, desde uma perspectiva filosófico-científica, identificando a possibilidade de o fazer a partir da empatia steiniana.

2. A (in) tolerância

A semântica da palavra intolerância parece óbvia, à primeira vista, já que o prefixo *in* denota negação de algo; portanto, intolerância designaria literalmente a atitude daquele que não tem tolerância. Entretanto, para além dessa imediata e superficial compreensão, vale a pena percorrer, ainda que sucintamente, a literatura científico-filosófica para caracterizar mais adequadamente essa atitude. Isto o faremos partindo da ideia de tolerância.

Mesmo sendo difícil precisar historicamente, Mora sugere que o uso da palavra tolerância teve início por volta dos séculos XVI e XVII, no contexto europeu das guerras religiosas (na Alemanha e na França, por exemplo) entre católicos e protestantes²⁵. Pensadores da-

23. Juvenal SAVIAN FILHO, *op. cit.*, p. 38.

24. Eduardo DALABENETA, “Da empatia à singularidade: percurso fenomenológico-ontológico em Edith Stein”, in SIMPÓSIO AMAZÔNIO DE EDITH STEIN, *Anais*, 2017, p. 9.

25. Cf. José Ferrater MORA, “Tolerância”, in _____, *Dicionário de filosofia*: tomo IV

quela época pretendiam com ela alcançar certos padrões mínimos de convivência entre grupos religiosos que se rivalizavam, apregoando o sentido de respeito ao outro e às suas crenças e convicções, pelo viés da liberdade.

O filósofo iluminista John Locke investigou a tolerância. Em densa obra, Locke tece considerações e diz que ela é necessária ao comportamento humano. Para ele, “há dois tipos de controvérsias entre os homens, uma estabelecida pela lei, a outra pela força, e são de natureza tal que uma termina onde a outra principia. [...] sendo que o magistrado mais forte fará predominar sua maneira e seu ponto de vista”²⁶.

A psicanálise sugere que a tolerância implica a admissão da própria intolerância frente ao diferente, isto é, aceitar-se como um estranho a si mesmo, assumir a responsabilidade da própria singularidade e, sobretudo, a desconfiança de que a tolerância diante do intolerável termina sempre em catástrofe²⁷. Neste sentido, tolerância e intolerância são realidades antônimas que residem no próprio indivíduo, tornando-o um ser em permanente conflito.

Atualmente, diante dos extremismos e da negação dos direitos fundamentais do homem disseminados pelo mundo, busca-se um entendimento teórico-conceitual que sirva de “fundamento de uma hipotética ética universal, com a condição de que haja uma tomada de consciência individual e coletiva, uma vontade política internacional e o estabelecimento definitivo de sistemas educacionais que ensinem a não odiar”²⁸. Isto é, que haja uma adequada aceitação da ideia de que os homens não são definidos apenas como livres e iguais em direito, mas da reafirmação da humanidade.

(Q-Z), 2001, p. 180.

26. John LOCKE, *Carta sobre a tolerância*, 1973, p. 28.

27. Cf. Betty Bernardo FUKS, “O pensamento freudiano sobre a intolerância”, in *Psicologia Clínica* v. 19, n.1 (2007), p. 59.

28. Françoise HÉRITIER, “O eu, o outro e a intolerância”, in Françoise BARRET-DU-CROCQ, *A intolerância*, 2000, p. 27.

2.1 Prenúncios da Intolerância²⁹

Para além das preocupações semânticas e históricas, a (in)tolerância esteve e está presente nas diversas sociedades, ainda que tenha assumido diferentes designações ou tenha sido disfarçada com outros comportamentos e atitudes “aceitáveis” dentro de determinado padrão cultural e social dominante, os quais ditam regras de convivência e de conduta. Tanto ontem como hoje, a interiorização de tais padrões impulsiona o indivíduo a manifestar e a propagar comportamentos e atitudes (o preconceito e a violência, por exemplo) que acabam sendo naturalizados através da aceitação tácita e da adesão coletiva aos mesmos.

Da mesma forma, as concepções de mundo e de homem presentes no universo cultural de qualquer indivíduo ou grupo, representam o substrato simbólico-conceitual que está por detrás de comportamentos e atitudes individuais e coletivas, como as práticas violentas da intolerância. Uma ideia previamente concebida (=preconceito), não necessariamente leva o indivíduo a um ato violento de intolerância; entretanto, toda forma de intolerância carrega consigo algum preconceito.

Para Gadamer, o “‘preconceito’ (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes do exame definitivo de todos os momentos determinantes segundo a coisa em questão”³⁰. Cardoso corrobora este entendimento ao afirmar que o preconceito é um juízo de valor que coloca o outro ou um grupo como inferior em algum aspecto. Para este último, as desigualdades sociais refletem diretamente as desigualdades naturais dos seres humanos, quesito para o surgimento do preconceito social com base na racionalidade metafísica que outrora, excluía a mulher do seletivo grupo de humanos³¹.

A cultura é um elemento muito significativo na construção das manifestações da intolerância. De fato, os espaços de construção

29. Com o termo *prenúncios* queremos nos reportar às identificações da intolerância que se deram sem a justa aplicação do termo, seja por ter sido anterior ao uso do mesmo ou por vil mascaramento.

30. Hans-George GADAMER, *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, 2005, p. 360.

31. Cf. Clodoaldo Meneguello CARDOSO, “Fundamentos filosóficos da intolerância”, in _____, *Convivência na diversidade: cultura, educação e mídia*, 2008, p. 20.

social definem a tipologia aceitável, todo o diferente pode ser alvo de intolerância e, conseqüentemente, de violência. Cardoso pontua que na cultura ocidental “as formas ou essências absolutas constituíram-se referências para justificar filosoficamente a exclusão de todos aqueles que, por motivos físico ou ideológico, não se enquadram nelas”³².

