



UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS ERECHIM
MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

SUSIANE KREIBICH

A ANTERIORIDADE ONTOLÓGICA DA INDIVIDUAÇÃO:
UM ESTUDO A PARTIR DAS TEORIAS DE JOÃO DUNS SCOTUS,
DE EDITH STEIN E DE SIGMUND FREUD

ERECHIM

2018

SUSIANE KREIBICH

**A ANTERIORIDADE ONTOLÓGICA DA INDIVIDUAÇÃO:
UM ESTUDO A PARTIR DAS TEORIAS DE JOÃO DUNS SCOTUS,
DE EDITH STEIN E DE SIGMUND FREUD**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – PPGICH, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Soares Leite

ERECHIM

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL

Rua General Osório, 413D
CEP: 89802-210
Caixa Postal 181
Bairro Jardim Itália
Chapecó - SC
Brasil

CIP – Catalogação na Publicação

Kreibich, Susiane

A anterioridade ontológica da individuação: um estudo a partir das teorias de João Duns Scotus, de Edith Stein e de Sigmund Freud / Susiane Kreibich. – 2018.
85 f.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Soares Leite.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – PPGICH - Erechim, RS, 2018.

1. Indivíduo. 2. Identidade. 3. Pessoa humana. 4. Sujeito.
I. Leite, Thiago Soares, orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

Identificação da obra elaborada pela UFFS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

SUSIANE KREIBICH

**A ANTERIORIDADE ONTOLÓGICA DA INDIVIDUAÇÃO:
UM ESTUDO A PARTIR DAS TEORIAS DE JOÃO DUNS SCOTUS,
DE EDITH STEIN E DE SIGMUND FREUD**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Humanas da Universidade Federal da Fronteira Sul.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Soares Leite

Esta Dissertação foi defendida e aprovada pela banca em: 28/08/2018.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Thiago Soares Leite - UFFS

Prof.^a Dr.^a Ivone Maria Mendes Silva - UFFS

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho - UNIFESP

Ad D.L., lux mundi mei.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS, *campus* Erechim, pelas oportunidades de desenvolvimento acadêmico que me foram oferecidas desde o início da graduação.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, por financiar parte desta pesquisa.

À Turma de Filosofia Medieval I, 2017/I, do curso Graduação em Filosofia – Licenciatura, da UFFS, *campus* Erechim, pelo semestre que passamos juntos. O estágio docente foi um dos meus maiores aprendizados (e uma grande alegria!) nessa etapa acadêmica.

À Prof.^a Dr.^a Ivone Maria Mendes Silva, não apenas pelas obras compartilhadas que viabilizaram parte desta pesquisa, mas, especialmente, pelas inúmeras contribuições para a construção deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Thiago Soares Leite, por ser o *mestre* que me ensinou como trilhar o caminho filosófico. O teu rigor acadêmico deixou o meu passo mais firme; a tua generosidade intelectual tornou o caminho mais belo.

Donde, que não se compreenda por si pelo nosso intelecto, isto não é da parte do singular, mas da imperfeição de nosso intelecto – que a coruja não veja o sol, por exemplo, não é da parte do sol, mas da parte da coruja.

(DUNS Scotus. *Lect.*, II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 180.)

RESUMO

A presente Dissertação tem como objetivo investigar como pode ser compreendida a constituição do sujeito no pensamento contemporâneo, buscando mostrar a anterioridade ontológica da individuação em relação à identidade. Para tanto, o nosso trabalho se divide em três capítulos, quais sejam: 1) *Duns Scotus: a anterioridade ontológica da individuação*; 2) *A constituição do indivíduo na antropologia filosófica de Edith Stein*; e 3) *A constituição do sujeito psíquico na psicanálise de Sigmund Freud*. O primeiro capítulo trata do princípio de individuação formulado por João Duns Scotus e, através do arcabouço conceitual fornecido pela teoria scotista, tem como objetivo mostrar a anterioridade ontológica da individuação em relação à identidade. O segundo capítulo investiga como Edith Stein compreende a estrutura ontológica da pessoa humana. Edith Stein elabora uma teoria da individuação, a qual torna cada indivíduo único e irrepetível. Na teoria steiniana, a pessoa humana possui uma estrutura que garante ao substrato ontológico denominado *indivíduo* possuir caráter primaz em relação à identidade. O terceiro capítulo investiga a concepção de sujeito psíquico na teoria formulada por Sigmund Freud. Em psicanálise, o sujeito emerge a partir das relações estabelecidas através da linguagem e desenvolve a subjetividade ao longo de sua existência. Para que a subjetividade possa ser desenvolvida, é preciso que haja, anteriormente, o substrato ontológico denominado *indivíduo*, pois a subjetividade não torna cada ser humano único e irrepetível, mas expressa a singularidade de cada indivíduo.

Palavras-chave: Indivíduo. Identidade. Pessoa humana. Sujeito.

ABSTRACT

This Dissertation aims to investigate how it can be understood the constitution of the subject in contemporary thinking, seeking to show the ontological priority of the individuation in relation to the identity. For this, our work is divided into three chapters, which are: 1) *Duns Scotus: the ontological priority of individuation*; 2) *The Constitution of the individual in the philosophical anthropology of Edith Stein*; and 3) *The Constitution of the psychic subject in Sigmund Freud's psychoanalysis*. The first chapter deals with the principle of individuation formulated by John Duns Scotus and, through the conceptual framework provided by the Scotus's theory, aims to show the ontological priority of the individuation in relation to the identity. The second chapter investigates how Edith Stein understands the ontological structure of the human person. Edith Stein elaborates a theory of individuation, which makes each individual unique and unrepeatable. In Stein's theory, the human person has a structure that guarantees to the ontological substrate called *individual* have a priority in relation to identity. The third chapter investigates the conception of psychic subject in the theory formulated by Sigmund Freud. In psychoanalysis, the subject emerges from the relationships established through language and develops subjectivity throughout its existence. In order for subjectivity to be developed, there must be previously the ontological substrate called *individual*, for subjectivity does not make every human being unique and unrepeatable, but it expresses the singularity of each individual.

Keywords: Individual. Identity. Human person. Subject.

LISTA DE ABREVIATURAS

Edith Stein

Intr. à Filosofia - *Introdução à Filosofia*

Ser finito e ser eterno - *Ser finito e ser eterno: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser.*

João Duns Scotus

Lect. - *Lectura*

Ord. - *Ordinatio*

Sigmund Freud

Int. dos Sonhos - *Interpretação dos Sonhos*

O Ego e o Id - *O Ego e o Id e outros trabalhos*

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 DUNS SCOTUS: A ANTERIORIDADE ONTOLÓGICA DA INDIVIDUAÇÃO	25
2.1 A TEORIA DE JOÃO DUNS SCOTUS	25
2.1.1 Natureza	28
2.1.2 Todo acidente é posterior à substância	31
2.1.3 Diferença individual	34
2.1.4 Distinção formal	36
2.2 INTERMEZZO: PAUSA METODOLÓGICA	39
3 A CONSTITUIÇÃO DO INDIVÍDUO NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE EDITH STEIN	41
3.1 A TEORIA DE EDITH STEIN	41
3.1.1 A pessoa humana: alma e corpo	42
3.1.2 O princípio de individuação	47
3.1.3 Empatia e singularidade	52
3.2 O CARÁTER PRIMAZ DA INDIVIDUAÇÃO	54
4 A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO PSÍQUICO NA PSICANÁLISE DE SIGMUND FREUD	57
4.1 A TEORIA DE SIGMUND FREUD	57
4.1.1 Primeira Tópica: sistema inconsciente e sistema pré-consciente/consciente	59
4.1.2 Segunda Tópica: id, ego e superego	62
4.1.3 Linguagem, simbólico e representação	67
4.1.4 Alteridade	68
4.2 A SUBJETIVIDADE COMO EXPRESSÃO DA SINGULARIDADE	70
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	74
6 REFERÊNCIAS	82

1 INTRODUÇÃO

Quem sou eu? Sou única no mundo? Há algo em mim que me diferencia dos outros? Se sim, o que há em mim que me diferencia dos outros? Esse algo permanece ao longo do tempo? Esse algo é constitutivo ou é uma construção? Ainda que eu me reconheça diante de uma fotografia de infância, me pergunto: houve naquela criança algo que permanece na mulher que me tornei? Se, por um lado, percebo semelhanças físicas e sei que aquela sou eu, por outro, minhas memórias evidenciam que, em certo sentido, não sou mais aquela, sou outra agora. O que me constitui enquanto sujeito e me torna indivíduo? A tentativa de responder a essas questões representa uma busca pela compreensão do que nos torna quem somos, ou, dito de outra maneira, o que nos faz ser indivíduo.

Ao buscarmos os pressupostos da questão sobre como se constitui¹ o indivíduo na história do pensamento ocidental, percebemos que ela se torna especialmente relevante na Idade Média. Levando em consideração os aspectos histórico-culturais desse período vinculados a práticas religiosas, o questionamento acerca do que torna algo indivíduo, ou, como usado nesse período, sobre o princípio de individuação, passa a ter maior importância. A partir do século XII, diversas questões de cunho teológico surgem em relação à questão da individuação. Dentre os diversos temas abordados, encontram-se a trindade, o pecado original, a imortalidade da alma, a ressurreição dos corpos e a natureza dos anjos.² Com isso, a necessidade de se pensar um princípio responsável pela individuação passa a ser um problema filosófico entre os pensadores medievais.

¹ Utilizamos o termo “constituição” no sentido genérico.

² Para como esses temas se articulam com o princípio de individuação, cf. LEITE, 2015, p. 281: “Dentre as diversas questões teológicas implicadas no problema sobre o princípio de individuação, cinco podem ser objetivamente nomeadas, quais sejam: a trindade, o pecado original, a imortalidade da alma, a ressurreição dos corpos e a natureza dos anjos. A **doutrina da trinitária** se relaciona com o princípio de individuação na medida em que a ortodoxia cristã afirma Deus ser um e, ao mesmo tempo, ser três pessoas. Assim, a fim de expressar a ortodoxia em uma linguagem racionalmente compreensível, torna-se necessário discutir a natureza da individualidade e o princípio de individuação. O princípio de individuação ganha relevância para as discussões acerca do **pecado original**, pois é necessário explicar como um pecado pode ser cometido por um só indivíduo, mas ser comutado aos que vieram depois dele. A questão acerca da **imortalidade da alma** demanda uma teoria sobre o princípio de individuação, pois afirmar ser a alma imortal nada mais significa que afirmar a continuação do indivíduo na existência após a morte do corpo. Mas, para tal, torna-se importante saber em que consiste a individualidade, como ela se dá e como se preserva. Vinculada à questão da imortalidade da alma, a discussão sobre a **ressurreição dos corpos** pressupõe a determinação de um princípio de individuação na medida em que essa discussão se volta à identidade e à individualidade tanto do corpo quanto do composto alma e corpo. Por fim, a temática acerca da **natureza dos anjos** relaciona-se com as discussões sobre o princípio de individuação, pois a possibilidade de se defender a pluralidade de indivíduos em uma mesma espécie angélica ou a necessidade de se identificar indivíduo e espécie angélica é dependente da formulação do princípio de individuação.”

É João Duns Scotus (1265/6-1308), no século XIV, até onde se sabe, o primeiro filósofo a elaborar um princípio de individuação intrínseco a todas as substâncias criadas. Este princípio confere maior estatuto ontológico ao singular, o que estabelece uma nova diretriz na tradição filosófica e, por sua vez, no pensamento ocidental. Essa costumou atribuir, via de regra, maior estatuto ontológico ao universal do que ao singular.³ O pensamento de Duns Scotus acerca da questão da individuação tem sido considerado como alicerce para muitas especulações filosóficas posteriores,⁴ servindo como base para apoiar argumentos e fornecer ferramentas conceituais.

Avançando na história do pensamento ocidental, percebemos que a questão acerca de como se constitui o indivíduo emerge com força na modernidade, sobretudo com René Descartes (1596-1650) e a questão do “eu”, o qual exprime a autoconsciência do ser humano. Na Idade Moderna, a investigação se volta ao sujeito, cuja característica mais peculiar é a consciência de si.

Na contemporaneidade, embora utilizando-se de termos distintos e, muitas vezes, tomando-a sob aspectos diversos, muitos pensadores se debruçam sobre a questão de como se constitui o sujeito. Edmund Husserl (1859-1938) retoma a questão do “eu”, Martin Heidegger (1889-1976) utiliza o termo *Dasein* para expressar o existente que se constitui ao existir, Edith Stein (1891-1942) investiga a estrutura da pessoa humana.⁵ Por outro lado, Michel Foucault (1926-1984) aborda o sujeito constituído pela realidade histórica e cultural⁶ e Simone de Beauvoir (1908-1986) investiga o sujeito que se constitui a partir da liberdade exercida nas situações históricas⁷ e Sigmund Freud (1856-1939) investiga a dimensão inconsciente do aparelho psíquico, a qual codetermina o sujeito.⁸

³ Cf. PÉREZ-ESTÉVEZ, 2008, p. 79: "A *heceidade* é, para Duns Escoto, a quase forma que determina e aperfeiçoa a natureza comum (quididade ou essência específica) para constituir uma substância concreta e determinada, um *isto*. Representou uma nova concepção, dentro da tradição do pensamento ocidental, ao considerar o indivíduo como uma realidade mais completa e perfeita do que a realidade universal da essência específica ou quididade. A *heceidade* ou princípio da individuação acrescentou perfeição e ser à esqualida realidade da natureza comum, para juntas, constituir a substância individual. O indivíduo ou substância individual, em razão do elemento individuante, tinha, portanto, mais ser e era mais cognoscível que a natureza comum ou a essência universal correspondente. O universal, pela primeira vez, possuía uma consistência ôntica menor que a do indivíduo". (Tradução e grifo nossos).

⁴ Cf. NOONE, 2003, p. 100: "Tanto os atuais historiadores da filosofia e aqueles que têm trabalhado nos dois últimos séculos têm considerado o pensamento de Duns Scotus a respeito dos problemas filosóficos dos universais e da individuação como base para grande parte da especulação filosófica dos séculos XIV e XV. O julgamento deles é bem fundamentado, sendo baseado em numerosos textos de escritores como William de Ockham, Adam Wodeham, Walter Burley, e uma série de outros cujos pontos de partida ao discutir ambos, universais e individuação, eram frequentemente os pontos de vista de Duns Scotus." (Tradução nossa).

⁵ Cf. BELLO, 2014, p. 11-12.

⁶ Cf. NOTO, 2009, p. 16.

⁷ Cf. GUNELLA, 2014, p. 10.

⁸ Nos deteremos nesse ponto no capítulo dedicado a Freud, p. 57.

Observamos que, na contemporaneidade, podemos pensar sobre a questão da constituição do sujeito a partir de duas grandes perspectivas: uma que se debruça sobre o estatuto ontológico do sujeito, e outra que investiga o sujeito como resultado de um constructo. Diante de tal constatação, surge a questão “Como podemos compreender a constituição do sujeito⁹ no pensamento contemporâneo?”. É esta questão que guia a investigação da nossa pesquisa.

A partir da questão “Como podemos compreender a constituição do sujeito no pensamento contemporâneo?”, a nossa pesquisa tem como objetivo investigar se o pensamento contemporâneo, na compreensão do sujeito, pressupõe uma ontologia que identifica uma estrutura do ser individual ou consegue explicá-lo apenas como um constructo, por exemplo, fundado na linguagem. Para tanto, tomamos dois paradigmas para análise: o da fenomenologia e o da psicanálise. Quanto ao paradigma fenomenológico, nos voltamos ao pensamento de Edith Stein. Já para o paradigma da psicanálise, o pensamento de Sigmund Freud foi o escolhido.