Na história da filosofia diversos autores oferecem argumentos que, de certa forma, deram as bases para justificar o preconceito e a intolerância. Só para citar alguns exemplos: Platão anunciou uma sociedade justa a partir da aceitação de diferenças naturais. Hegel apontou a mesma naturalização das diferenças quando, por exemplo, afirma que só existe filosofia se esta for grega ou germânica, indicando claramente a inferioridade do espírito humano nos indivíduos de outras nações³³.

Eco sugere que a intolerância tem raízes biológicas e se manifesta também entre os animais na forma de reações emocionais em defesa do território; tal como os humanos, há uma rejeição por quem ou aquilo que é diferente. Para ele, a tolerância é algo que só pode ser aprendido, pois na gênese, todos são intolerantes³⁴.

A sociedade ocidental constituiu-se a partir de abordagens metafísicas que se consolidaram em instituições, inclusive educacionais, que pregavam uma espécie de tolerância verticalizada, isto é, baseada no princípio de identidade no qual cada um se identifica consigo mesmo³⁵. A tolerância nesta perspectiva é vista como uma espécie de virtude da pessoa que, ao expressar sua bondade e nobreza, reconhece a dignidade do outro.

Religiões, regimes políticos e, mais recentemente, as grandes mídias constituem formas institucionalizadas de formação, propagação e legitimação da intolerância. A história registra que, independentemente de denominação religiosa, perseguições, violência, exclusão e extremismos são expressões claras da intolerância religiosa, respaldada inclusive com argumentos supostamente doutrinários. Novinsky assevera que “durante séculos, o ódio ao diferente foi chamado de

32. *Idem*, p. 21.

33. Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Introdução à história da filosofia*, 1976, p. 20.

34. Cf. Umberto ECO, “Definições léxicas”, in Françoise BARRET-DUCROCQ, *A intolerância*, 2000, p. 19.

35. Cf. Clodoaldo Meneguello CARDOSO, *op. cit.*, p. 21.

religião”³⁶.

No período moderno, especialmente com o advento do movimento iluminista, a ciência assumiu o papel de defensora e propagadora da tolerância, pois a racionalidade científica sempre se apresentou como antídoto à ignorância e instrumento de superação dos abusos cometidos pela religião, especialmente na Idade Média. Se por um lado se deve reconhecer que a ciência moderna contribuiu para superar ideias, concepções, superstições e práticas irracionais, por outro, é preciso admitir que ela também ceifou outras formas de intolerância: “a ciência é tolerante com a razão e incessantemente intolerante com o irracional e o falso”³⁷.

Os críticos da racionalidade moderna (Habermas e Nietzsche, por exemplo) corroboram com a ideia de que esse modelo de racionalidade instrumental e subserviente às ideologias dominantes, especialmente, o capitalismo, abriu espaço para formas mais radicais e desumanas de irracionalismos e intolerância, como se registrou durante todo o século XX. De fato, as duas grandes guerras mundiais, o advento de governos tiranos e as desigualdades sociais, são alguns exemplos claros de que, no século XX, o irracionalismo se manifestou sob forma de violência, ódio e intolerância.

Nessas primeiras duas décadas do século XXI, o cenário parece não ser diferente, apesar dos esforços científicos e políticos de superação. O que se tem assistido quase que diariamente nas mídias mostra que os irracionalismos, revestidos de uma *pseudo* racionalidade, permanecem: aumento dos fundamentalismos religioso e ideológico; acirramento de movimentos separatistas; retomada de conflitos étnicos; retorno aos protecionismos territorial e econômico; proliferação de práticas de xenofobia e homofobia; e o aumento de conflitos armados, com conseqüente fluxo migratório.

Enfim, seja a nível global, nacional ou regional, as diferentes expressões da intolerância para com o “outro diferente” parecem consti-

36. Anita Waingort NOVINSKY, “Para um novo conceito de educação”, in Clodoaldo Meneguello CARDOSO, *Convivência na diversidade: cultura, educação e mídia*, 2008, p. 83.

37. Barrington MOORE JR, “A tolerância e o ponto de vista científico”, in Robert Paul WOLFF; Barrington MOORE JR; Herbert MARCUSE, *Crítica da tolerância pura*, 1970, p. 85.

tuir denominador comum das sociedades atuais.

2.2 Caracterização da Intolerância

Para Le Goff, a intolerância “se manifesta por meio de procedimentos de proibição, de exclusão ou de perseguição”³⁸. Todo “diferente” precisa ser reprimido e evitado para o bem-estar social, reprovando as ideias dos outros que se mostram contra as próprias convicções³⁹. Trata-se de uma classificação ideológica por parte dos indivíduos que estão em maioria ou que possuem legitimidade para dispor da *verdade* ou daquilo que deve ser aceitável.

Héritier indica um tipo de processo subjetivo que sustenta a intolerância. Ela afirma: “a intolerância é sempre, essencialmente, a expressão de uma vontade de assegurar a coesão daquilo que é considerado como saído de Si, idêntico a Si, que destrói tudo o que se opõe a essa proeminência absoluta”⁴⁰. O escritor russo Dostoiévski também pontua, nessa perspectiva, que o homem só precisa de “uma vontade independente, custe o que custar essa independência e leve aonde levar”⁴¹.