Ao buscarmos elementos para pensar a questão da constituição do sujeito no pensamento contemporâneo, a investigação acerca da constituição de indivíduo e acerca da constituição de identidade se fez presente em nossas leituras. Embora tratados, muitas vezes, como sinônimos, constituição de indivíduo e constituição de identidade possuem conteúdos conceituais distintos, indicando aspectos diferenciados de um mesmo sujeito.

A nossa hipótese de trabalho é para que haja a constituição do sujeito, haveria, primeiramente, o indivíduo. Portanto, haveria uma estrutura ontológica anterior que forneceria o substrato ontológico para que fosse possível a constituição do sujeito. Em vista disso, os elementos considerados na construção do sujeito lhe confeririam identidade. Por conseguinte, haveria distinção entre individuação e identidade, entre constituição de indivíduo e constituição de identidade. A constituição de indivíduo estaria vinculada à individuação, i.e., ao princípio que torna cada indivíduo único e irrepetível. A constituição de indivíduo seria ontologicamente anterior¹⁰ à constituição de identidade. Ou seja, haveria, primeiramente, o substrato ontológico denominado *indivíduo*,¹¹ e a partir dele seria possível construir-se as identidades.

⁹ Há muitos termos para referenciar o ser humano, e cada um deles evoca um conteúdo conceitual específico. Sendo assim, utilizamos o termo “sujeito” de modo genérico.

¹⁰ A anterioridade ontológica é a anterioridade que ocorre na estrutura do ser. Esta difere-se da anterioridade temporal, a qual é a anterioridade que ocorre no tempo linear. Nesse sentido, a anterioridade ontológica não implica em anterioridade temporal. Dito de outra maneira, algo que é ontologicamente anterior pode ser temporalmente concomitante.

¹¹ Indivíduo é aquilo que possui unidade indivisível, ou seja, unidade numérica, a qual não pode ser dividida sem que o indivíduo seja corrompido e destruído.

Por construção de identidades, entendemos o processo de identificação do indivíduo com os modelos identitários oferecidos pelo contexto sociocultural.¹² Ou seja, o contexto sociocultural fornece os modelos de identidades e o indivíduo investe naqueles que lhe são relevantes.

As identidades são resultado do investimento psíquico do indivíduo nas posições que os discursos de identidade do seu contexto sociocultural lhe oferecem. As identidades passam a ser relevantes para o indivíduo por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais são representadas. Em vista disso, as identidades são produzidas no tempo e possuem uma marcação simbólica, pois o indivíduo dá importância a elas, e uma marcação social, já que é vivida nas relações.

Os sucessíveis processos de identificação possibilitam ao indivíduo construir as suas identidades a partir de modelos identitários que lhe são oferecidos no seu contexto sociocultural, por exemplo: ser mulher, ser homem, ser intelectual, ser guerreiro etc. Esses modelos são definidos historicamente e são produzidos no tempo,¹³ mudando de acordo com o contexto sociocultural, ou seja, não são modelos fixos.

As identidades, conseqüentemente, não são fixas e unificadas, podendo ser transformadas de acordo com a importância que o sujeito dá àquilo que o mundo lhe oferece. Assim, há o investimento psíquico do indivíduo naqueles modelos identitários que lhe aprazem enquanto estes lhe são relevantes. Ao passo que algum modelo deixe de ser relevante, há a possibilidade de outros modelos serem tomados como referenciais. Não há uma identidade fixa ao longo da existência, mas há identidades diferentes, seja concomitantemente, seja em momentos diferentes, e essas podem ou não permanecer ao longo do tempo.

Posto que é o contexto sociocultural no qual o indivíduo está inserido que fornece os parâmetros à sua construção identitária, o referencial identitário é o outro, pois este fornece os elementos que possibilitam a cada indivíduo a construção identitária, seja com aquilo que ele se identifica, seja com aquilo que difere dele. A construção das identidades se dá a partir da relação eu-mundo e eu-outro. Assim, a alteridade é fundamental para a constituição identitária, pois o outro é a referência para o sujeito, uma vez que lhe diz aquilo que ele é e aquilo que ele não é. A expressão “eu sou algo que o outro não é” reflete essa perspectiva. Com isso, a

¹² Seguimos o conceito de identidade de WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2011. p.7-72.

¹³ Na contemporaneidade, Martin Heidegger discute a historicidade como modo de ser do homem. Para aprofundar, ver §§ 5-6 de *Ser e Tempo*. In HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad., org., nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

diferença também tem importância no processo de construção identitária, pois “aquele que eu não sou” contribui para o processo de construção. As identidades são, assim, relacionais, pois focam nas características comuns partilhadas com o outro e nas suas diferenças.

Dito isso, a nossa pesquisa se divide em dois momentos nos quais buscamos investigar como podemos compreender a constituição do sujeito no pensamento contemporâneo. No primeiro momento, o qual resulta no primeiro capítulo, nos debruçamos sobre a teoria da individuação formulada por João Duns Scotus, a qual nos fornece o arcabouço conceitual necessário para sistematizar a fundamentação da nossa hipótese de pesquisa. A partir do arcabouço conceitual fornecido pela teoria scotista, analisaremos os elementos constitutivos das duas teorias investigadas no segundo momento.

O segundo momento tem como objetivo analisar como podemos compreender a constituição do sujeito a partir de dois paradigmas: da fenomenologia, com teoria da filósofa Edith Stein, e da psicanálise, com o pensamento de Sigmund Freud. Edith Stein investiga a estrutura da pessoa humana e as características de sua singularidade. A escolha da autora se deve por Edith Stein utilizar elementos da teoria scotista para a construção da sua teoria da individuação. Sigmund Freud, por sua vez, foi escolhido por ser um marco na história do pensamento contemporâneo. Ao investigar a estrutura psíquica do ser humano, Freud abala a soberania da razão. O segundo momento resulta em dois capítulos, os quais têm por finalidade apresentar elementos constitutivos das teorias em análise, buscando fundamentar a nossa hipótese. Em ambos capítulos, há a exposição da teoria investigada, seguida da discussão dos elementos constitutivos das duas teorias, os quais são articulados com a nossa hipótese de pesquisa.

Ao propormos uma pesquisa que vise à investigação da constituição do sujeito, poder-se-ia perguntar o porquê dessa investigação. Ao passo que as pesquisas em ciências humanas investigam o ser humano em seus diversos aspectos, como social, político, cultural etc, consideramos que seja relevante compreender, primeiramente, qual a constituição do indivíduo humano, uma vez que o entendemos como o “fundamento” desses estudos. Ademais, as diversas áreas do conhecimento analisam o ser humano, ao que nos parece, a partir de perspectivas distintas, tomando-o apenas por um aspecto. Assim, um olhar interdisciplinar se torna pertinente, e a aproximação da Filosofia e da Psicologia lança luz à questão proposta nessa investigação, fornecendo-nos um olhar mais completo.

Por outro lado, a relevância do estudo de um autor e seu respectivo problema pode ser analisada pela grandeza e atualidade do mesmo. A permanência de um autor nos debates e

estudos, bem como a sua atualidade provocativa e paradoxal, faz com que se tenha um renascimento dos problemas e das perguntas feitas por ele.¹⁴ Nesta pesquisa não se tem apenas um autor relevante a ser investigado, mas três: João Duns Scotus e Edith Stein, filósofos, e Sigmund Freud, psicanalista. Embora haja pesquisas que aproximam o pensamento da filósofa Edith Stein à Psicologia,¹⁵ não encontramos pesquisas que relacionem os pensamentos de Edith Stein à psicanálise de Sigmund Freud, especificamente. Há estudos que aproximam os pensamentos de Edith Stein e de João Duns Scotus.¹⁶ Contudo, não foi encontrada alguma pesquisa que se utilize dos três autores citados, aproximando as suas teorias.¹⁷

O método da nossa pesquisa é o bibliográfico, o qual se constitui na exegese das fontes. Para tanto, utilizamos revisão bibliográfica de textos dos autores em questão, bem como de comentadores.

Para fins metodológicos, a nossa Dissertação se divide em três capítulos. No primeiro capítulo, *Duns Scotus: a anterioridade ontológica da individuação*, nos voltamos ao pensamento do franciscano João Duns Scotus, tratando da teoria da individuação formulada pelo Doutor Sutil. A apresentação da teoria da individuação scotista se divide em: 1) Natureza; 2) Todo acidente é posterior à substância; 3) Diferença individual; e 4) Distinção formal. Para tanto, nos debruçaremos sobre as obras *Lectura e Ordinatio*.¹⁸

É na teoria scotista da individuação que buscamos o arcabouço conceitual para a fundamentação da nossa hipótese de trabalho. João Duns Scotus é o primeiro filósofo, até onde se sabe, a pensar um princípio formal constitutivo do indivíduo. O princípio de individuação scotista é pensado como *estrutura*, não reduzindo o indivíduo à uma essência que o determina, mas lhe permitindo possibilidades de ser. Em termos de história das ideias, os argumentos que Duns Scotus utiliza ao refutar os demais candidatos ao princípio de individuação, os quais trataremos no primeiro capítulo, podem ser utilizados como base estrutural argumentativa para

¹⁴ Cf. AUBENQUE, P. “La actualidad de Aristóteles”, *Daimon Revista de Filosofia*, n. 22, 2001, p. 9-16. Disponível em: <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/daimon/022/daimon022-03.pdf>. Acesso em: 13 maio 2016.

¹⁵ Por exemplo, a pesquisa realizada pelos professores Miguel Mahfoud, do Departamento de Psicologia da UFMG, e Marina Massimi, do Departamento de Psicologia da USP de Ribeirão Preto.

¹⁶ Como a pesquisa realizada por Francesco Alfieri, a qual podemos ter acesso através da obra ALFIERI, Francesco. *A presença de Duns Scotus no pensamento de Edith Stein: a questão da individualidade*. Trad. Juvenal Savian Filho, Clio Francesca Tricarico. São Paulo: Perspectiva, 2016.

¹⁷ Os buscadores utilizados foram: Scientific Electronic Library Online (SciELO), Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) e Google Acadêmico.

¹⁸ DUNS Scotus. *Lectura*, II, d.3, p. 1, q. 1-6. In: Id. *Opera omnia*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 1982. v. 18; *Ordiantio*, II, d.3, p. 1, q. 1-6. In: Id. *Opera omnia*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 1973. v. 7. (Traduções de Thiago Soares Leite – traduções cedidas pelo autor).

discutir a questão da primazia da individuação em relação à identidade no pensamento contemporâneo.

Para Duns Scotus, o indivíduo é constituído ontologicamente por algo positivo inerente à substância concreta. Embora os acidentes acompanhem a substância, estes não podem ser o que torna algo indivíduo, pois são posteriores a ela.¹⁹ Com isso, Duns Scotus nega que algo que acompanhe ou seja ontologicamente posterior ao indivíduo seja a sua causa, pois esta deve ser intrínseca e positiva ao indivíduo. Da mesma maneira, a identidade acompanha o indivíduo, pois lhe é ontologicamente posterior. Assim, para que seja possível a construção de identidades, é preciso haver, anteriormente, a individuação.

Há dois conceitos-chave na teoria da individuação scotista: “natureza” e “diferença individual”. A natureza é o ser quiditativo compartilhado entre os indivíduos pertencentes a uma mesma espécie, o qual mantém a unidade desta. É uma estrutura indiferente ao universal e ao singular e, portanto, serve de estrutura tanto para o singular, contraída por aquilo que torna algo *este* singular, quanto para o ato do intelecto que constitui o conceito, existindo nas coisas individuais e sendo apreendida mediante um ato do intelecto quando estamos diante de um singular.

Diferença individual é uma entidade positiva (*entitas positiva*) ou uma realidade positiva (*realitas positiva*) inerente à substância material, sendo assim um elemento constitutivo da substância concreta e indissociável dela, e, ao contrair a natureza, torna algo *este* indivíduo. A diferença individual é o que individua a natureza, uma vez que esta é, de si, indiferente à universalidade ou à singularidade. Os singulares são produzidos e individuados por meio da contração da natureza específica pela diferença individual, uma vez que a natureza está como que em potência e é passível de contração. O gênero, ao ser contraído por uma diferença específica, gera a espécie, e a espécie ao ser contraída pela diferença individual, gera o indivíduo.

De posse dos conceitos da teoria da individuação formulada por Duns Scotus, passaremos ao segundo momento deste trabalho: a investigação das duas teorias contemporâneas. Para tanto, no segundo capítulo, *A constituição do indivíduo na antropologia*

¹⁹ Duns Scotus discute na *Lect. II*, d. 3, p. 1, q. 4, n. 61 se a causa da individuação das substâncias materiais é a quantidade, concluindo que, uma vez que a quantidade é posterior à substância, não pode ser o meio pelo qual algo é singularizado. Duns Scotus mostra que nenhum acidente pode ser a causa pela qual a substância material é singularizada, pois estes apenas acompanham a substância. Através de quatro vias, Duns Scotus prova a impossibilidade de a quantidade ser o princípio de individuação. Dessas quatro vias, as três primeiras refutam também a possibilidade de qualquer acidente exercer essa função. As quatro vias são: a partir da singularidade; a partir da ordem da substância em relação à quantidade e a outros acidentes; a partir da razão da coordenação predicamental; e, na quarta via, Duns Scotus prova especificamente contra o acidente da quantidade.

filosófica de Edith Stein, nos voltamos ao pensamento de Edith Stein. O capítulo se configura em dois momentos nos quais buscaremos investigar como a filósofa compreende a estrutura ontológica da pessoa humana:²⁰ 1) A teoria de Edith Stein; e 2) O caráter primaz da individuação. Para isso, utilizamos as obras *Sobre o problema da Empatia, Introdução à Filosofia* e *Ser finito e ser eterno: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser*.²¹

Na teoria desenvolvida por Edith Stein a pessoa humana é uma realidade composta pela unidade “alma” e “corpo”. A unidade da pessoa humana é possível porque há um princípio intrínseco e positivo a cada indivíduo denominado “princípio de individuação”, o qual fundamenta o ser. Edith Stein refuta a *materia signata quantitate* como princípio de individuação, pois a unidade substancial do indivíduo precede a todos os acidentes. Como consequência, os acidentes, uma vez que são ontologicamente posteriores no ser, não podem tornar algo indivíduo. Ou seja, não é possível que aquilo que torne algo *este* indivíduo lhe seja substancialmente posterior. Reduzir a compreensão do ser individual aos acidentes seria reduzir o indivíduo a algo contingente. Há, portanto, o caráter primaz da individuação. A estrutura da pessoa humana garante que o substrato ontológico denominado *indivíduo* possua caráter primaz em relação à identidade. A individuação fornece o substrato ontológico a partir do qual as identidades são construídas. É necessário que haja o substrato ontológico denominado *indivíduo* anteriormente em relação à constituição de identidades. Caso não fosse, uma vez que a identidade é uma propriedade contingente, não haveria algo que desse consistência ao ser, e ter-se-ia um novo indivíduo a cada nova identidade.

A originalidade com que Edith Stein trata a questão parte do uso do método fenomenológico, aprendido com Edmund Husserl, e da articulação de conceitos vindos da filosofia medieval. A antropologia fenomenológica de Edith Stein apresenta a pessoa humana como possuidora de uma estrutura metafísica, utilizando como chave interpretativa a fenomenologia, uma vez que há uma consciência que se volta a algo e que apreende.²²

²⁰ Cf. SAVIAN FILHO, 2014a, p. XVII: “Edith Stein, na esteira de uma longa tradição que remonta aos primeiros séculos da Era Cristã, fala de indivíduo, mas fala também de pessoa, seguindo a definição dada por Boécio de Roma (475/525): pessoa é a substância individual de natureza racional (*persona est naturae rationalis individua substantia*). Essa definição é o que leva os autores, entre eles Edith Stein, a distinguir pessoa humana de pessoa divina. Assim, falar de pessoa humana não é um pleonasma, pois é possível falar de pessoa divina, uma vez que, em filosofia e teologia, é costume referir-se ao mistério cristão da Trindade como uma realidade una por essência, realizada em três pessoas.”

²¹ STEIN, E. “Sobre el problema de la Empatía” In *Obras completas, II. Escritos filosóficos: Etapa fenomenológica*. Burgos: Monte Carmelo, 2005a, pp. 55-203; “Introducción a la Filosofía”. In *Obras completas, II. Escritos filosóficos: Etapa fenomenológica*. Burgos: Monte Carmelo, 2005b, pp. 657-912; *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

²² Cf. ALFIERI, 2014, p. 94: “A reflexão sobre uma nova antropologia filosófica nasceu, para Edith Stein, da experiência de poder conjugar os resultados alcançados pelas investigações fenomenológicas com um novo projeto educativo que visasse à formação do valor individual da personalidade. Historicamente, tratava-se para ela de uma

Edith Stein inicia os seus estudos na área da psicologia, mas, ao se convencer de que a psicologia experimental não lhe forneceria os elementos para satisfazer as suas inquietações acadêmicas, decide estudar com Edmund Husserl e o círculo fenomenológico que se formou em Gotinga. É nesse contexto que o pensamento de Edith Stein encontra o lugar para o seu desenvolvimento, iniciando-se com a sua tese *Sobre o problema da Empatia*.

Em *Intr. à Filosofia*, Edith Stein apresenta elementos para a compreensão do que ela entende por Filosofia e qual deve ser o seu método. Para Stein, a Filosofia é o fundamento das ciências positivas, uma vez que investiga o genuíno *ser* das coisas, ou a essência, tal como ele se mostra à consciência, uma vez que é resultado da *epoche*. As ciências positivas se atêm aos objetos, investigando empiricamente as suas características efetivas. Para tal, as ciências positivas criam métodos de experimentação, os quais resultam na experiência científica. O interesse das ciências positivas são os objetos de fato, as circunstâncias em que estes se apresentam e as inúmeras relações que há entre os mesmos. A Filosofia, por sua vez, se volta à essência dos objetos e às qualidades que lhes correspondem necessariamente, sem as quais estes não poderiam existir. Ao investigar a essência das coisas, a Filosofia é denominada ontologia, e deve, pois, fundamentar as ciências positivas.²³

A Filosofia tem como objetivo entender o mundo, e o método filosófico a ser utilizado para tal é o fenomenológico, uma vez que este consiste na descrição fiel dos fenômenos.²⁴ A fenomenologia²⁵ é a ciência acerca da consciência correlata ao mundo, e, através dela, se pode obter conhecimentos absolutos com pura e fiel descrição. Por investigar a consciência, o método fenomenológico não tem como objeto de suas descrições a vivência individual e singular que se dá em cada caso, mas sim a sua estrutura essencial. Há, por isso, uma ciência da essência que busca ressaltar o que pertence necessária e universalmente às diversas formas de consciência em geral.²⁶

tentativa de constituição de uma pedagogia católica na qual o método husserliano e a contribuição da filosofia medieval se encontrassem em um terreno comum: o estudo do indivíduo como realidade estratificada, oferecendo, portanto, uma nova leitura e compreensão da personalidade individual. Consequentemente, para tal projeto, a autora considerou inadequada uma antropologia que procedesse unicamente das ciências naturais.”

²³ Cf. STEIN, 2005b, pp. 674-676.

²⁴ Cf. ALFIERI, 2014, p. 18, nota 6: “Na concepção husserliana, o fenômeno não é meramente o modo de aparição da coisa, mas a revelação da sua essência como manifestação do que ela é em si mesma e na sua apreensão pela consciência humana. Como diz Angela Ales Bello, o fenômeno é ‘aquilo que se mostra; não somente aquilo que aparece ou parece’ à pessoa humana [...]. A apreensão não se refere, assim, à manifestação natural da coisa; ela exige a orientação fenomenológica acompanhada de reflexão.”

²⁵ Para aprofundamento da questão, ver CERBONE, D. R. *Fenomenologia*. Trad. de Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2014.

²⁶ Cf. STEIN, 2005b, pp. 684-687.

É no método fenomenológico que Edith Stein encontra um caminho para desenvolver o seu projeto filosófico. Por partir do “eu”, da consciência e das vivências, o ponto central de referência é o sujeito. As perguntas acerca do mundo são feitas por um sujeito que compreende a si mesmo e é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da investigação. Por partir da fenomenologia, a antropologia filosófica steiniana propõe a compreensão do *fenômeno pessoa*. Com isso, tem-se uma antropologia que se insere no paradigma do *mundo-da-vida*,²⁷ visando à compreensão da estrutura da pessoa real e da experiência do ser pessoa.

No terceiro capítulo desta Dissertação, *A constituição do sujeito psíquico na psicanálise de Sigmund Freud*, a nossa investigação se volta à teoria freudiana. Esse capítulo constitui-se de dois momentos nos quais buscamos compreender como Freud concebe o sujeito psíquico em sua teoria denominada psicanálise,²⁸ a saber: 1) A teoria de Sigmund Freud; e 2) A subjetividade como expressão da singularidade. Para tanto, elencamos as obras: *A Interpretação dos Sonhos*, *O Ego e o Id e outros trabalhos* e *Esboço de Psicanálise*.²⁹

Na psicanálise formulada por Sigmund Freud, o “eu” é exclusivo a cada indivíduo humano, sendo resultado do desenvolvimento da subjetividade. O desenvolvimento da subjetividade é possível porque há o outro, e com ele, o “eu” se desenvolve, experienciando aquilo que o mundo oferece. O desenvolvimento da subjetividade é resultado de um processo que se dá a partir da relação com o outro. Como resultado, o “eu” não é fixo e imutável, pois resulta da combinação entre o indivíduo e aquilo que é oferecido pelo mundo que o circunda. Cada ser humano desenvolve a subjetividade de maneira exclusiva, porém, esta é resultado de um processo que se dá ao longo da sua existência. Uma vez que se trata de um processo de

²⁷ É Husserl quem cunha o conceito *mundo-da-vida* ou *mundo vivido* (*Lebenswelt*) relacionando-o à existência concreta, ao sujeito individual existente. Husserl busca estabelecer uma filosofia primeira, instaurando, com isso, uma ciência fundamental da subjetividade pura. Esta filosofia primeira denomina-se fenomenologia, e como ciência rigorosa, conduzirá às bases últimas de todas as coisas, cujo fundamento se encontra no *mundo-da-vida*. O *mundo-da-vida* é o âmbito das formações de sentido originárias, ou seja, é o *a priori* dado com a subjetividade, do qual partem as ciências. Para aprofundamento da questão ver HUSSERL, E. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Trad. e introdução Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

²⁸ Cf. SALOMÃO, 1978, pp. VI-VIII: Sigmund Freud, cuja formação é em medicina, inicia seus estudos na área de fisiologia e neuropatologia. Após estudar com Jean Charcot (1825-1893), Freud passou a interessar-se pelas doenças nervosas. Em parceria com Joseph Breuer (1842-1925) desenvolveu estudos sobre a histeria, iniciando, assim, as investigações sobre o inconsciente. Para o acesso ao inconsciente, Freud, inicialmente, utiliza a hipnose, mas a abandona por seus resultados poucos satisfatórios. A associação livre é o método que Freud utiliza em suas investigações posteriores, dando, desse modo, início à psicanálise. A associação livre consiste em um método de investigação no qual o sujeito a ser analisado exprime todos os pensamentos que lhe ocorrem. Estes podem surgir espontaneamente ou a partir de algo que lhe fora dado, como uma palavra ou um sonho.

²⁹ FREUD, S. “Interpretação dos Sonhos”. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição Standard brasileira/Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v. V; “O Ego e o Id e outros trabalhos”. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição Standard brasileira/Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v. XIX; “Esboço de psicanálise”. In *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp. 195-246.

desenvolvimento, este é ontologicamente posterior à individuação. Dessa maneira, há, anteriormente, o indivíduo e a partir dele é possível desenvolver a subjetividade. Ou seja, o sujeito que emerge e se desenvolve possui um substrato ontológico denominado *indivíduo*, e este lhe possibilita desenvolver a sua subjetividade, a qual é uma expressão da sua singularidade.

Freud formula a psicanálise a partir das investigações do aparelho psíquico e de sua instância inconsciente. A descoberta de uma instância inconsciente é considerada uma das três feridas narcísicas sofridas pela humanidade. Estas são resultado dos três grandes momentos a partir dos quais os seres humanos mudaram a maneira com que compreendem a si mesmos e a realidade que os cerca: 1) a descoberta de que a Terra não é o centro do universo; 2) a retirada da superioridade do homem em relação aos demais animais; e 3) a existência de uma instância psíquica inconsciente.³⁰

A psicanálise surge em um contexto no qual ideias e movimentos culturais encontraram um cenário promissor para o seu desenvolvimento: a Viena da *Belle Époque*. Embora Freud não faça parte da vanguarda cultural e artística da época, uma vez que o seu horizonte de investigação remete à cultura clássica, é em meio ao peculiar movimento instaurado que ele desenvolve a sua teoria.³¹

Sigmund Freud desenvolve um projeto cujo objetivo é introduzir as concepções e os métodos da ciência para as questões da alma,³² utilizando a racionalidade para entendê-la.³³ Ao investigar sistematicamente os processos psíquicos como problemas científicos,³⁴ Freud

³⁰ Cf. FREUD, 1996c, pp. 149-153: A primeira grande descoberta, denominada “golpe cosmológico”, é atribuída a Nicolau Copérnico; a segunda, denominada “golpe biológico”, à teoria da evolução das espécies de Charles Darwin; e a terceira, denominada “golpe psicológico” com a teoria do inconsciente, a soberania do eu, da consciência e da razão é abalada. Assim, a terceira “ferida narcísica” representa o ego “não sendo senhor em sua própria casa”. Entendemos que nas três grandes descobertas há um elemento de desterro, pois conduzem o ser humano cada vez mais em direção ao interior de si. Com a primeira grande descoberta, o homem deixa de ser o centro do universo; com a segunda, o centro da criação; e com a terceira, deixa de ser senhor absoluto de si.

³¹ Para aprofundar a questão, ver MEZAN, Renato. “Viena e as origens da psicanálise”. In: ID. *Tempo de Muda: Ensaios de Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

³² Freud afirma que a psicanálise é uma *Naturwissenschaft* (ciência da natureza), levando-a a receber duras críticas devido à questão de sua cientificidade. Para aprofundar a questão, ver MEZAN, Renato. “Psicanálise e racionalidade”. In: ID. *Psicanálise e Universidade: Temas conexos*. Belo Horizonte: A.S. Passos Editora Ltda, 1999. Contudo, essa é uma característica da Primeria Tópica.

³³ Cf. MEZAN, 1998, p. 293: “Freud procurou estabelecer conceitos, teorias, métodos de investigação que fazem parte do racional, operando com procedimentos como a observação, a inferência, a lei do terceiro excluído (se se trata de uma projeção, não se trata de uma afirmação adequada ao objeto, e vice-versa), a avaliação por meios diretos e indiretos, etc. Mais ainda, mostrou que existe *lógica* no inconsciente, e procurou mostrar (às vezes com mais sucesso, às vezes com menos) que nele também existem causas – por exemplo, a sexualidade infantil reprimida é causa da neurose adulta, a defesa é causa do caráter aparentemente absurdo do sonho, o desejo e evitar o desprazer é causa das operações defensivas, e assim por diante.” (Grifo nosso). O termo *lógica* não é usado no sentido filosófico, mas no sentido lato, indicando método, causalidade etc.

³⁴ Cf. FREUD, 1978, p. 209: “Toda ciência se baseia em observações e experiências a que se chegou através do veículo de nosso aparelho psíquico. Mas visto que a *nossa* ciência tem por assunto esse próprio aparelho, a analogia

formula a psicanálise, a qual é entendida tanto como teoria, quanto como método de investigação e prática profissional. Como teoria, a psicanálise se caracteriza como um conjunto de teorias psicológicas e psicopatológicas, cujos dados são sistematizados a partir do método de investigação. Como método de investigação, a psicanálise se caracteriza como a busca pelo significado inconsciente das palavras, das ações e das manifestações de produções imaginárias. Como prática profissional, a psicanálise se caracteriza como método psicoterápico que busca a cura por meio de investigação.

Para a psicanálise, o inconsciente é a principal instância psíquica.³⁵ Por ser regido por princípios e leis próprios, o inconsciente opera sob leis diferentes das leis com as quais a consciência opera. Os acontecimentos psíquicos inconscientes não são caóticos ou arbitrários, mas operam dentro de um sistema exclusivo, apresentando-se à consciência por vias indiretas.³⁶

Com a teoria do inconsciente, Freud abala a soberania da consciência, da razão e do eu.³⁷ Até então, a consciência era tida como o centro da razão. Havia, portanto, um sujeito do conhecimento que tem como centro o eu e a consciência, cuja subjetividade é dirigida pela razão. Se antes havia um sujeito de razão, cujo centro encontra-se na consciência, com a teoria

acaba aqui. Efetuamos nossas observações através do mesmo aparelho perceptivo, precisamente com o auxílio das rupturas na sequência de ocorrências ‘psíquicas’: preenchemos o que é omitido fazendo deduções plausíveis e traduzindo-as em material consciente. Desta maneira, construímos, por assim dizer, uma sequência de ocorrências conscientes que é complementar aos processos psíquicos inconscientes. A relativa certeza de nossa ciência psíquica baseia-se na força aglutinante dessas deduções. Quem quer que se aprofunde em nosso trabalho descobrirá que nossa técnica tem fundamentos para defender-se de qualquer crítica.”

³⁵ Ao discutir sobre o estatuto ontológico do inconsciente, GARCIA-ROZA, L. A. *Introdução à Metapsicologia Freudiana*, 2008b, p. 212, apresenta duas posições acerca da questão. Há os que, como Laplanche, defendem que cada indivíduo possui inconsciente, pois ele existe na realidade; e há os que, como Nasio, defendem que o inconsciente só tem sentido na psicanálise, ou seja, ele é um conceito, uma hipótese, um axioma. A posição do psicanalista, segundo Garcia-Roza, é de realismo ingênuo, uma vez que, para ele, o inconsciente possui realidade ontológica.

³⁶ Cf. MEZAN, 1998, p. 294: “[...] A investigação psicanalítica revela e valoriza processos mentais totalmente estranhos ao pensamento comum, tais como o retorno do recaiado, a realização de desejos no sonho, a temporalidade em *après-coup* e outros mais. Ela considera como produções psíquicas inteiramente legítimas os lapsos, para não falar nos delírios ou nas formas desviantes da sexualidade; opera com a subjetividade como instrumento válido de investigação em seu domínio de fenômenos; introduz a interpretação como veículo de transformação psíquica, ao lado do insight e da elaboração de poderosas vivências emocionais no contexto da transferência.”

³⁷ A teoria psicanalítica é tida como um dos marcos de “descentralização” do sujeito moderno. Na modernidade, a partir da formulação do *Cogito ergo sum* (Penso, logo existo) cartesiano, a razão torna o sujeito soberano. Stuart Hall, no capítulo *Nascimento e morte do sujeito moderno* da obra *A identidade cultural da pós-modernidade*, 2006, pp. 23-46, apresenta cinco “descentramentos” a partir de teorias e movimentos ao qual o sujeito moderno fora submetido e que lhe tiraram a soberania. São eles: 1) Com Marx: o qual rejeita a ideia de essência, pois os homens fazem a história; 2) Com Freud: o qual formula a psicanálise, teoria na qual há determinações do inconsciente e não apenas da razão; 3) Com Saussure: o qual apresenta a teoria de que a língua é um sistema social e, por usarmos a língua que é anterior a nós, não somos autores do que falamos; 4) Com Foucault: o qual afirma que o conhecimento especializado regula e vigia as atividades, o trabalho, os prazeres, a moral, a sexualidade etc, havendo, assim, um poder disciplinar sobre as populações, sobre o indivíduo e sobre o corpo; 5) Com o feminismo dos anos 60: movimento que, juntamente com a contracultura e o movimento estudantil, estabelece uma política de identidade caracterizada pela diferença, entrelaçando o pessoal ao político.

do inconsciente, a razão humana perde a sua supremacia, uma vez que o inconsciente passa a ser a estrutura codeterminante da subjetividade.