Isso quer dizer que a atitude intolerante carrega consigo uma vontade de proteção de si mesmo e de seu espaço, físico e ideológico, sem considerar as implicações ao outro, sendo necessário limitá-lo. Dunker considera que é esse típico discurso da intolerância que embasa a ideia de limite em que “presume esta violação de territórios, que faz do intolerante alguém que sobretudo está se defendendo”⁴², porque o outro *passou dos limites*.

A intolerância em seu aspecto mais pernicioso congrega um

38. Jacques LE GOFF, “As raízes medievais da intolerância”, in Françoise BARRET-DUCROCQ, *A intolerância*, 2000, p. 38.

39. Cf. Margarida BARRETO; Roberto HELOANI, “Violência, saúde e trabalho: a intolerância e o assédio moral nas relações laborais”, in *Serviço Social & Sociedade (online)* 123 (2015), p. 544, disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-66282015000300544&lng=pt&nrm=is&tlng=pt>, acesso em: 8 de outubro de 2017.

40. Françoise HÉRITIER, “O eu, o outro e a intolerância”, in Françoise BARRET-DUCROCQ, *A intolerância*, 2000, p. 24.

41. Fiodor DOSTOIÉVSKI, *Memórias do subsolo*, 2000, p. 39.

42. Christian Ingo Lenz DUNKER, “Intolerância e cordialidade nos modos de subjetivação no Brasil”, in João Ângelo FANTINI, *Raízes da intolerância*, 2014, p. 39.

conjunto de impulsos tendenciosos que reduzem o outro a uma ameaça que precisa ser eliminada a qualquer custo, passando a tratá-lo como inimigo. Hérítier corrobora este entendimento quando afirma que “é preciso negar o Outro como verdadeiro humano para poder excluí-lo, causar-lhe mal, destruí-lo, e até mesmo negar-lhe uma ‘sobrevida’ *post mortem*”⁴³. Assim, o outro *não-é*.

Na intolerância há sempre uma relação entre alguém que pratica o ato e uma outra pessoa, normalmente desconsiderada em algum aspecto de sua condição humana. O intolerante pode ser visto, assim, como alguém que expressa sua não-aceitação do outro sob forma de apatia, antipatia ou até de violência que leva à morte (física, moral ou psicológica).

Ricoeur considera que há uma predisposição comum, em todos os humanos, a impor suas convicções, sempre que disponham de poder e legitimidade para tal⁴⁴. De fato, a imposição configura-se como uma forma de intolerância, pois revela que o impostor possui, dentro da legitimidade que lhe é dada, a verdade absoluta, e esta deve ser transmitida aos demais, ainda que com o uso da força.

Portanto, a pretensão de ter ou de estar na verdade parece caracterizar substancialmente o ato intolerante, ainda que esta seja consequência de uma construção social, em geral, marcada por interesses e para a manutenção do poder, conforme adverte Foucault:

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro⁴⁵.

Para Wolff, o enfrentamento da intolerância poderia se dar me-

43. Françoise HÉRITIER, *op. cit.*, p. 25.

44. Cf. Paul RICOEUR, “Etapa atual do pensamento sobre a intolerância”, in Françoise BARRET-DUCROCQ, *A intolerância*, 2000, p. 39.

45. Michel FOUCAULT, *Microfísica do poder*, 2006, p. 12.

diante o afrouxamento dos laços que ligam o homem às *verdades* dos grupos étnicos, religiosos e econômicos a que pertence⁴⁶. Todavia, tal procedimento poderia levar ao risco de se propagar a ideia de anulação de tais elementos (verdades), como se a humanidade não necessitasse deles. A história já mostrou a falsidade desse pensamento.

Voltaire minimiza esse tipo de discurso quando afirma que “devemos tolerar-nos mutuamente porque todos somos fracos, inconstantes, sujeitos à mutabilidade e ao erro”⁴⁷. Portanto, não se trata de uma anulação do diferente ou de verdades, mas somente de aceitação e reconhecimento do outro como outro, isto é, como diferente.

Independente das formas de compreensão da intolerância, ela não pode ser considerada como natural e aceitável pelos efeitos nocivos à convivência humana (*ethos*). Em nossa compreensão, o enfrentamento da intolerância constitui tarefa que se impõe a todos que, racionalmente, reconhecem a legitimidade da existência do outro, diferente de mim. Neste sentido, pretende-se oferecer, na sequência, um caminho de enfrentamento desse problema a partir da vivência empática steiniana descrita anteriormente.

3. A empatia steiniana como condição de possibilidade de enfrentamento da intolerância

Em nosso entendimento, a empatia steiniana apresenta-se como uma condição fundamental prévia do sujeito que se dispõe a enfrentar a intolerância ou quaisquer outras atitudes que, na convivência social, descaracterizam a pessoa humana. Como se mostrou anteriormente, para Stein, a *empatia plena*, terceiro grau do ato empático, transcende o nível psicofísico da pessoa, atinge o espírito – núcleo da personalidade –, e possibilita a autenticidade das relações interpessoais. É nesta perspectiva que pretendemos pensar a empatia como condição de possibilidade de enfrentamento do problema da intolerância.

A tarefa que se impõe inicialmente é a percepção do outro como pessoa humana contra as investidas do indivíduo intolerante

46. Robert Paul WOLFF, “Além da tolerância”, in _____; Barrington MOORE JR; Herbert MARCUSE, *Crítica da tolerância pura*, 1970, p. 50.

47. VOLTAIRE, *Dicionário filosófico*, 1984, p. 293.

que desumaniza o outro e a si mesmo. Para Dunker, tal desumanização “corresponde à negação dos atributos de propriedade, *ipseidade* e mesmidade do indivíduo”⁴⁸, isto é, a negação da condição humana. O enfretamento da intolerância, portanto – para não se reduzir a um simples problema ético-moral ou normativo – precisa dar um passo atrás e partir de uma reflexão antropológica que leve em consideração a estrutura e a totalidade da pessoa humana.