Na contemporaneidade novas perspectivas teóricas são apresentadas, ampliando-se os elementos a serem considerados em uma investigação acerca da constituição do indivíduo humano. Uma vez que as teorias de Edith Stein e de Sigmund Freud nos fornecem elementos importantes para a sistematização da nossa hipótese de trabalho, nos deteremos em ambas. Passemos, pois, à investigação tratada nos capítulos da nossa Dissertação.

2 DUNS SCOTUS: A ANTERIORIDADE ONTOLÓGICA DA INDIVIDUAÇÃO

O primeiro capítulo da nossa Dissertação se volta ao princípio de individuação formulado por João Duns Scotus, o qual nos fornecerá o arcabouço conceitual para a análise de ambas teorias tratadas posteriormente. Neste capítulo, trataremos dos principais elementos que configuram a teoria scotista, os quais são discutidos na seguinte ordem: 1) Natureza; 2) Todo acidente é posterior à substância; 3) Diferença individual; e 4) Distinção formal. O capítulo tem como objetivo mostrar os argumentos scotistas a favor da anterioridade ontológica da individuação em relação à identidade, possibilitando-nos a fundamentação da nossa hipótese de trabalho, a saber: há, anteriormente, o substrato ontológico denominado indivíduo, e, a partir dele, é possível que as identidades sejam construídas.

2.1 A TEORIA DE JOÃO DUNS SCOTUS

A questão “Como podemos compreender a constituição do sujeito no pensamento contemporâneo?” conduz a nossa pesquisa. Para que consigamos respondê-la, temos como questão anterior “O que nos faz ser indivíduo e nos diferencia dos demais?”. Nesta investigação trata-se, como denominado no medievo, do *princípio de individuação*.

Ao buscarmos os pressupostos da questão na história do pensamento ocidental, percebemos que, na Idade Média, a questão passou a ser especialmente relevante. Seguindo a investigação sobre o princípio de individuação, encontramos no pensamento de João Duns Scotus a formulação de um princípio de individuação que estabelece uma nova diretriz na tradição filosófica ocidental, uma vez que confere maior estatuto ontológico ao singular. Duns Scotus formula um princípio de individuação intrínseco à substância e comum a todas as substâncias criadas, apresentando pela primeira vez, até onde se sabe, um princípio de individuação pensado como *estrutura*. O princípio de individuação scotista não reduz o indivíduo a uma essência que o determina, mas fornece a estrutura que permite ao indivíduo possibilidades de ser. Encontramos, com isso, no princípio de individuação do Doutor Sutil, elementos que são importantes à nossa análise acerca da constituição do sujeito no pensamento contemporâneo. Uma vez que na contemporaneidade não se defende mais a existência de uma essência que determine o que é o ser humano, pensar no indivíduo como possuidor de uma estrutura que lhe permite possibilidades de ser nos permite compreender melhor acerca da constituição do sujeito. A partir do arcabouço conceitual scotista, podemos compreender a

constituição do sujeito no pensamento contemporâneo em ambos paradigmas que trataremos na nossa Dissertação. A teoria formulada por Duns Scotus nos fornece os elementos conceituais necessários não apenas para compreender o que nos faz ser indivíduo, mas, também, nos possibilita sistematizar a fundamentação da nossa hipótese de trabalho, respondendo, assim, a questão guia da nossa pesquisa.

Um princípio de individuação não deve fornecer apenas uma definição de individualidade, mas deve determinar o estatuto ontológico da mesma, uma vez que responde a três questões fundamentais para tal, a saber: 1) há uma entidade individualizante que constitui o indivíduo ou isso é apenas uma construção mental?; 2) se há uma entidade individualizante, o que ela é?; 3) como são distintos o indivíduo, a entidade individualizante e os componentes do indivíduo?³⁸ O princípio de individuação scotista responde as três questões, pois prova que a entidade individualizante não é apenas uma construção mental, mas é algo no indivíduo. Também afirma o que é a entidade individualizante e apresenta como são distintos o indivíduo, a entidade individualizante e os componentes do indivíduo, como veremos ao longo deste capítulo.

Para tratarmos do princípio de individuação formulado pelo Doutor Sutil, é importante que tenhamos em mente que, no universo conceitual scotista, *indivíduo* é uma unidade numérica, a qual não pode ser dividida sem que o indivíduo seja corrompido e destruído. Embora o que nos interessa nesta pesquisa seja o indivíduo humano, sabemos que o princípio de individuação scotista não é um princípio exclusivo aos seres humanos, mas é um princípio universal aplicado a todas as coisas existentes no mundo. O princípio que individua o ser humano é o mesmo princípio que individua a pedra, por exemplo. O que torna o ser humano, enquanto espécie, distinto das demais espécies existentes no mundo é a estrutura ontológica advinda de sua própria espécie e que recebe o nome de natureza.

João Duns Scotus formula a sua teoria do princípio de individuação em cinco obras fundamentais, quais sejam: *Lectura* II, d. 3, q. 1-6; *Reportatio* II, d. 12, q. 3-8; *Ordinatio* II, d. 3, p. 1, q. 1-6; *Quodlibet*, q. 2, art. 1; e *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 13.³⁹ Destas, a obra *Lectura*, II, d. 3, q. 1-6, configura como, até onde se sabe, a primeira formulação de uma teoria da individuação feita por Duns Scotus em sua fase de maturidade. A teoria da individuação da substância material é elaborada a partir das críticas às teorias da

³⁸ Cf. GRACIA, 1996, p. 231.

³⁹ Cf. LEITE, 2015, p. 282.

individação dos demais mestres contidas nas *Sentenças* de Pedro Lombardo.⁴⁰ A discussão acerca da individuação é tratada em seis questões, as quais correspondem, cada uma, a um candidato ao princípio que individualiza a substância material.

As seis questões encontram-se organizadas da seguinte maneira: A Questão 1 discute se, a partir de sua natureza, a substância material é singular e individual. A Questão 2 discute se a substância material é individual por algo positivo e intrínseco. A Questão 3 discute se a substância material é individualizada por meio de sua existência atual. A Questão 4 indaga se a quantidade é aquele positivo pelo qual a substância material é um *esta*, singular e indivisível em partes subjetivas. A Questão 5 discute se é a matéria o que individua a substância material. Por fim, a Questão 6 questiona se a substância material é um indivíduo por meio de uma entidade positiva que determina a natureza a ser *esta* substância individual.

Ao discutir a partir das teorias formuladas pelos demais mestres, Duns Scotus formula a sua própria teoria do princípio de individuação. Ao longo das discussões tratadas nas seis questões, os elementos que fundamentam a teoria scotista são apresentados. Há dois conceitos que configuram como o cerne da teoria scotista da individuação: “natureza” e “diferença individual”. A natureza é o ser quiditativo compartilhado entre os indivíduos pertencentes a uma mesma espécie. O conceito de natureza é formulado na Questão 1. Já a diferença individual é uma entidade positiva inerente à substância material e indissociável dela. Ao contrair a natureza, a diferença individual torna algo *este*⁴¹ indivíduo. O conceito de diferença individual é formulado na Questão 6.

Embora os dois conceitos-chave da teoria scotista da individuação sejam apresentados nas Questões 1 e 6, as Questões 2, 3, 4 e 5 apresentam elementos que nos permitem compreender o universo conceitual de Duns Scotus. Destas, a Questão 4 apresenta uma discussão a qual nos é fundamental para a proposta desta pesquisa. Na Questão 4, Duns Scotus prova não ser possível que algo ontologicamente posterior à substância a individue, e uma vez que os acidentes são posteriores à substância, não podem ser a causa da individuação. Os acidentes são consequência da individuação, pois é preciso haver a substância singularizada para que existam os acidentes, portanto, os acidentes possuem existência por outro. Os acidentes são o *sine qua non* da substância. Da mesma maneira, pretendemos mostrar que as identidades acompanham o indivíduo, pois não há indivíduo sem identidades, assim como não há substância

⁴⁰ Cf. WOLTER, 2005, p. ix: “A *Lectura* [...] é de suas primeiras palestras de bacharelado em Oxford sobre problemas teológicos ocasionados pelas *Sentenças* de Pedro Lombardo. O Livro Dois de Pedro da coleção de opiniões dos Padres da Igreja, que serviu como seu livro de universidade, começou com uma discussão sobre os anjos. [...] E foi isso que o levou a levantar essas seis questões sobre a individuação da substância material.”

⁴¹ O pronome “este” é usado por Duns Scotus e pelos demais medievais para marcar o singular.

sem os seus acidentes. Mas, para haver identidades, é necessário que haja, anteriormente, a individuação.

Nas próximas subsecções, temos como objetivo analisar a formulação do princípio de individuação scotista, tratando dos conceitos de natureza e de diferença individual, discutidos nas Questões 1 e 6, de forma mais detida, e da distinção formal. Além disso, trataremos, rapidamente, das demais questões.

2.1.1 Natureza

Quando nos deparamos com indivíduos, constatamos que cada um deles possui algo que nos permite diferenciá-lo dos demais. Há multiplicidade no mundo. Ao passo que há a constatação da multiplicidade dos indivíduos, também percebemos que determinado indivíduo possui algo comum com outros indivíduos. Seres humanos, por exemplo, possuem algo comum a partir do qual são considerados pertencentes à mesma espécie. Dito de outra maneira, os indivíduos que pertencem à mesma espécie compartilham algo comum entre si, ou seja, cada singular comunga de algo com os demais da espécie a qual ele pertence.

No medievo, via de regra, o “algo comum” compartilhado entre os indivíduos de uma mesma espécie denomina-se *natureza*. No universo conceitual scotista, a natureza é uma estrutura ontológica que servirá de base para a individualidade e para a universalidade do conceito, uma vez que é *indiferente*⁴² a ambos. A natureza serve tanto para o singular, uma vez

⁴² A noção de indiferença do conceito scotista de natureza é resultado da influência da teoria dos universais do filósofo medieval persa Avicena (980-1037). Não é nosso objetivo nos deter na teoria aviceniana dos universais. Porém, cabe saber que em AVICENA. *Metaph.*, V, c. 1, (Van Riet. II, p. 227), Avicena discute sobre as coisas comuns e o ser delas. Ao discutir o conceito de universal, Avicena afirma que a universalidade é intenção no intelecto ao qual não é impossível ser predicado de muitos. O universal é algo diferente daquilo sobre o qual ele recai. O universal enquanto universal é uma só coisa significada dos termos predicados e incide sobre a quiddidade. Desse modo, com o exemplo de equinidade, Avicena afirma que a sua definição está além da definição de universalidade, nem a universalidade está contida na definição de equinidade. A equinidade, quando considerada nela mesma, é indiferente ao universal e ao singular, ou seja, a própria equinidade não é algo senão equinidade. No âmbito da *Lectura*, o pensamento aviceniano utilizado por Duns Scotus é explicitado em *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 30: “Então digo, segundo Avicena, que a equinidade é apenas equinidade, e não é, de si mesma, nem uma só nem muitas, nem universal nem singular.”; e em *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 31: “Donde, tal qual, no intelecto, não é apenas singular nem apenas universal, assim também a natureza fora do intelecto não é de si mesma uma só nem muitas. Donde, a natureza não inclui de si mesma esta unidade numérica nem aquela.” Já no âmbito da *Ordinatio*, em *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 30: “Também como deduz a segunda razão (com todas as provas), há, nas coisas, alguma unidade real sem qualquer operação do intelecto, menor do que a unidade numérica ou do que a unidade própria do singular, ‘unidade’ que é da natureza segundo ela mesma – e, segundo essa ‘unidade própria’ da natureza na medida em que é natureza, a natureza é indiferente à unidade da singularidade; portanto, não é de si assim por aquela uma, a saber, pela unidade da singularidade.”; e em *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 31: “Contudo, como isto deva ser entendido, pode, de alguma maneira, ser visto por meio do dito de Avicena em *Metafísica V*, onde quer que ‘a equinidade seja apenas equinidade, - nem é, de si mesma, uma só nem muitas, nem universal nem particular’. Entendo: não é, ‘de si, uma’ por unidade numérica, nem ‘muitas’ por uma multiplicidade oposto àquela unidade;

que é contraída pela diferença individual tornando algo *este* singular, quanto para o ato do intelecto que, ao apreendê-la, o faz por meio da modalidade da universalidade.

Uma vez que é indiferente, a natureza é uma estrutura que pode estar neste ou naquele indivíduo, não sendo exclusiva a apenas um deles. Por ser uma estrutura ontológica compartilhada entre indivíduos da mesma espécie, a natureza existe na realidade. Portanto, a natureza possui realidade ontológica, pois se encontra no singular.

Por outro lado, embora possua realidade e esteja no singular, a natureza não pode ser algo que apenas determinado indivíduo possua. Se assim o fosse, a própria noção de espécie seria destruída, pois cada indivíduo seria possuidor de uma natureza exclusiva e, conseqüentemente, cada espécie seria indivíduo. Por sua vez, decorrente da destruição daquela noção, a diferença entre dois seres humanos não poderia ser tomada como “menor” do que a diferença entre um ser humano e uma pedra, o que se constitui em uma dificuldade a ser superada por quem pretenda negar a noção de espécie.

O que garante à natureza poder ser replicada é a comunidade.⁴³ Por ser uma estrutura ontológica dotada de comunidade, a natureza é capaz de estar em muitos indivíduos, mantendo a unidade da espécie. A unidade da natureza difere-se da unidade numérica⁴⁴ e é denominada unidade real menor do que unidade numérica.

A existência da unidade real menor do que a numérica é discutida na primeira parte da Questão 1. Duns Scotus fundamenta a sua teoria da existência de uma unidade real menor do que a unidade numérica através de sete provas.⁴⁵ Destas nos deteremos em três delas, quais sejam: na quinta, na sexta e na sétima, respectivamente.

nem é ‘universal’ em ato (a saber, do modo pelo qual algo é universal na medida em que é objeto do intelecto), nem é ‘particular’ de si.”

⁴³ Na *Lectura*, Duns Scotus utiliza “universalidade na coisa”, ao invés do termo “comunidade”. *Lect.* II, d. 3, q. 1, n. 34: “Digo que há tal ‘universalidade na coisa’ para o que não repugna ‘ser universal’. Mas isso não é formalmente o universal [...]”. Já na *Ordinatio*, o termo “comunidade” é evidenciado em *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 42: “[...] é evidente que a comunidade e a singularidade não estão para a natureza como o ser no intelecto e o ser verdadeiro fora da alma, porque a comunidade convém à natureza fora do intelecto, e, de maneira semelhante, a singularidade, - e a comunidade convém à natureza por si, a singularidade, contudo, convém à natureza por meio de algo na coisa que a contrai; mas a universalidade não convém à coisa por si. E por isso, concedo que deve ser questionada a causa da universalidade, entretanto, não deve ser questionada outra causa da comunidade que a própria natureza; e, colocada a comunidade na própria natureza mediante sua entidade própria e sua unidade, é preciso necessariamente questionar a causa da singularidade, que acrescenta algo àquela natureza da qual é.”

⁴⁴ A unidade numérica é própria ao indivíduo, e não aceita divisão em partes subjetivas. Parte subjetiva denomina-se como a parte na qual está reproduzido o todo. Por exemplo, o gênero animal. Cada espécie reproduz uma parte do gênero, contendo nela mesma o todo do gênero. Desse modo, a espécie ser humano, por exemplo, reproduz nela mesma o gênero animal, tal qual qualquer outra espécie animal; já o indivíduo, reproduz nele aquilo que é próprio da espécie humana.

⁴⁵ As sete provas encontram-se estruturadas da seguinte maneira: 1ª prova) *Lect.* n. 13; *Ord.* n. 11: o gênero possui uma unidade própria e real enquanto é a medida de todos os posteriores; 2ª prova) *Lect.* n. 18; *Ord.* n. 16: a natureza específica possui uma unidade que não pode ser a unidade numérica; 3ª prova) *Lect.* n. 21; *Ord.* n. 18: a unidade do fundamento da relação de semelhança é real e não numérica; 4ª prova) *Lect.* n. 22; *Ord.* n. 19: os extremos de

Um ato dos sentidos, como o ver, requer um objeto sob alguma unidade real que não a unidade numérica.⁴⁶ Isto quer dizer que quando um ato dos sentidos, como a visão, recai sob algum objeto, não há discernimento entre o branco visto nesse objeto e o branco visto, posteriormente, em outro objeto, por exemplo. O branco possui uma unidade real que não a unidade numérica, uma vez que a visão não discerne duas brancuras. Se a unidade da brancura fosse a unidade numérica, então a visão discerniria o branco de determinado objeto de todo o branco visto posteriormente. Portanto, há uma unidade real menor do que numérica.

O gerado é semelhante ao gerador em forma e em natureza.⁴⁷ O gerado é semelhante ao gerador por uma geração unívoca, isto é, o gerado possui algo comum com aquele que o gerou. Esse algo comum existe na realidade e independe da ação do intelecto que o conhece. O intelecto apenas apreende a univocidade da coisa. Por exemplo, o fogo gera fogo por uma geração unívoca, o que torna o fogo gerado semelhante ao fogo gerador. A semelhança entre gerado e gerador requer uma unidade que não a unidade numérica, e essa unidade existe na realidade independente de qualquer intelecto. Há, portanto, uma unidade real menor do que a numérica.

Se toda unidade real fosse numérica, então toda a diversidade real seria numérica.⁴⁸ Ou seja, se toda unidade real fosse numérica, todas as coisas seriam igualmente diversas na realidade, e, conseqüentemente, não haveria algo comum entre indivíduos de uma mesma espécie. Dito de outra maneira, não seria possível abstrair algo mais comum entre dois indivíduos humanos do que entre um deles e qualquer outro objeto do mundo.

Por conseguinte, há uma unidade menor do que a unidade numérica, e essa unidade existe na realidade, independentemente do ato do intelecto. Uma vez que toda unidade acompanha uma entidade,⁴⁹ é necessário que haja uma estrutura ontológica que possua a unidade real menor do que a numérica. Essa estrutura ontológica, para existir possuindo essa unidade, tem de se comportar de acordo com essa unidade, isto é, essa estrutura ontológica tem de ser capaz de estar em muitos. A natureza é a estrutura ontológica capaz de ser replicada em cada indivíduo sem perder a sua estrutura original, e isso só é possível porque a natureza é dotada de comunidade.

uma oposição real possuem alguma unidade real; 5ª prova) *Lect.* n. 23; *Ord.* n. 20: o ato dos sentidos requer um objeto sob alguma unidade real que não a numérica; 6ª prova) *Lect.* n. 25; *Ord.* n. 28: a semelhança entre gerado e gerador requer uma unidade real (A 6ª prova da *Lect.* equivale a 7ª prova da *Ord.*); *Lect.* n. 26; *Ord.* n. 23: o intelecto abstrai algo comum dos diversos reais (A 7ª prova da *Lect.* equivale a 6ª prova da *Ord.*).

⁴⁶ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 1, nn. 23-24; *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 1, nn. 20-21.

⁴⁷ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 25; *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 28.

⁴⁸ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 1, nn. 26-27; *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 1, nn. 23-27.

⁴⁹ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 166; *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 169.

Além disso, a comunidade permite que seja possível compreender a natureza enquanto conceito universal. Embora a natureza possa ser universalizada no intelecto, a natureza não é apenas uma construção conceitual universal. Tampouco é apenas singular na realidade. A natureza é o ser quiditativo da coisa, e responde a que conjunto um indivíduo pertence enquanto membro de uma espécie. É, assim, indiferente ao singular e ao universal, possuindo uma unidade própria a si. Consoante ao exposto, a natureza é, de si, apenas natureza, nem singular nem universal, tal qual, segundo Avicena, “equinidade é apenas equinidade, e não é, de si mesma, nem uma só nem muitas, nem universal nem singular”.⁵⁰

A natureza serve de estrutura tanto para o singular, uma vez que, ao ser contraída pela diferença individual, torna o singular *este* singular, quanto para o ato do intelecto a partir do qual se abstrai o que é comum aos membros de uma mesma espécie. Por ser uma estrutura, a natureza permite ao indivíduo possibilidades. Uma vez que a estrutura não diz o que a coisa é, mas sim, o que pode ser, a natureza assim pensada possibilita ao indivíduo realizar-se dentro de um campo de possibilidades.

2.1.2 Todo acidente é posterior à substância

Refutada a natureza como princípio de individuação, o Doutor Sutil analisa outros candidatos, a saber: a dupla negação, na Questão 2; a existência, na Questão 3; a quantidade, na Questão 4; e a matéria, na Questão 5; refutando-os.

A teoria da dupla negação⁵¹ é eliminada como princípio de individuação.⁵² A dupla negação afirma que não há algo posto no indivíduo que o torne *este* indivíduo, mas ele o é por meio de duas negações. Ou seja, o indivíduo é numericamente um por ser indivisível em si mesmo e diferente dos demais. Contra, Duns Scotus argumenta que, sendo toda negação uma afirmação de segunda ordem, é preciso haver primeiramente o indivíduo para que haja a negação de algo dele. Ademais, uma negação não possui realidade ontológica, pois só pode se afirmar algo específico do indivíduo se houver algo nele na realidade. Uma negação pressupõe algo positivo no qual se funda, sendo necessário que haja o indivíduo primeiramente para que se negue algo acerca dele.

⁵⁰ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 30. Em *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 31: “[...] onde quer que ‘a equinidade seja apenas equinidade, - nem é, de si mesma, uma só nem muitas, nem universal nem particular’.”

⁵¹ A teoria da dupla negação fora defendida por Henrique de Gand (1217-1293).

⁵² Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 2, nn. 39-53; *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 2, nn. 43-58.

A teoria que afirma ser a existência atual aquilo que torna algo *este* indivíduo também é eliminada como causa da individuação.⁵³ A existência não é exclusividade da coordenação predicamental da substância e perpassa toda essa coordenação predicamental. Por isso, tal qual a natureza, a existência não pode ser o elemento individualizante. A existência atual permite que cada indivíduo exista, mas não o torna *este* indivíduo, havendo, assim, primazia do ser de essência em relação ao ser de existência. Antes de algo ser *este* indivíduo, há a possibilidade desse algo poder ser *este* indivíduo.

A teoria da quantidade afirma que pelo indivíduo poder ser quantificado é a quantidade que o torna *este* indivíduo.⁵⁴ Duns Scotus refuta a teoria da quantidade através de quatro vias, provando, nas três primeiras, que nenhum acidente pode ser a causa pela qual a substância material é singularizada, dedicando a quarta e última via para tratar da quantidade exclusivamente.

Na primeira via, a prova é a partir da singularidade.⁵⁵ A substância material singular não pode ser modificada sem que se modifique o indivíduo. Se houver a modificação da substância material, haverá outra singularidade. A permanência da substância material independe de seus acidentes, portanto, os acidentes não podem ser a causa da permanência da substância e, conseqüentemente, da sua individuação.

Além disso, a teoria segundo a qual a quantidade é responsável pela individuação da substância material singular recai em uma contradição. Uma substância material singular não pode se modificar sem que haja uma mudança substancial. Afirmar que a quantidade é a responsável pela individuação significa afirmar que uma substância material singular foi modificada sem que houve uma mudança substancial. Dito de outra maneira, a mesma substância material singular tornar-se-ia outra substância material singular sem se modificar, o que é impossível.

Na segunda via, Duns Scotus prova a partir da ordem da substância em relação aos acidentes.⁵⁶ A substância possui prioridade⁵⁷ em relação aos acidentes segundo a sua natureza

⁵³ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 54-60; *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 59-65.

⁵⁴ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 4, nn. 61-124; *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 4, nn. 66-128.

⁵⁵ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 4, nn. 73-78; *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 4, nn. 76-81.

⁵⁶ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 4, nn. 79-90; *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 4, nn. 82-88.

⁵⁷ Duns Scotus argumenta a partir da teoria aristotélica segundo a qual há uma tripla primazia da substância em relação aos acidentes. Cf. ARISTÓTELES. *Metaph.* VII, 1, 1028b 30-35: “Ora, o termo ‘primeiro’ entende-se em múltiplos significados, mas a substância é primeira em todos os significados do termo: (a) pela noção, (b) pelo conhecimento e (c) pelo tempo. (c) De fato, nenhuma das outras categorias pode ser separada, mas só a substância. (a) Ademais, ela é primeira pela noção, porque na noção de cada categoria está necessariamente incluída a noção da substância. (b) Enfim, consideramos conhecer algo sobretudo quando conhecemos, por exemplo, a essência do homem ou a essência do fogo, mais do que quando conhecemos a qualidade ou a quantidade ou o lugar; de fato, conhecemos essas mesmas categorias quando conhecemos a essência da quantidade ou da qualidade.”

e sua coordenação. Por ser anterior a todo acidente no ser, nenhum acidente que vem depois pode ser o que determina a algo estar na coordenação. Ademais, o acidente só existe enquanto incidir sobre a substância, pois esta é a causa da existência dos acidentes. Portanto, algo posterior não pode ser a causa de algo anterior.

Na terceira via, a prova é a partir da razão da coordenação predicamental.⁵⁸ A ordem predicamental requer um termo a partir do qual a coordenação tem início e um termo que é o seu fim. Como o último no gênero da substância é o singular desse gênero, o que torna algo individual tem de estar na categoria da substância, pois tudo o que pertence à ordem dentro da categoria tem de estar dentro da categoria. Aquilo que é próprio da substância material singular deve estar na categoria da substância, e, uma vez que a quantidade está fora da categoria da substância, não pode, portanto, ser aquilo que a individua.

Na quarta via, Duns Scotus prova especificamente contra o acidente da quantidade.⁵⁹ A quantidade pode ser considerada sob duas perspectivas. De acordo com a primeira, é possível falar em quantidade determinada, e isso significa a quantificação que dada substância possui de fato em dado momento. Mediante a segunda, pode-se falar em quantidade indeterminada. Essa quantidade indeterminada se refere à capacidade de ser quantificável característica de toda substância material na medida em que é material. A causa da individuação não pode ser a quantidade determinada, pois esta segue o ser da forma, completando a matéria. Ou seja, é um efeito e não a causa. Não poderia ser a quantidade indeterminada, pois, visto descrever apenas uma possibilidade de a substância material ser quantificada, ela, enquanto possibilidade de quantificação, permanece a mesma no gerado e no corrompido, o que faria com que ambos fossem o mesmo singular. Ademais, a quantidade enquanto quantidade é indiferente e, tal qual a natureza, não pode ser o que torna a substância material *este* indivíduo.

Não é possível, portanto, que algo ontologicamente posterior à substância a individue. Embora não haja o indivíduo sem os seus acidentes, visto que o acidente é o *sine qua non* da substância, os acidentes são consequência da individuação e não a sua causa, pois são posteriores a ela. Há primazia da substância em relação ao acidente. Da mesma maneira, concluímos que há primazia da individuação em relação à identidade. Tal como os acidentes acompanham a substância, as identidades acompanham o indivíduo. Entendemos que as identidades são o *sine qua non* da individuação, pois não há indivíduo sem identidades, mas o

⁵⁸ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 4, nn. 91-94; *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 4, nn. 89-98.

⁵⁹ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 4, nn. 95-106; *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 4, nn. 99-110.

indivíduo não é *este* indivíduo devido às identidades, já que elas são ontologicamente posteriores à individuação.

A teoria que afirma ser a matéria a causa da individuação também é refutada.⁶⁰ A teoria da matéria afirma que, uma vez que a forma é recebida na matéria, então, a matéria seria aquilo que faz com que algo seja *este* indivíduo. Duns Scotus a refuta como causa da individuação, pois a matéria é universalmente indiferente a muitos indivíduos. Ou seja, a noção de matéria deste ou daquele indivíduo é a mesma, pois a matéria é um conceito unívoco. Por ser passível de abstração, a matéria não pode ser aquilo que torna algo *este* indivíduo. É preciso algo real, intrínseco e positivo no indivíduo que o individue.

2.1.3 Diferença individual

Embora os indivíduos de uma mesma espécie comunguem da mesma natureza, há algo exclusivo a cada indivíduo. É na Questão 6⁶¹ que Duns Scotus discute acerca da entidade intrínseca e positiva que faz com que algo se torne *este* indivíduo.⁶²

A substância material é individuada ao ter a sua natureza contraída por meio de algo positivo. Primeiramente, é preciso ter em mente que há uma unidade da natureza específica e há uma unidade da singularidade. A unidade da natureza é a unidade real menor do que a unidade numérica.⁶³ Já a unidade da singularidade, à qual repugna ser dividida em partes subjetivas, é a unidade numérica. Devido a toda unidade seguir uma entidade,⁶⁴ a unidade da natureza acompanha a entidade específica, e esta é responsável pela quiddidade da espécie. A unidade da singularidade possui uma entidade proporcional a si,⁶⁵ a qual não pode ser a mesma que a unidade da natureza. É preciso, portanto, que a unidade da singularidade seja acompanhada por alguma entidade, que não a entidade da unidade da natureza.⁶⁶ O indivíduo é

⁶⁰ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 5, nn.125-138; *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 5, nn. 129-141.

⁶¹ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p.1, q. 6; *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 6.

⁶² Na Questão 6, Duns Scotus discute, a partir da tese de Godofredo de Fontaines, se a individuação se dá por meio da contração da natureza por uma entidade positiva. Não é nosso objetivo nos deter na tese de Godofredo. Porém, cabe saber que Godofredo defende que a natureza específica é um indivíduo em si mesma e, uma vez que o *esta* está em diversos indivíduos por meio da quantidade, é por meio da quantidade que a substância material o possui.

⁶³ Cf. *supra*, pp. 29-30.

⁶⁴ Cf. *supra*, p. 30.

⁶⁵ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 166: “[...] Por exemplo: tal qual o uno em comum acompanha o ente em comum, assim também se encontra proporcionalmente no [que é] especial. Portanto, a unidade da singularidade, à qual repugna a divisão, possuirá uma entidade proporcional a si.”

⁶⁶ *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 169: “[...] Logo, a unidade simplesmente [...], se ela está nos entes (como toda opinião supõe), acompanha, por si, alguma entidade por si; contudo, não acompanha, por si, a entidade de uma natureza, porque, dessa [última], há alguma unidade própria e por si, real, como foi provado na solução da questão primeira;

uno por si, conseqüentemente, a entidade da unidade da singularidade só pode ser algo positivo.⁶⁷ O elemento positivo por meio do qual a natureza específica é individuada é a diferença individual,⁶⁸ e foi denominada por meio de comparação e semelhança à diferença específica.⁶⁹

A diferença individual é uma entidade positiva intrínseca à substância material, lhe sendo um elemento constitutivo e indissociável. A diferença individual é uma estrutura formal e não pode ser alcançada pelo intelecto do ser humano, pois este só compreende o universal.⁷⁰ Ao contrair a diferença específica, uma vez que esta é indiferente à universalidade e à singularidade, a diferença individual torna algo *este* indivíduo. O indivíduo é, portanto, resultado da contração da natureza específica por meio da diferença individual, sendo uma composição das duas estruturas formais.