De fato, assim como nenhuma sociedade dá inteira permissão para que um indivíduo se volte contra e, até mesmo, mate os outros, também “nenhuma sociedade o impede inteiramente”⁴⁹. Isto significa que, para enfrentar a intolerância, não é suficiente apenas a justificção ou defesa da tolerância, pois certa permissividade sempre existe, inclusive com possibilidade de disseminação de atos de desumanização do outro. Exemplos claros disso são os conflitos em países cuja expressão mais elevada da intolerância é a limpeza étnica, isto é, a aniquilação total do (s) outro (s) diferente.

No contexto em que se iniciou o emprego da terminologia tolerância, esta implicava a relação de sujeitos diferentes num mesmo espaço. Mas a tolerância, não se reduz a aceitar com naturalidade o erro do outro, como pensava Voltaire⁵⁰, nem tampouco um simples “nivelamento indiscriminado das diferenças de fraternidade universal”⁵¹, referindo-se, isto é, ao afrouxamento dos laços entre as religiões, dos grupos étnicos e econômicos, pelo predomínio da racionalidade sobre as demais dimensões humanas.

Essa tendência iluminista levou Locke a argumentar a respeito do *dever de tolerância* por parte de pessoas legitimamente constituídas. Ele afirma que “não devem ser toleradas pelo magistrado quaisquer doutrinas incompatíveis com a sociedade humana e contrárias aos bons costumes”⁵². A prática da tolerância fica, assim, restrita a determinadas pessoas, capacitadas para tal.

48. Christian Ingo Lenz DUNKER, “Intolerância e cordialidade nos modos de subjetivação no Brasil”, in João Ângelo FANTINI, *Raízes da intolerância*, 2014, p. 41.

49. Françoise HÉRITIER, *op. cit.*, p. 26.

50. Cf. VOLTAIRE *apud* Bruno da PONTE; João Lopes ALVES, *Dicionário filosófico*, São Paulo, 1984, p. 293.

51. Robert Paul WOLFF, *op. cit.*, p. 30.

52. John LOCKE, *Carta sobre a tolerância*, 1973, p. 28.

Seguindo os passos da Edith Stein, propomos que o enfrentamento da intolerância é tarefa de todos e tem seu ponto de partida na formação do sujeito, o qual precisa construir a si mesmo e suas relações sociais sobre as bases do reconhecimento de si e do outro como pessoa humana.

3.1 Considerações acerca da pessoa humana

A pessoa humana é um tipo singular de objeto que se apresenta à consciência e, por essa razão, a relação intersubjetiva é um encontro de duas consciências. É a própria constituição ontológica do ser pessoa que responsabiliza os sujeitos da relação a considerar a própria humanidade e a do outro, sendo esta anterior ao discurso da dignidade.

O empenho de Stein no tratamento deste tema atingiu o ápice em sua obra prima *Ser, Finito e Ser Eterno*, escrita dentro do Carmelo, nutrida de vertentes filosóficas e teológicas. Nesta obra a autora faz uma descrição do ser vivente e chega a concluir que o termo *homem* é *uno*, inseparável em si mesmo, mas separável de qualquer outra coisa que tenha sentido. Ela define o ser humano como

[...] um ser que possui um corpo, uma alma e um espírito. Uma vez que é essencialmente espírito, sai de si mesmo com sua vida espiritual e entra em um mundo que diante dele se abre, sem perder nada de si. *Exala* não só sua essência espiritual, expressa inconscientemente, mas atua pessoal e espiritualmente⁵³.

Os três graus da vivência empática refletem esta constituição do ser humano, na qual a vivência alheia experimentada plenamente refere-se ao seu ser essencial, isto é, ao espírito. Neste sentido, a “identificação de um dinamismo empático na raiz de todo ato psíquico-espiritual [...], (funda) com rigor a intersubjetividade”, e isso garante

53. Edith STEIN, *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*, 1996, p. 379-380. (Tradução nossa).

“uma visão não solipsista⁵⁴ do mundo nem do próprio eu”⁵⁵.

Assim, não é por meio de uma simples intuição que se atinge a outra consciência, mas “existe uma intuição do que a coisa é por essência [...]: o que a coisa é por seu próprio ser e o que é por sua essência universal”⁵⁶. Para a autora, a vida do homem é “uma vida em comunidade e um processo reciprocamente condicionado. [...] quer dizer, ver e atuar com outros homens”⁵⁷. É através da intersubjetividade, dos contatos e vivências entre os membros de uma sociedade que a vida em comum é afirmada. O caráter de um povo ou de um grupo social específico reflete o caráter dos indivíduos que o constituem⁵⁸.

Só existe a possibilidade de humanização do indivíduo “em uma porção da Humanidade [...], beneficiando-se de matrizes culturais que a sua comunidade de origem lhe concede”⁵⁹, isto é, o humano se faz em uma cultura. É por esse motivo que o afrouxamento dos laços culturais leva à negação do indivíduo, isto é, ao risco de redução ou perda de sua humanidade. Para este autor, de fato, a pessoa só desenvolve sua humanidade na interação e mediação com seus semelhantes. Rubio corrobora essa compreensão quando afirma que “o homem nega a sua humanidade quando rejeita ou se isola do próximo”⁶⁰. Para Stein, a ideia de comunidade ultrapassa o caráter de mera relação inter-humana e exige que os sujeitos se apresentem como unidade, formando um *nós*⁶¹.

54. “O solipsismo é uma posição filosófica segunda a qual cada pessoa não tem acesso ao que sentem e pensam as outras pessoas nem ao que o mundo é, mas somente ao modo como a própria pessoa vê o mundo” (Juvenal SAVIAN FILHO *apud* Francesco ALFIERI, *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica*, 2014, p. 142).

55. Juvenal SAVIAN FILHO, *op. cit.*, p. 48.

56. Edith STEIN, “Estructura de la persona humana”, in _____, *Obras completas IV: Escritos antropológicos y pedagógicos: magistério de vida cristiana*, 2003, p. 591. (Tradução nossa).

57. *Idem*, p. 593. (Tradução nossa).

58. Cf. Mariana BAR KUSANO, *A antropologia de Edith Stein: entre Deus e a filosofia*, 2014, p. 80.

59. Éric de RUS, “Pessoa e comunidade segundo Edith Stein: uma experiência da comunhão”, in Miguel MAHFOUD; Juvenal SAVIAN FILHO (orgs.), *Diálogos com Edith Stein: filosofia, psicologia, educação*, 2017, p. 122.

60. Alfonso García RUBIO, *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*, 2001, p. 448.

61. Cf. Edith STEIN, “Estructura de la persona humana”, in _____, *Obras completas*

A pessoa humana, portanto, precisa ser entendida como um ser essencialmente social, inserido num contexto de humanos que se humanizam na intersubjetividade. Esse valor intrínseco ao ser humano impõe-se como uma espécie de antídoto ontológico a toda forma de desumanização das relações sociais, de negação do outro e de naturalização da intolerância.

Bauman, ao analisar as relações sociais em contexto pós-moderno, sugere que os laços inter-humanos, tanto os herdados quanto os que surgem nas interações atuais, perdem as proteções institucionais que tinham em função de autoafirmações individuais, o que os torna uma realidade fácil e frequentemente quebrada, gerando diferentes problemas sociais⁶².

Para Stein, as relações entre as pessoas precisam ser regidas por uma concepção e compreensão recíprocas profunda e total da pessoa humana, pois “não é (algo) meramente intelectual, mas, [...] trata-se de uma relação interna mais ou menos profunda”⁶³. É essa profundidade nas relações humanas que pode garantir a superação da desigualdade, da intolerância e da violência.

Savian Filho assevera que a empatia é capaz de garantir a intersubjetividade e o enfrentamento da visão solipsista do mundo⁶⁴, pois tal vivência – cujo fundamento é o reconhecimento do outro como semelhante – implica uma necessária abertura ao outro, compreensão, entendimento mútuo e disponibilidade, para assim fundar uma comunidade humana⁶⁵.

IV: Escritos antropológicos y pedagógicos: magistério de vida cristiana, 2003, p. 591. (Tradução nossa).

62. Cf. Zygmunt BAUMAN, *A ética é possível num mundo de consumidores?*, 2011, p. 35.

63. Edith STEIN, “Estructura de la persona humana”, in _____, *Obras completas IV: Escritos antropológicos y pedagógicos: magistério de vida cristiana*, 2003, p. 593. (Tradução nossa).

64. Cf. Juvenal SAVIAN FILHO, *op. cit.*, p. 48.

65. A. M. PEZZELA *apud* Leandro Penna RANIERI; Cristiano Roque Antunes BARREIRA, “A empatia como vivência”, in *Memorandum (online)* 23 (2012), p. 24, disponível em: <<https://seer.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/9340>>, acesso em: 10 de outubro de 2017.

3.2 A empatia steiniana no enfrentamento da intolerância

Antes de ser um comportamento puramente moral, o enfrentamento da intolerância, em nossa compreensão, está condicionado a uma atitude empática, pois esta se refaz à ideia de reconhecimento. Não se trata, entretanto, de considerá-la a panaceia para todas as problemáticas relacionadas à intolerância, como se fosse um mero instrumento, alheio ao humano.

Como se mostrou, a empatia é ativada quando se faz uso da consciência frente à outra pessoa que, por sua vez, também é consciente. Significa que a capacidade de empatia fica comprometida em situações em que existem dificuldades ou falhas nos processos cognitivos, como é o caso, por exemplo, de sujeitos portadores de patologias psicológicas. Savian Filho questiona também a capacidade de empatizar com alguém que está dormindo ou com a consciência em suspensão⁶⁶.

Reconhecer a empatia como um ato *sui generis* dentre as vivências humanas sugere uma condição do sujeito que se relaciona: a atitude de reconhecimento do outro (sujeito consciente) como humano. Contudo, reconhecer o outro como outro não elimina necessariamente a atitude intolerante, pois, em nosso entendimento, ela só poderá ser plenamente enfrentada mediante o reconhecimento da pessoa humana em sua integridade, ao mesmo tempo em que se rejeita a negação do outro como condição natural, para salvaguardar, por exemplo, um espaço.

Para Edith Stein, de fato, a empatia garante o reconhecimento do outro como *alter ego*, isto é, como outro eu. Tal reconhecimento é distinto daquele que se tem por outros objetos do mundo, na experiência externa. Sobre a noção de *alter ego*, Husserl corrobora tal entendimento ao afirmar que todo *tu* é compreendido a partir do ego, conservando a distinção do próprio ego, como autônomo⁶⁷.