Da mesma maneira que a natureza específica, ao ser contraída pela diferença individual, gera o indivíduo, o gênero, ao ser contraído pela diferença específica, gera a espécie. Com isso, temos o gênero, a espécie e a diferença individual, sendo esta a atualização última da natureza de determinado ente. Trata-se, então, de uma determinação real e positiva que confere ao ente ser distinto dos demais de sua espécie. A individualidade é a última realidade do ente, conferindo, assim, à diferença individual estatuto ontológico superior à natureza específica, pois, na realidade, somente o indivíduo singularizado existe. Destarte, o princípio de individuação scotista confere maior estatuto ontológico ao singular.

portanto, acompanha alguma outra entidade, que determina essa, e aquela fará o uno por si com a entidade da natureza, porque o 'inteiro' do qual é esta unidade é, de si, perfeito."

⁶⁷ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 166: "[...] Logo, é preciso que acompanhe formalmente alguma entidade, que esteja fora da razão da entidade específica e, por consequência, não é a entidade específica que essa unidade acompanha. Contudo, essa entidade faz 'um por si' com a natureza específica, porque foi provado acima que o indivíduo é uno por si, não por meio de uma unidade de outro gênero. Logo, segue-se que a natureza específica seja determinada por meio de algo positivo para ser este indivíduo."

⁶⁸ Diferença individual é o termo utilizado por Duns Scotus na *Lectura* e na *Ordinatio* para o princípio de individuação. A tradição scotista costuma utilizar o termo *haecceitas*. Cf. PÉREZ-ESTÉVEZ, 2008, p. 79: "A palavra latina *haecceitas*, usada algumas vezes por Duns Scotus e popularizada por seu discípulo Antonio Andreas, é um substantivo abstrato cuja raiz, *haec*, é a forma feminina do nominativo pertencente ao demonstrativo *hic*, *haec*, *hoc*. Significa literalmente *estidade* e refere-se ao elemento positivo e formal que Duns Scotus elaborou como princípio de individuação de toda substância." (Tradução e grifos nossos).

⁶⁹ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 169; *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 176.

⁷⁰ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 180: "[...] que o singular não é compreendido [quando a] espécie [é] compreendida, e que o singular é compreendido por si pelo intelecto que pode compreender todas as coisas passíveis de compreensão (como Deus e, de maneira semelhante, o anjo). Donde, que não se compreenda por si pelo nosso intelecto, isto não é da parte do singular, mas da imperfeição de nosso intelecto – que a coruja não veja o sol, por exemplo, não é da parte do sol, mas da parte da coruja." *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 191: "[...] concedo que 'o singular' é, por si, inteligível, enquanto é [considerado] da parte dele (contudo, se não for por si inteligível a algum intelecto, por exemplo ao nosso, sobre isto em outra ocasião); ao menos não é da parte dele a impossibilidade pela qual não possa ser inteligido, como nem da parte do sol é a impossibilidade de ver e da visão na coruja, mas da parte do olho da coruja."

2.1.4 Distinção formal

Como dito anteriormente, um princípio de individuação deve determinar o estatuto ontológico da individualidade respondendo às três questões fundamentais: 1) há uma entidade individualizante que constitui o indivíduo ou isso é apenas uma construção mental?; 2) se há uma entidade individualizante, o que ela é?; 3) como são distintos o indivíduo, a entidade individualizante e os componentes do indivíduo? O princípio de individuação formulado por Duns Scotus nos comprova que a entidade individualizante é algo intrínseco e positivo no indivíduo, e não é uma construção mental obtida através de um ato do intelecto. Ademais, o princípio scotista nos diz que a entidade individualizante é a diferença individual, a qual, ao contrair a natureza específica, torna algo *este* indivíduo. Respondidas as duas primeiras questões, resta-nos averiguar a terceira.

O indivíduo se constitui da contração da natureza específica por meio da diferença individual. A natureza específica fornece aquilo que é próprio à espécie, e a diferença individual fornece algo de exclusivo a cada indivíduo. A natureza humana, por exemplo, dá ao indivíduo humano aquilo que é comungado com os outros indivíduos da espécie humana. Já a diferença individual, o caracteriza como único no mundo. Não houve e não haverá indivíduos iguais no mundo, pois a diferença individual fornece aquilo que é exclusivo a cada um deles.

Embora o indivíduo se constitua da contração da natureza específica por meio da diferença individual, ele é possuidor de unidade por si. Na teoria scotista há três maneiras de haver unidade: 1) a unidade entre coisas que são distintas, porém não encontram-se distintas na realidade, por exemplo, matéria e forma ou corpo e alma; 2) a unidade entre coisas que são distintas segundo suas razões formais, sendo que uma razão formal inteira inclua a outra razão por meio da identidade, embora não formalmente, por exemplo, a unidade entre o indivíduo e a natureza específica ou entre o indivíduo e a diferença individual; e 3) a unidade entre diversas entidades formais que encontram-se na mesma coisa, por exemplo, a unidade entre a natureza específica e a diferença individual.⁷¹ A terceira maneira é a unidade do indivíduo, pois a natureza específica e a diferença individual são duas formalidades que compõem o indivíduo.

O indivíduo é uma composição de duas formalidades distintas que o determinam. A unidade do indivíduo é possível porque a natureza específica e a diferença individual são duas entidades formais. Natureza específica e diferença individual não são dois entes distintos, uma vez que não há uma diferença numérica entre ambas, mas são entidades formais que indicam

⁷¹ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 178.

aspectos reais do mesmo indivíduo. As duas entidades formais são estruturas com características diferentes, distinguindo-se entre si, e essa distinção denomina-se *distinção formal*.

A distinção formal é a distinção entre duas ou mais entidades formais que são indissociáveis na realidade,⁷² mas que geram, de si, razões distintas. Ou seja, a distinção formal é a distinção entre duas ou mais entidades formais que não são numericamente diferentes e, conseqüentemente, não são coisas distintas, tal qual coisa e coisa, mas indicam aspectos distintos de uma mesma realidade. Por possuírem razões diferentes, o intelecto consegue abstrair as entidades formais distintas, embora, na realidade, elas sejam indissociáveis. Porém, independentemente do ato do intelecto que as conhece, a distinção entre as entidades formais está na coisa. Dito de outra maneira, duas entidades são formalmente distintas quando, entre elas, há uma identidade real, pois elas não são numericamente diferentes, mas, a partir de suas quiddidades, o intelecto gera duas razões diferentes.⁷³

Entre natureza e diferença individual há uma identidade real e esta configura como uma identidade do tipo $a=b$. Para Duns Scotus, há dois tipos de identidade: 1) identidade de algo consigo mesmo, do tipo $a=a$, a qual se constitui em uma relação de razão; 2) identidade de algo em relação a outra coisa, do tipo $a=b$, a qual se constitui em uma relação real, e denomina-se identidade real.⁷⁴

Assim, para que haja uma relação real entre a e b é preciso que três requisitos sejam cumpridos, quais sejam: 1) o fundamento da relação e o termo final da relação têm de ser reais; 2) o fundamento da relação deve diferir realmente do termo fim da relação, e um extremo deve diferir do outro; e 3) a relação deve acompanhar o seu fundamento e o termo fim a partir da natureza da coisa.⁷⁵

Há uma identidade real entre natureza e diferença individual, visto que a relação entre ambas se constitui em uma relação real. Para que possamos explicitar melhor, tenhamos em mente a relação entre natureza e diferença individual. O indivíduo deve ser entendido como o fundamento da relação entre natureza e diferença individual, e a diferença individual como o termo fim dessa relação. Assim, a relação é real, pois 1) tanto o fundamento da relação (indivíduo) quanto o termo final (diferença individual) existem na realidade; 2) a natureza e a diferença individual são reais, mas não são idênticos; e 3) a relação, a natureza e a diferença

⁷² A realidade é o que existe no âmbito extramental, independentemente de qualquer intelecto que apreenda.

⁷³ Cf. LEITE, 2016, p. 2.

⁷⁴ Cf. LEITE, 2016, p. 4.

⁷⁵ Cf. LEITE, 2016, p. 3.

individual são postos por meio da existência do fundamento da relação (indivíduo). Portanto, a relação entre natureza e diferença individual é uma relação real, havendo entre as duas entidades formais uma identidade real com uma distinção formal.

A distinção formal diferencia-se da distinção real e da distinção de razão. A distinção real é a distinção entre duas ou mais entidades que podem existir separadamente tanto no tempo quanto no espaço. A distinção real corresponde a algo no mundo extramental. Já a distinção de razão é a distinção posta na coisa a partir de um ato do intelecto. A distinção de razão não possui correspondência no mundo extramental.⁷⁶

Como dito anteriormente, a natureza específica e a diferença individual se diferenciam por meio de uma distinção formal. As duas entidades formais compõem o indivíduo, indicando aspectos distintos de uma mesma realidade: a natureza específica é a estrutura comum compartilhada entre os membros de uma mesma espécie, e a diferença individual confere exclusividade a cada indivíduo. É impossível encontrar a natureza específica desvinculada do indivíduo, assim como não é possível encontrar a diferença individual.

Portanto, há no indivíduo duas entidades formais, natureza específica e diferença individual, que são distintas formalmente uma da outra, porém, na realidade, não é possível que sejam dissociáveis. Sempre haverá a humanidade presente no indivíduo humano, por exemplo, sendo impossível encontrar a humanidade dissociada do ser humano.

A distinção formal não é um mero distinguir conceitual, mas trata-se de um tipo de distinção real, pois é obtida a partir da realidade. Mas na realidade, natureza específica e diferença individual não podem ser dissociadas uma da outra. A distinção entre ambas, natureza específica e diferença individual, se configura entre os aspectos formais que constituem uma coisa. A distinção formal consiste em distinguir dois aspectos reais de uma mesma realidade. Ou seja, a coisa possui dois ou mais elementos distintos, e esses independem do ato do intelecto, pois são anteriores ao intelecto que os apreende.

Na distinção formal, há o critério de separabilidade entre formalidades que geram, de si, razões diferentes. Isso indica a compreensão de que algo dotado de unidade real carece de unidade formal. Ou seja, algo dotado de unidade real é constituído por formalidades distintas, e embora seja constituído por estruturas distintas, essas não podem ser separadas na realidade. Natureza específica e diferença individual são estruturas que não se encontram separadas no mundo, mas se distinguem formalmente uma da outra, pois a própria coisa gera no intelecto

⁷⁶ Cf. VOS, 2006, pp. 254-256.

duas definições que não se incluem mutuamente. Há entre a natureza específica e a diferença individual uma relação real, baseada em uma distinção formal.⁷⁷

2.2 INTERMEZZO: PAUSA METODOLÓGICA

O primeiro capítulo da nossa Dissertação se voltou à teoria da individuação formulada por Duns Scotus. O princípio de individuação scotista nos permite compreender o que nos faz ser indivíduo e nos diferencia do demais, nos possibilitando a reflexão acerca de como podemos compreender a constituição do sujeito. Ademais, o princípio de individuação scotista nos forneceu o arcabouço conceitual com o qual iremos analisar as teorias de Edith Stein e de Sigmund Freud.

Como vimos, o princípio de individuação scotista não reduz o indivíduo à uma essência que o determina, mas nos permite compreender o ser humano como possuidor de uma estrutura que lhe permite possibilidades de ser. Como é sabido, na contemporaneidade, não se defende mais a existência de uma essência que determine o que é o ser humano. Assim, buscaremos averiguar se podemos pensar, em ambas teorias sobre as quais nossa investigação se voltará, no indivíduo humano como possuidor de uma estrutura ontológica que lhe forneça possibilidades de ser.

Neste primeiro capítulo, tratamos dos conceitos de natureza e de diferença individual. A natureza é o ser quiditativo compartilhado entre os indivíduos pertencentes a uma mesma espécie. Já a diferença individual é uma entidade inerente à substância material e indissociável dela. Ao contrair a natureza, a diferença individual torna algo *este* indivíduo. Ou seja, o indivíduo humano é resultado da unidade de duas formalidades, as quais lhe permite compartilhar algo com os demais da mesma espécie, bem como ser possuidor de algo exclusivo que o torna único e irrepitível. Dito de outra maneira, cada ser humano compartilha algo com todos os demais seres humanos, e isso o torna pertencente à espécie humana. Embora cada ser humano possua algo comum com os demais humanos, há algo marcado no interior do seu ser que o torna único e irrepitível.

Como mostramos, não é possível que aquilo que torna algo *este* indivíduo lhe seja ontologicamente posterior no ser. Assim, algo que seja ontologicamente posterior à substância não pode ser aquilo que a individua. Uma vez que os acidentes são posteriores à substância, os acidentes não podem ser aquilo que torna algo *este* indivíduo. Embora os acidentes sejam o *sine*

⁷⁷ Cf. LEITE, 2016, p. 7.

qua non da substância, esses são a consequência da individuação e não a sua causa. Da mesma maneira, as identidades são o *sine qua non* da individuação, sendo consequência desta. Tal qual os acidentes acompanham a substância, as identidades acompanham o indivíduo, lhe sendo posteriores no ser. Há, portanto, anterioridade ontológica da individuação em relação à identidade. As identidades são indissociáveis do indivíduo, mas não o tornam *este* indivíduo, uma vez que são posteriores à individuação. Como resultado, “individuação” e “identidade” possuem conteúdos conceituais distintos. Ou seja, constituição de indivíduo e constituição de identidade, embora tratados, muitas vezes, como sinônimos, indicam aspectos diferenciados de um mesmo sujeito. A constituição de indivíduo refere-se à individuação, e é ontologicamente anterior à constituição de identidade. A constituição de identidade é resultado de um processo que se dá ao longo do tempo.

Dito isso, uma teoria que tenha como objetivo compreender como se constitui o sujeito deve levar em consideração que 1) há algo compartilhado entre todos os indivíduos humanos; 2) embora haja algo em comum entre os seres humanos, há algo que confere exclusividade a cada um deles; e 3) o que confere exclusividade a cada indivíduo deve ser anterior àquilo que é desenvolvido posteriormente.

De posse desses elementos, no segundo momento da nossa pesquisa temos como objetivo investigar as duas teorias contemporâneas, buscando averiguar se os três pontos elencados podem ser encontrados ainda na contemporaneidade. Passemos, pois, ao próximo capítulo.

3 A CONSTITUIÇÃO DO INDIVÍDUO NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE EDITH STEIN

O segundo capítulo da nossa Dissertação tem como objetivo compreender como se dá a constituição do indivíduo humano na antropologia filosófica formulada por Edith Stein, buscando os elementos constitutivos de sua teoria e os analisando. Uma vez que o nosso objetivo principal nesta pesquisa é investigar como podemos compreender a constituição do sujeito no pensamento contemporâneo, neste capítulo nos voltamos à perspectiva fenomenológica na qual Edith Stein investiga a estrutura da pessoa humana e as características de sua singularidade.

Para fins metodológicos, o segundo capítulo se configura em dois momentos nos quais investigaremos os elementos da teoria steiniana, quais sejam: 1) A teoria de Edith Stein; e 2) O caráter primaz da individuação. No primeiro momento temos como objetivo realizar uma investigação descritiva da concepção de ser humano no pensamento de Edith Stein. Também buscamos compreender como se configura o princípio de individuação formulado pela filósofa e como se caracteriza o ato empático, o qual pode fornecer elementos para que o indivíduo humano se perceba como ser singular diante de outros indivíduos humanos. No segundo momento, discutiremos os elementos da teoria steiniana, articulando-os com a estrutura teórica apresentada por Duns Scotus.

3.1 A TEORIA DE EDITH STEIN

Na antropologia fenomenológica de Edith Stein, o conceito de pessoa⁷⁸ serve para designar, de modo geral, a constituição do indivíduo humano.⁷⁹ A pessoa humana é uma realidade composta pela unidade⁸⁰ “alma” e “corpo”, os quais lhe permitem a experiência de si

⁷⁸ Para o aprofundamento da investigação do conceito de pessoa na obra de Edith Stein ver SAVIAN FILHO, *A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa*, artigo em anais de evento. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2016. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/5.pdf>>.