O *eu puro* (dado pela *epoché*) experimenta a sua individualidade, não pelo fato de que se encontra diante do outro, “mas pelo fato de que sua individualidade [...] vem em destaque no confronto

66. Cf. Juvenal SAVIAN FILHO, *op. cit.*, p. 50.

67. Cf. Edmund HUSSERL *apud* Hans-George GADAMER, *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, 2005, p.35.

com a alteridade do outro”⁶⁸. Ranieri e Barreira, consideram que este vir em destaque é característica singular à individualidade, no qual é revelada porque o outro possui outra individualidade, isto é, “o outro se mostra como outro eu (tu) e que vive como eu”⁶⁹. Em outras palavras, significa afirmar que se reconhece o outro como semelhante, mas não idêntico.

Nesse sentido, de relacionamento com o outro, Morin destaca a possibilidade que ocorre ao sujeito humano de *objetivar* os outros enquanto os reconhece como sujeitos, correndo o risco de “parar de ver a subjetividade (deles) e considerá-los somente como objetos. A parti daí, torna-se ‘inumano’, pois deixa de ver a humanidade deles”⁷⁰. Contudo, temos na empatia a possibilidade de enfrentar toda inclinação que queira *desumanizar* o humano, porque ela “faz com que percebamos, espontaneamente, um homem ou uma mulher, não apenas como um objeto físico, mas como sujeito de uma vida interior”⁷¹.

A relação empática é, portanto, atitude útil e necessária para que o sujeito reconheça a alteridade e perceba que a compreensão do outro não se encerra no mero *alter ego*, mas no fato de que o outro “é o que eu não sou [...] (dado) em virtude de sua própria alteridade”⁷². Assim, a empatia apresenta-se como uma porta para adentrar na interioridade do outro e que permite ter consciência de que cada singularidade humana deve ser respeitada com desvelo⁷³, contrapondo a tendência típica do intolerante que entende o outro como um *não-ser*.

Decorre desse entendimento que a vivência empática concebe

68. Edith STEIN, “Sobre el problema de la empatia”, in _____, *Obras completas II: Escritos filosóficos: etapa fenomenológica*, 2005, p. 118. (Tradução nossa).

69. A. M. PEZZELA *apud* Leandro Penna RANIERI; Cristiano Roque Antunes BARREIRA, “A empatia como vivência”, in *Memorandum (online)* 23 (2012), p. 24, disponível em: <<https://seer.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/9340>>, acesso em: 10 de outubro de 2017.

70. Edgar MORIN; Juremir Machado da SILVA, *O método 5: a humanidade da humanidade*, 2005, p. 80.

71. Christof BETSCHART, “Empatia e relazione con Dio in Edith Stein”, in Bruno MARCONI, *Lumen fidei: l'intelligenza mistica*, 2015, p. 75.

72. Emmanuel LÉVINAS, *Da existência ao existente*, 1998, p. 113.

73. Cf. Angela ALES BELLO, “Família e intersubjetividade”, in Lúcia MOREIRA; Ana Maria Almeida CARVALHO, *Família, subjetividade e vínculos*, 2007, p. 30.

no outro, desde a sua singularidade, a existência do mundo real externo, isto é, que os diversos *eus* concordam em afirmar a existência do mundo em suas relações, pois para Stein “o ser humano [...] é um fato da constituição do mundo”⁷⁴.

Por seu fundamento, a empatia promove proximidade entre as pessoas; a intolerância, ao contrário, a separação. Lévinas afirma que o “ser separado pode fechar-se no seu egoísmo [...], na própria realização de seu isolamento”⁷⁵. Para ele, o afastamento do outro gera a possibilidade de esquecimento da transcendência deste, promove o fechamento e atesta uma dita verdade absoluta no radicalismo da separação. O sujeito torna-se prisioneiro de si mesmo e compromete sua própria liberdade, já que “a pessoa, como um *eu* consciente e livre, só pode experimentar a sua própria singularidade na abertura à alteridade”⁷⁶.

Isto quer dizer que a liberdade se afirma na identificação responsável do sujeito para consigo mesmo, reconhecendo o outro *eu*. Edith Stein assevera este entendimento ao afirmar que a liberdade significa “a possibilidade de passar da forma originária da consciência, a que pertence momentaneamente o ser da pessoa, a uma outra, a um ato particular de reflexão, no qual a pessoa aparece diante de si mesma e no seu ato”⁷⁷.

Rubio dirá isso de outro modo ao afirmar que a liberdade da pessoa se realiza “na relação, no diálogo, no encontro, na abertura aos outros seres pessoais”⁷⁸. Portanto, qualquer intenção ou ação de negação do outro, normalmente presente no discurso da intolerância, contribui para tirar a liberdade do homem. Paradoxalmente, a ideia de reconhecimento da existência do outro, no contexto das diferenças e

74. Edith STEIN, “La significación de la fenomenología para la visión del mundo”, in _____, *Obras completas III: Escritos filosóficos: etapa de pensamiento cristiano*, 2007, p. 554. (Tradução nossa).

75. Emmanuel LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, 1980, p. 154.

76. Éric de RUS, “Pessoa e comunidade segundo Edith Stein: uma experiência da comunhão”, in Miguel MAHFOUD; Juvenal SAVIAN FILHO (orgs.), *Diálogos com Edith Stein: filosofia, psicologia, educação*, 2017, p. 122.

77. Edith STEIN, “Acto y potencia”, in _____, *Obras completas III: Escritos filosóficos: etapa de pensamiento Cristiano*, 2007, p. 485. (Tradução nossa).

78. Alfonso García RUBIO, *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*, 2001, p. 311.

individualidades de cada um, reafirma a liberdade humana, pois esta se vive na intersubjetividade que “não é, necessariamente, marcada pela preferência, é ‘apenas’ diferença”⁷⁹.