⁷⁹ Cf. SAVIAN FILHO, 2016, p. 14: “Com efeito, em *O problema da empatia*, o conceito de pessoa serve para designar em geral a espiritualidade do indivíduo humano ou a constituição espiritual do ser humano. Edith Stein não dá uma definição direta do termo; aliás, algo notável é que, ao longo das partes II e III (lembrando que a parte I desapareceu da biblioteca e não pôde ser publicada sob a forma de livro), há pouquíssimas ocorrências de *Person*, pois Edith prefere falar de *Individuum*. Porém, na parte IV, ao tratar do conceito de espírito e de ciências do espírito (hoje conhecidas como ciências humanas), Edith faz amplo uso de *Person*. Isso confirma que pessoa é uma referência ao indivíduo humano psicofísico-espiritual, quer dizer, ao ente que, mergulhado na Natureza por seu corpo e sua alma, destaca-se dela por ser também espírito.”

⁸⁰ Cf. infra, p. 47.

e a possibilidade de experienciar o mundo circundante. A alma é o “interior” que se expressa no corpo, sendo “sempre, necessariamente, alma em um corpo vivo.”⁸¹ O corpo desempenha o papel de “exterior” do indivíduo, e, por ser algo físico, ocupa lugar no espaço, sendo o “mediador” entre o mundo espacial e o “eu”. O corpo transmite as expressões exteriores do mundo circundante e possui dupla qualidade: é instrumento da vontade e permite à pessoa interagir no mundo espacial.⁸² A alma, por sua vez, possibilita à pessoa humana a característica de ser um “eu” consciente.

Cada pessoa humana é única no mundo. Não obstante, cada pessoa humana possui uma estrutura ontológica compartilhada com as demais pessoas, a qual não apenas lhe possibilita realizar-se como espécie, mas também lhe torna única e irrepitível. Ainda que as pessoas sejam estruturalmente semelhantes, há, em cada pessoa humana, uma unidade irrepitível que a fundamenta e lhe garante o seu ser único e irrepitível. A unidade do indivíduo é garantida pelo princípio de individuação, sendo este o fundamento último do indivíduo. No entanto, é através do ato empático que a pessoa humana se percebe semelhante estruturalmente às demais pessoas humanas, mas distinta em sua singularidade.

3.1.1 A pessoa humana: alma e corpo

A pessoa humana pode, a partir da sua consciência,⁸³ se voltar ao mundo exterior e ao mundo interior.⁸⁴ O mundo exterior se caracteriza por ser acessível à percepção exterior, ou seja, ao mundo do corpo e das percepções.⁸⁵ O mundo interior possui a característica de ser a instância em que surge e se dá a vida consciente do “eu”.⁸⁶ Por “eu” entende-se “o ente cujo ser é vida (não vida no sentido da formação da matéria, mas como desenvolvimento do eu em um ser que surge de si mesmo) e que, neste ser, é consciente de si mesmo.”⁸⁷

⁸¹ Cf. STEIN, 2005a, p. 121. (As traduções do espanhol para o português dos textos de Edith Stein são de nossa responsabilidade).

⁸² Cf. STEIN, 2005b, p. 776.

⁸³ Cf. SAVIAN FILHO, 2014, p. XXIII: “Consciência é sempre consciência de; é consciência de algo. [...] Ela é uma tensão positiva do ser humano, ou, como dizia Husserl, servindo-se de uma expressão proveniente do pensamento medieval, ela é uma intenção (do latim *intentio*, que aqui não tem sentido de intenção moral, mas de retesamento e vibração); trata-se da tensão que caracteriza o modo de ser consciente de cada indivíduo.”

⁸⁴ Há ainda uma área mais elevada que ambos: o caminho que conduz ao ser divino. Cf. STEIN, 1996, p. 380.

⁸⁵ Cf. ALFIERI, 2014, p. 139: “[...] A percepção é, portanto, apreensão direta do objeto, inclusive em seu caráter de atualidade originária, distinguindo-se de outras formas de direcionamento para os objetos. [...] Perceber é um tomar a coisa em um sentido determinado e preciso.”

⁸⁶ Cf. STEIN, 1996, p. 381.

⁸⁷ Cf. STEIN, 1996, p. 389.

Embora não seja idêntico à alma ou ao corpo, o “eu” neles habita, e eles ao “eu” pertencem. O “eu”, desse modo, se caracteriza por ser consciente de si mesmo, possuindo uma alma e um corpo, a partir dos quais se desenvolve e experiencia o mundo que o circunda. Não obstante, o “eu” é consciente de si mesmo, mas não de todos os processos que ocorrem no corpo e na alma. Há aqueles que ocorrem sem que o “eu” perceba, como os processos físicos do crescimento ou de nutrição, por exemplo. Também o desenvolvimento da alma se dá sem que o “eu” saiba o tempo todo de modo consciente. Por exemplo, pode o “eu” consciente entender como superada uma experiência dolorosa. Ao passo que uma nova experiência evoque impressões e sentimentos que levam à experiência dolorosa, é possível que o “eu” entenda que essa experiência tem trabalhado, na maior parte do tempo, em uma profundidade escondida da alma, abrindo-se raramente à consciência.⁸⁸

A alma é sempre alma em um corpo. Em contrapartida, um corpo sem alma é uma simples massa corpórea. Alma e corpo podem ser separados apenas como ato do intelecto, pois, na realidade, um corpo sem alma seria um corpo não vivo. A alma consiste em ser o núcleo da pessoa humana, o ponto do qual o “eu” se abre para o mundo, tanto para o mundo interior quanto para o mundo exterior. A alma de cada pessoa humana é um mundo interior fechado em si mesmo, porém, não desvinculado do corpo e do mundo exterior que a circunda.⁸⁹

É na alma que as operações de consciência e a vida sensível coincidem. A pessoa humana possui uma vida corporal na qual sente e experimenta de modo consciente o que acontece com seu corpo. Há, portanto, uma percepção compreensiva do corpo e de seus processos físicos, assim como há uma percepção do mundo exterior. A percepção e o conhecimento são ações que ocorrem na dimensão da alma.⁹⁰

No âmbito de *Ser finito e ser eterno* a alma é apresentada da seguinte maneira: 1) alma enquanto alma sensível, a qual habita no corpo; 2) alma enquanto princípio espiritual, a qual transcende de si mesma e observa um mundo de coisas, de pessoas, de fatos, se comunica e recebe impressões; e 3) alma em sentido próprio.⁹¹

A alma enquanto alma sensível diz respeito à dimensão na qual os estados emotivos são vivenciados, relacionando-se, assim, à intensidade e à qualidade das ações. Nessa dimensão da alma, as operações se submetem à relação de causa e efeito, distinguindo-se a sensação e a emoção. A sensação significa ser tocado interiormente, provocando uma reação. Já a emoção é

⁸⁸ Cf. STEIN, 1996, pp. 389-390.

⁸⁹ Nos deteremos nesse ponto na subseção 3.1.3, p. 52.

⁹⁰ Cf. STEIN, 1996, p. 386.

⁹¹ Cf. STEIN, 1996, p. 388.

a modificação operada interiormente pela sensação, mas sem envolver uma tomada de consciência do sentido dessa operação.⁹²

Alma enquanto princípio espiritual é a dimensão relativa às operações da consciência, seja no que concerne às operações cognitivas, seja nas operações de adesão ao âmbito dos valores. As operações cognitivas são as operações relativas ao conhecimento intelectual. Já a atividade valorativa envolve cognição, uma vez que identificamos valores, e identificar significa reconhecer. Porém, este não é um ato rigorosamente cognitivo, uma vez que não obtemos valores por meio de raciocínios, mas os constatamos pela análise da natureza e da vida social. Assim, na dimensão espiritual da pessoa humana, tem-se a razão e o intelecto, responsáveis pelos atos cognitivos, e a vontade, que se caracteriza pela capacidade de lidar com o que se manifesta à consciência, movendo à ação.⁹³

A alma em sentido próprio habita em si mesma e nela o “eu” está em “sua própria casa”. Ela reúne todos os conteúdos que são fornecidos pelos sentidos, refletindo a partir dos elementos que o espírito fornece e, por fim, resultando na ação com uma tomada de posição. A alma é o “castelo interior” no qual o “eu” pode adentrar cada vez mais ao seu interior, bem como recuar livremente, podendo, com isso, se desenvolver plenamente. A alma não é um espaço vazio, mas possui dimensões profundas que podem ser penetradas pelo “eu”.⁹⁴ A alma como “castelo interior” tem referência em Teresa d’Ávila. Teresa d’Ávila, conhecida também como Santa Tereza de Jesus, escreve a obra *O Castelo Interior ou Moradas*,⁹⁵ na qual trata das moradas da alma. A alma é descrita como um castelo com muitas moradas profundas que podem ser alcançadas através da interiorização, sendo a principal, no centro de todas as demais, a morada na qual se passam as coisas mais secretas entre Deus e a alma.

A alma de cada indivíduo dá a cada pessoa humana um modo próprio e exclusivo de ser. Cada pessoa humana possui uma marca pessoal, e esta é possível devido a um núcleo, cuja característica central é a singularidade. Este núcleo é denominado como “núcleo da personalidade”⁹⁶ (*Kern*). É o núcleo da personalidade que permite a cada pessoa humana encontrar o seu momento individual, e isso só é possível porque ele possui duas características, a saber: 1) a consistência do seu ser e 2) a sua propriedade permanente.

⁹² Cf. ALFIERI, 2014, pp. 65-67.

⁹³ Cf. ALFIERI, 2014, pp. 68-72.

⁹⁴ Cf. STEIN, 1996, p. 388.

⁹⁵ D’ÁVILA, Teresa. *O Castelo Interior ou Moradas*. Trad. Carmelitas Descalças do Convento Santa Teresa, Rio de Janeiro. São Paulo: Paulus, 1981.

⁹⁶ Aqui, o termo “personalidade” não deve ser entendido como a significar uma instância constitutiva da vivência psíquica do sujeito. Antes, o termo indica o núcleo próprio de cada pessoa humana, algo semelhante ao que poderia ser expresso pelo neologismo “pessoalidade”.

A consistência do ser se caracteriza por permitir ao indivíduo humano a consistência imutável do seu ser, independentemente dos fatores externo a ele. O indivíduo humano não é, portanto, resultado do seu desenvolvimento, mas é o desenvolvimento do indivíduo humano que se dá de acordo com a consistência do ser.⁹⁷ Já a propriedade permanente do núcleo da personalidade indica a permanência do momento qualitativo independentemente de todo o condicionamento psicofísico. A propriedade permanente do núcleo lhe confere inviolabilidade, ou seja, o núcleo da personalidade não pode ser modificado, tampouco destruído.⁹⁸ Por isso, independentemente das circunstâncias, o núcleo da personalidade da pessoa humana permanece.

Como dito anteriormente, alma é sempre alma em um corpo. O corpo é a dimensão material, a qual se constitui por corpo físico (*Körper*) e corpo vivenciado (*Leib*).⁹⁹ Por conseguinte, a dimensão material da pessoa humana se constitui duplamente: como corpo físico percebido externamente e como corpo vivenciado percebido corporalmente.

O corpo físico é puramente material. Ao ser considerado sem o corpo vivenciado, o corpo físico é um corpo material possuidor de características como as demais coisas do mundo: é uma coisa espacial com dimensões tridimensionais. Em qualquer momento de sua existência, o corpo físico ocupa um lugar determinado no espaço do mundo, estando sempre a uma determinada distância de qualquer outra coisa espacial. O corpo físico possui qualidades sensoriais como cor e textura. Não obstante, essas são qualidades mutáveis, assim como a forma espacial e a posição do corpo físico as são. O corpo físico pode ocupar diversas posições no espaço, pois pode mover-se, e pode adotar diversas formas e qualidades sensoriais, visto que pode mudar. A forma e a posição, bem como as qualidades sensoriais não são concernentes substancialmente à coisa singular, mas lhe são vinculadas casualmente.¹⁰⁰

É por meio do corpo físico que se percebe externamente o indivíduo e, provavelmente, essa percepção externa seja o primeiro dado que observamos ao nos depararmos com qualquer pessoa humana. Porém, para que o corpo físico não seja mera massa corpórea, a ele deve estar entrelaçado o corpo vivenciado. O corpo vivenciado é a dimensão que permite à pessoa humana

⁹⁷ Cf. ALFIERI, 2014, p. 78.

⁹⁸ Cf. ALFIERI, 2016, pp. 88-89.

⁹⁹ Cf. ALFIERI, 2014, p. 123: “Os termos *Körper* e *Leib* podem ser traduzidos de várias maneiras. Para designar *Leib*, encontramos as expressões *living body* em inglês, *corpo vivente* em italiano, e *cuero animado* em espanhol. Em português, traduzimos por *corpo próprio*, *corpo vivo* ou *corpo vivenciado*. O termo *Körper*, por sua vez, recebe em inglês a expressão *physical body*; em italiano, *corpo físico*; em espanhol, *masa corporal* ou *cuero físico*. Em português, *corpo físico*.” (Grifo nosso).

¹⁰⁰ Cf. STEIN, 2005b, pp. 788-789.

a consciência de seu “eu” e de sua própria corporeidade, sendo, assim, uma dimensão exclusiva dos seres humanos.

O corpo vivenciado é o *ponto zero*¹⁰¹ de orientação para a percepção de um mundo espacial e caracteriza-se por uma proximidade permanente e indissolúvel: “ele está sempre *aqui*, enquanto que todos os demais objetos estão sempre *ali*”.¹⁰² A nossa percepção é sempre percepção de nós mesmos envolvidos pelo mundo que nos circunda. A percepção do mundo se dá a partir da percepção do nosso corpo vivenciado envolto pelo mundo circundante, cujos objetos estão sempre *ali*, havendo, assim, certa distância do *aqui*.

Há, portanto, distinção entre percepção interna e percepção externa. Percepção externa pode ser entendida como a percepção dos objetos do mundo circundante. Já a percepção interna, como a apreensão que cada pessoa humana tem de seu corpo vivenciado. Não queremos, com isso, dizer que há uma dissociação absoluta entre a percepção dos objetos e a percepção do corpo vivenciado. A percepção do mundo à nossa volta se dá a partir do corpo vivenciado, uma vez que ele é o ponto zero de orientação. É com o corpo vivenciado que percebemos os objetos do mundo circundante. Em contrapartida, é por percebemos os objetos do mundo circundante que passamos a ter consciência do nosso corpo vivenciado. Dito de outra maneira, graças ao corpo vivenciado, podemos perceber os objetos que nos cercam, mas é devido a esse processo que percebemos que não somos apenas corpo físico, mas também somos corpo vivenciado.

Assim como percebemos os objetos do mundo que nos circunda, percebemos o nosso corpo vivenciado. Porém, a apreensão do nosso corpo vivenciado por nós mesmos possui uma característica peculiar: ao tocar o meu próprio corpo, tanto a minha mão quanto a parte tocada

¹⁰¹ Cf. STEIN, 2005a, p. 123: “Este ponto zero não é localizável com precisão geométrica em um lugar do meu corpo físico, além de não ser o mesmo para todos os dados, mas para os dados visuais está localizado na cabeça, no corpo vivo central para os táteis”.

¹⁰² Cf. STEIN, 2005a, p. 122.

têm reciprocamente uma sensação ativa e passiva.¹⁰³ O que difere de quando outro objeto qualquer é tocado por mim.¹⁰⁴

Embora o corpo vivenciado possua materialidade, ocupe lugar no espaço e possua extensão tridimensional como as outras coisas do mundo, apenas ao corpo vivenciado está vinculada uma consciência individual capaz de ser portadora de sensações. As sensações pertencem à consciência e constituem uma parte sensível da parte material sobre a qual se fundamenta experiência do mundo interior. A sensibilidade se encontra unicamente em corpos materiais, porém, apenas quando a eles há uma consciência individual conectada.¹⁰⁵ Esta é uma propriedade imprescindível do corpo vivenciado.

Como dito anteriormente, a pessoa humana é uma realidade composta pela unidade “alma” e “corpo”. A unidade entre “alma” e “corpo” é garantida através de um princípio que mantém essa unidade. O princípio que determina a unidade de “alma” e “corpo” denomina-se “princípio de individuação”, e garante a singularidade da pessoa humana.