Enfrenta-se, dessa forma, toda investida de legitimação da intolerância para com o diferente. A empatia é responsável pela identificação, como ato *sui generis* de percepção intersubjetiva, do outro humano que carrega suas diferenças e dissimetrias, mas ao mesmo tempo e pelo mesmo motivo, possibilita a abertura à outra consciência e desfaz o intolerante em sua arrogância de conceber, explicita ou implicitamente, o outro como um *não-ser*. “Se toda conduta ética é uma conduta em relação ao outro, toda ética implica um fundo empático”⁸⁰.

Stein reconhece que a empatia é mais refinada no feminino, pois a capacidade da mulher voltar-se ao seu interior, pela maternidade, lhe permite que alcance mais facilmente a consciência do que o outro está sujeito⁸¹.

Conforme o que foi discorrido acima, reafirmamos que a empatia é uma atitude desejável e necessária a todos. Reconhecemos, entretanto, que tal capacidade ou competência, ainda que constitutiva do ser humano, precisa ser despertada, desenvolvida e promovida nos processos educativos, formais e informais, pelos quais os sujeitos passam. A ênfase a ser dada nesses processos deve ser os aspectos e valores ínsitos ao ser humano e à humanidade, em detrimento dos elementos tecnicistas e economicistas que têm dominado a educação atual e levado a inúmeros dramas societários, entre eles a perda da dignidade humana presente nos atos de intolerância.

No nosso entendimento, todo esse processo formativo – que acure a capacidade empática nos indivíduos – deve ter por meta o que queremos chamar de *Consciência Responsável Ativa*, isto é, trata-se de conceber a consciência como portadora da possibilidade de ser ativamente responsável pelo reconhecimento do outro humano,

79. Lisa BARAITSER; Stephen FROSH, “Pensamento, reconhecimento e alteridade”, in João Ângelo FANTINI, *Raízes da intolerância*, 2014, p. 110.

80. Juvenal SAVIAN FILHO, *op. cit.*, p. 55.

81. Cf. Edith STEIN, “Estructura de la persona humana”, in _____, *Obras completas IV: Escritos antropológicos y pedagógicos: magisterio de vida cristiana*, 2003, p. 591. (Tradução nossa).

favorecendo-lhe vida, em detrimento da cultura de morte apregoada pela intolerância. Na convivência social, aquele que se recusa e renuncia a qualquer ato de intolerância não deve ser visto apenas como um sujeito virtuoso, mas, sobretudo, como alguém que compreendeu, pelo uso de suas atribuições empáticas, que o outro é. A educação pode levar a essa compreensão.

Considerações finais

A biografia de Edith Stein transmite a coerência na relação entre sua vida e obras. Ela, apesar de não ter tratado diretamente em seus textos o tema da intolerância, indica em sua extensa obra filosófica a relevância da não aceitação da negação da pessoa humana, talvez porque ela mesma tenha sido vítima de diversas expressões de intolerância: por ser mulher, não teve muitas chances de atuar na área acadêmica; por ser judia, teve muitas dificuldades, sobretudo com a ascensão do nacional-socialismo na Alemanha, em 1933.

Mariana Kusano afirma que a morte de Stein “em 1942, no campo de concentração de Auschwitz retrata o exemplo mais forte de resistência à violência”⁸². Para além desta percepção, entendemos que a morte de Stein revela nitidamente até onde a intolerância contra o outro humano pode levar, simplesmente por ser diferente.

O nazismo alemão constituiu-se um sistema legal de condenação do diferente. Contudo, em sociedades democráticas de direito como as atuais, onde os sujeitos são supostamente livres e iguais perante a lei, atitudes preconceituosas, xenofobia, homofobia, *bulliyng*, extremismo religioso, entre outros, caracterizam um *modus vivendi* que destoa da ordem democrática e, por força das ocorrências, naturalizam atos intolerantes que representam grande risco à sociedade.

O cerne da intolerância é a descaracterização e desconsideração do outro em algum aspecto de sua personalidade humana. A empatia steiniana pode, a nosso ver, apresentar-se como estratégia de enfrentamento da intolerância, porque ela confirma o outro como plenamente outro (sujeito de um corpo, uma alma e um espírito), semelhante ao *eu*, mas não idêntico, que garante a individualidade

82. Mariana BAR KUSANO, *A antropologia de Edith Stein: entre Deus e a filosofia*, 2014, p. 12.

da pessoa humana. O outro, por sua diferença, não é inferior ao eu.

A partir da empatia plena de Stein, pode-se gerar o que chamamos de *Consciência Responsável Ativa*, que significa a motivação para compreender os outros sujeitos, com suas diferenças e dissimetrias, como humano que precisa ser confirmado como tal. De modo tal que o intolerante reconheça que se há um problema, está nele mesmo por não alcançar tal consciência e não no outro por suas características.

Ainda que reconheçamos os limites dessa pesquisa, tais como a escassez de apontamentos práticos ou metodológicos dos processos formativos que sirvam para refinar a empatia e, a falta de dados estatísticos, sentimo-nos satisfeitos e enriquecidos com ela, pois, nos permitiu aprofundar o conceito de empatia e de intolerância, bem como avançar o entendimento sobre como a empatia pode servir de antídoto à intolerância, já que esta tem se naturalizado na sociedade.

A sociedade, entendida a partir de seus membros, pode recorrer à *consciência responsável ativa* e promover a vida, vida comunitária saudável e enriquecedora, que só é possível mediante o reconhecimento do outro diferente, profundamente humano.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALFIERI, Francesco. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- BARAITSER, Lisa; FROSH, Stephen. "Pensamento, reconhecimento e alteridade". In FANTINI, João Ângelo (org.). *Raízes da intolerância*. São Carlos: EdUFSCar, 2014.
- BARRETO, Margarida; HELOANI, Roberto. "Violência, saúde e trabalho: a intolerância e o assédio moral nas relações laborais". In *Serviço Social & Sociedade (online)* 123 (2015), São Paulo, p. 544-561. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-66282015000300544&lng=pt&nrm=is&tlng=pt>. Acesso em: 8 de outubro de 2017.

- BAR KUSANO, Mariana. *A antropologia de Edith Stein: entre Deus e a filosofia*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.
- BAUMAN, Zygmunt. *A ética é possível num mundo de consumidores?*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- ALES BELLO, Angela. "Família e intersubjetividade". In MOREIRA, Lúcia; CARVALHO, Ana Maria Almeida (orgs.). *Família, subjetividade e vínculos*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- BETSCHART, Christof. "Empatia e relazione con Dio in Edith Stein". In MARCONI, Bruno. *Lumen fidei: l'intelligenza mística*. Roma: Eizioni OCD, 2015.
- CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. "Fundamentos filosóficos da intolerância". In _____. (org.). *Convivência na diversidade: cultura, educação e mídia*. Bauru: UNESP/FAAC; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2008.
- DALABENETA, Eduardo. "Da empatia à singularidade: percurso fenomenológico-ontológico em Edith Stein". In SIMPÓSIO AMAZÔNIO DE EDITH STEIN. *Anais*. Manaus: Seminário Arquidiocesano São José, 2017. 1 CD-ROM.
- DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *Memórias do subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. "Intolerância e cordialidade nos modos de subjetivação no Brasil". In FANTINI, João Ângelo (org.). *Raízes da intolerância*. São Carlos: EdUFSCar, 2014.
- ECO, Umberto. "Definições léxicas". In BARRET-DUCROCQ, Françoise (org.). *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 22ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.
- FUKS, Betty Bernardo. "O pensamento freudiano sobre a intolerância". In *Psicologia Clínica* v. 19, n.1 (2007), Rio de Janeiro, p. 59-73.
- GADAMER, Hans-George. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HEGEL. Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Hemus, 1976.
- HÉRITIER, Françoise. "O eu, o outro e a intolerância". In BARRET-DUCROCQ, Françoise. (org.). *A intolerância*. Rio de Janeiro:

- Bertrand Brasil, 2000.
- HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.
- LE GOFF, Jacques. “As raízes medievais da intolerância”. In BARRET-DUCROCQ, Françoise (org.). *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980. _____. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998.
- LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- MOORE JR., Barrington. “A tolerância e o ponto de vista científico”. In WOLFF, Robert Paul; MOORE JR., Barrington; MARCUSE, Herbert. *Crítica da tolerância pura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia: tomo III (K-P)*. São Paulo: Loyola, 2001. _____. *Dicionário de filosofia: tomo IV (Q-Z)*. São Paulo: Loyola, 2001b.
- MORIN, Edgar; SILVA, Juremir Machao da. *O método 5: a humanidade da humanidade*. 3ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- NOVINSKY, Anita Waingort. “Para um novo conceito de educação”. In CARDOSO, Clodoaldo Meneguello (org.). *Convivência na diversidade: cultura, educação e mídia*. Bauru: UNESP/FAAC; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2008.
- PARISE, Maria Cecília Isatto. *As colorações da alma na análise da pessoa humana segundo Edith Stein (online)*, 2014. Disponível em: <<http://ppg.unifesp.br/filosofia/dissertacoes-defendidas-versao-final/dissertacao-maria-cecilia-isatto-parise>>. Acesso em: 8 de outubro de 2017. (Dissertação de Mestrado em Filosofia - Universidade Federal de São Paulo).
- RANIERI, Leandro Penna; BARREIRA, Cristiano Roque Antunes. “A empatia como vivência”. In *Memorandum (online)* 23 (2012), Belo Horizonte, p. 12-31. Disponível em: <<https://seer.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/9340>>. Acesso

em: 10 de outubro de 2017.

- RICOEUR, Paul. "Etapa atual do pensamento sobre a intolerância". In BARRET-DUCROCQ, Françoise. (org.). *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. 4ª. ed. São Paulo: Paulus, 2001.
- RUS, Éric de. "Pessoa e comunidade segundo Edith Stein: uma experiência da comunhão". In MAHFOUD, Miguel; SAVIAN FILHO, Juvenal (orgs.). *Diálogos com Edith Stein: filosofia, psicologia, educação*. São Paulo: Paulus, 2017.
- SAVIAN FILHO, Juvenal. "A empatia segundo Edith Stein: pode-se empatizar a vivência de alguém que está dormindo?". In _____ (org.). *Empatia Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- STEIN, Edith. *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Ciudad del México: Fondo del cultura económica, 1996.
- _____. "Estructura de la persona humana". In _____. *Obras completas IV: Escritos antropológicos y pedagógicos: magisterio de vida cristiana*. Burgos: Monte Carmelo, 2003.
- _____. "Sobre el problema de la empatia". In _____. *Obras completas II: Escritos filosóficos: etapa fenomenológica*. Burgos: Monte Carmelo, 2005.
- _____. "Acto y potencia". In _____. *Obras completas III: Escritos filosóficos: etapa de pensamiento cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2007.
- _____. "La significación de la fenomenología para la visión del mundo". In _____. *Obras completas III: Escritos filosóficos: etapa de pensamiento cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2007.
- VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- WOLFF, Robert Paul. "Além da tolerância". In WOLFF, Robert Paul; MOORE JR., Barrington; MARCUSE, Herbert. JUNGSMANN, Ruy. *Crítica da tolerância pura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.