3.1.2 O princípio de individuação

A antropologia filosófica de Edith Stein é marcada pela investigação da estrutura da pessoa humana. Investigar a estrutura da pessoa humana não significa apenas descrevê-la, mas, também, remete à compreensão de sua estrutura ontológica e de seu fundamento último. Compreender o fundamento último da pessoa humana vincula-se à compreensão de como se dá a individuação da mesma.

Cabe às ciências do espírito a investigação acerca do fundamento último dos indivíduos espirituais, uma vez que estas são as únicas capazes de apreender a essência do indivíduo

¹⁰³ Aqui podemos ver uma aproximação da fenomenologia steiniana com a fenomenologia de Merleau-Ponty no que diz respeito a experiência corporal. Como esta questão não é central em nosso trabalho, não nos deteremos no assunto. Por ora, cabe ressaltar que Merleau-Ponty apresenta uma fenomenologia na qual desloca-se o conhecimento e a relação consciência-mundo para a percepção do corpo. Com isso, a experiência corporal é entendida como originária. Cf. MERLEAU-PONTY, “O Filósofo e sua sombra”. *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 247: “Meu corpo é o campo onde se localizam meus poderes perceptivos. [...] Há uma relação de meu corpo consigo mesmo que o transforma no *vinculum* do eu com as coisas. Quando minha mão direita toca a esquerda, sinto-a como uma ‘coisa física’, mas no mesmo instante, se eu quiser, um acontecimento extraordinário se produz: eis que minha mão esquerda também se põe a sentir a mão direita. *Es wird Leib, es empfindet*. A coisa física se anima, ou, mais exatamente, permanece como era, o acontecimento não a enriquece, e entretanto, uma potência exploradora vem pousar sobre ela ou habitá-la. Assim, porque eu me toco tocando, meu corpo reage ‘uma espécie de reflexão’. Nele e por ele não há somente um relacionamento em sentido único daquele que sente com aquilo que ele sente: há uma reviravolta na relação, a mão tocada torna-se tocante, obrigando-me a dizer que o tato está espalhado pelo corpo, que o corpo é ‘coisa sentiente’, ‘sujeito-objeto’.”

¹⁰⁴ Cf. ALFIERI, 2014, pp. 64-65.

¹⁰⁵ Cf. STEIN, 2005b, p. 790.

espiritual. As ciências da natureza, ao investigarem o indivíduo, o investigam a partir de seu posicionamento espaço-temporal. Por possuir corpo físico, o indivíduo ocupa lugar no espaço em determinado tempo. O posicionamento espaço-temporal é o que determina a algo ser indivíduo. Desse modo, as ciências da natureza utilizam “espaço” e “tempo” para determinar a individualidade, utilizando-se, assim, dos acidentes do indivíduo. O posicionamento espaço-temporal é insuficiente para justificar a individuação, uma vez que esse critério pode determinar somente aspectos do corpo físico e não esclarece qual é o elemento intrínseco individualizante.¹⁰⁶

O indivíduo humano possui uma estrutura ontológica complexa, a qual se apresenta a partir de uma dupla constituição: natureza e espírito (*Natur und Geist*).¹⁰⁷ Consequentemente, o ser humano possui dois níveis originários interligados do ser: “natureza” psíquico-originária, a qual tem a sua fonte externa, e “espírito”, que reside em uma fonte espiritual-originária interior.¹⁰⁸ Embora o indivíduo humano possua uma dupla constituição, ele apresenta uma unidade¹⁰⁹ irrepetível que o fundamenta, indicando o seu ser único e indivisível. A unidade irrepetível do indivíduo humano corresponde a unidade mais fundamental e se relaciona intrinsecamente com a individuação do mesmo. A individuação é o fundamento último do indivíduo.

A individuação¹¹⁰ é um princípio intrínseco ao indivíduo humano e não consiste em ser apenas distinção entre os indivíduos da mesma espécie. O indivíduo é uno em si mesmo e não apenas em relação aos demais de sua espécie. A unidade irrepetível do indivíduo humano

¹⁰⁶ Cf. ALFIERI, 2014, pp. 33-35.

¹⁰⁷ Cf. ALFIERI, 2014, p. 32, nota 1: “O termo espírito (em alemão, *Geist*) não é empregado aqui como referência àquela dimensão humana enfatizada pelas tradições religiosas, segundo o uso corrente que se faz hoje do termo. Embora possa conter essa conotação, espírito não equivale a alma em sentido religioso. Também não equivale a um componente do ser humano, ao modo do que alguns filósofos racionalistas modernos conceberam como um dualismo substancial (o ser humano seria composto por dois elementos, o corpo e a alma). O espírito é, antes, uma dimensão humana, a qualidade específica de ser racional, numa dualidade com o corpo físico, mas não num dualismo que cinde a unidade do indivíduo. A dimensão espiritual é aquela que não se explica apenas pela materialidade, ou seja, que não é compreensível apenas por uma descrição do corpo físico, mas que aponta para vivências não redutíveis a meras conexões causais físicas. *Grosso modo*, a dimensão espiritual pode ser constatada pela capacidade humana de conhecer, mas também de autoconhecer-se, de refletir sobre si e sobre o próprio conhecimento e de comunicar em posição de diálogo. Por ser a dimensão pela qual o ser humano supera a trama física, o espírito é o que possibilita o exercício da liberdade. É no registro da liberdade que o espírito pode implicar uma conotação religiosa, pois a experiência religiosa, no limite, é uma experiência de adesão consciente e livre à realidade divina.”

¹⁰⁸ Cf. ALFIERI, 2016, p. 120.

¹⁰⁹ Cf. SAVIAN FILHO, 2014a, p. LI: “[...] Tudo o que é uno manifesta uma entidade, ou seja, a condição de ser de um ente. Em outras palavras, a razão da unidade será a entidade. Ora, no caso da unidade do indivíduo, ela há de manifestar a entidade do indivíduo, o seu fundamento ou aquilo que o distingue como indivíduo no interior da espécie.”

¹¹⁰ Cf. ALFIERI, 2014, p. 107: Na teoria de Edith Stein “a singularidade é ligada à individuação. No nível metafísico, quando se fala de princípio de individuação, fala-se de *individuum*. Quando se considera, em vez disso, o indivíduo na sua dimensão relacional, fala-se de pessoa.”

corresponde a uma unidade substancial que precede a todos os seus acidentes, o que não permite que algo exterior ao indivíduo o determine.

Edith Stein encontra correspondência no pensamento de Duns Scotus para a sua formulação da questão da individuação.¹¹¹ No capítulo VIII da obra *Ser finito e ser eterno*, Edith Stein investiga o problema da individualidade do ser humano, buscando o sentido e o fundamento do ser individual para que seja possível entender a essência do ser humano, o seu lugar na ordem do mundo criado e a sua relação com o ser divino.¹¹² Inicialmente, é feita uma análise crítica da concepção tomista de *materia signata quantitate*. Para a escola tomista, o princípio de individuação está na matéria assinalada pelo acidente da quantidade. A matéria indeterminada passa a ser matéria determinada ao receber a quantidade. Dito de outra maneira, a matéria indeterminada ao receber as três dimensões - altura, largura e profundidade - passa a ser sólida, ocupando, lugar no espaço. Dois indivíduos são distintos entre si por suas porções determinadas de matéria.

A *materia signata quantitate* é recusada como princípio de individuação.¹¹³ Se a matéria determinada pela quantidade fosse a causa da individuação, a individualidade seria reduzida a uma propriedade contingente. Ou seja, aquilo que faz com que algo seja *este* indivíduo seria uma propriedade meramente accidental. Desse modo, ao mudar as propriedades contingentes, mudar-se-ia o indivíduo e ter-se-ia, outro indivíduo. Reduzir a individualidade a uma propriedade contingente é impossível, pois 1) as propriedades devem o seu ser singular à coisa a qual elas correspondem; e 2) as propriedades de uma coisa - sua extensão determinada, sua forma, seu tamanho - mudam, enquanto a coisa permanece a mesma.¹¹⁴ A *materia signata quantitate* indica, portanto, distinção entre os indivíduos, mas não se constitui na causa da individualidade.

Recusada a *materia signata quantitate* como fundamento do princípio de individuação dos indivíduos espirituais, é no princípio de individuação de Duns Scotus que Edith Stein encontra correspondência teórica. Como tratado no primeiro capítulo, para o Doutor Sutil, a

¹¹¹ Seguimos a interpretação de Francesco Alfieri, nas obras *Pessoa Humana e singularidade em Edith Stein* e *A presença de Duns Scotus no pensamento de Edith Stein*, uma vez que a filósofa, em sua obra *Ser finito y ser eterno*, 1996, p. 501, ao apresentar a forma da coisa como aquilo que atribui o ser individual, escreve a nota 40: "Se eu entendi bem, é o que igualmente faz Duns Scotus: ele considera *principium individuationis* uma certa qualidade positiva da entidade, que distingue a forma essencial individual da forma essencial geral."

¹¹² Cf. STEIN, 1996, p. 483.

¹¹³ Cf. ALFIERI, 2014, p. 40: Edith Stein "critica o pensamento de um dos mais lidos manuais de filosofia neotomista da época, os *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, de Joseph Gretdt, e não aceita a posição do autor a partir do momento em que ele reduz a compreensão do ser individual às suas características perceptíveis (físicas)."

¹¹⁴ Cf. STEIN, 1996, p. 487.

individuação é um princípio intrínseco e positivo, no qual a diferença individual contrai a natureza específica, tornando o indivíduo único e irrepetível. A diferença individual é uma entidade positiva inerente à substância material, sendo assim um elemento constitutivo da substância singular e indissociável dela, de sorte que, ao contrair a natureza, torna algo *este* indivíduo.

Assim como para Duns Scotus, para Edith Stein a individuação da pessoa humana é um princípio intrínseco ao ente como perfeição do seu ser e não pode, portanto, ser considerado como algo acrescentado ao indivíduo do exterior. A individuação é algo positivo do ente (*etwas positiv Seiendes*) que está no interior do ser.¹¹⁵

O princípio de individuação steiniano apresenta dois conceitos-chave, os quais representam os momentos constitutivos da individuação, a saber: “forma vazia” (*Leerform*) e “preenchimento qualitativo”. A forma vazia (*Leerform*) caracteriza-se por ser uma estrutura formal-ontológica que é o fundamento último do ser. À forma vazia se liga o preenchimento qualitativo¹¹⁶ como plenitude do ser (*Wesensfülle*), tornando o indivíduo único e irrepetível.

As essências comuns da espécie, ou formas da espécie, são realizadas por cada indivíduo humanos de modo único. Ou seja, a forma vazia¹¹⁷ ao ser preenchida qualitativamente como plenitude do ser possibilita a cada indivíduo humano realizar individualmente as formas essenciais da espécie. Dito de outra maneira, a forma individual designa o modo de realizar individualmente a forma da espécie, possibilitando ao indivíduo a sua singularidade. A individuação do ser humano se dá, portanto pela última realidade da forma.

Há, no ser, dois âmbitos distintos: “forma vazia” e *sínolon* “matéria-forma”. Por conseguinte, “[...] a individualidade, para fundar-se em si, deve pertencer intrinsecamente à última realidade da forma, enquanto o *sínolon* ‘matéria-forma’ é o âmbito no qual se manifesta ou se torna visível a individualidade.”¹¹⁸

¹¹⁵ Cf. ALFIERI, 2016, p. 147.

¹¹⁶ Edith Stein apresenta dois tipos de preenchimento: o preenchimento qualitativo e o preenchimento quantitativo. O preenchimento qualitativo se refere exclusivamente à individuação dos seres humanos. O preenchimento quantitativo se refere às coisas físicas-materiais. Cf. ALFIERI, 2014, p. 52: “Com base na análise de duas versões disponíveis da obra *Potência e Ato* de Edith Stein, podemos observar que Edith Stein diferencia a singularidade de uma coisa física e a singularidade de um indivíduo humano. [...] Para Stein era óbvio que, ao pensarmos a individuação humana, o preenchimento com que se opera é qualitativo, não quantitativo, a ponto de sequer ser necessário acrescentar o preenchimento quantitativo ao abordar a especificidade da individuação humana. [...] O preenchimento qualitativo indica o elemento essencial que se liga à forma vazia e que nos dá o indivíduo; mas, para coisas físicas-materiais, esse preenchimento seria quantitativo, porque sua determinação está ligada à divisibilidade da matéria, ao espaço e ao tempo.”

¹¹⁷ Por meio da ação do intelecto conseguimos conceber a forma vazia, mas, na realidade não encontramos indivíduos sem as características compartilhadas com os demais da espécie.

¹¹⁸ Cf. ALFIERI, 2016, p. 131.

A individuação do ser humano deve ser entendida como um ato de realizar aquilo que é comum aos membros da espécie humana. O indivíduo humano compartilha essências com os demais da sua espécie, e ao realizar individualmente as essências comuns através do preenchimento qualitativo da forma vazia como plenitude do ser,¹¹⁹ é possibilitado ao indivíduo humano ser único em relação aos demais. O preenchimento qualitativo da forma vazia como plenitude do ser confere a singularidade própria ao indivíduo diante das essências compartilhadas.¹²⁰

Dito com outras palavras, embora os indivíduos humanos compartilhem características com os demais da mesma espécie, cada indivíduo reúne os conteúdos compartilhados de modo exclusivo. Isso quer dizer que os conteúdos são os mesmos entre os indivíduos da mesma espécie, não sendo o elemento de distinção entre eles. O que difere os indivíduos humanos uns dos outros é o preenchimento qualitativo como tonalidade¹²¹ qualitativa em relação à forma vazia. O preenchimento qualitativo como plenitude do ser (*Wesenfülle*) confere a tonalidade qualitativa com que cada indivíduo preenche exclusivamente os conteúdos, o que torna cada indivíduo humano único e irrepitível.

A estrutura que subjaz ao ser individual é a forma vazia, e esta, junto ao preenchimento qualitativo, fundamenta ontologicamente o indivíduo. O princípio de individuação consiste no modo com que cada indivíduo realiza aquilo que comunga com os demais da mesma espécie, através da forma vazia preenchida qualitativamente. O preenchimento qualitativo da forma vazia, portanto, confere ao indivíduo o que o torna único em relação aos demais de sua espécie. A forma vazia pode ser compreendida como a “raiz” da singularidade, fundando-se no indivíduo e, portanto, não advindo da espécie. Destarte, a individuação está marcada no interior do ser, e

¹¹⁹ Cf. ALFIERI, 2016, p. 130: “[...] A ‘plenitude quantitativa’ não pode ser admitida como prioridade ontológica no preenchimento da forma vazia para a determinação da singularidade; não é por acaso que Edith Stein não a considera no processo de concreção junto à plenitude qualitativa. Primeiramente, é preciso observar que não nos ‘deparamos’ com a forma vazia empiricamente, mas com formas sempre preenchidas por um conteúdo. Se fosse incluída a ‘plenitude quantitativa’ no processo de concreção, a singularidade seria determinada, necessariamente, por fatores externos ao indivíduo, como a determinação espaçotemporal, perdendo, assim, seu caráter intrínseco e fundador que é tal exclusivamente na medida em que tem em si tudo o que o determina. Somente o ‘que-coisa’ como ‘plenitude qualitativa’ representa, portanto, a tonalidade individual do *Eizensein* que subsiste em si não obstante todas as mudanças derivadas da ‘dimensão quantitativa’.”

¹²⁰ Cf. ALFIERI, 2014, p. 54.

¹²¹ Cf. ALFIERI, 2014, p. 59: “A tonalidade pode ser evidenciada nas pessoas humanas do seguinte modo: todos compartilhamos os mesmos gêneros e espécies (de conteúdo); porém, esses conteúdos, em cada um de nós, adquirem um modo individual de ser. Todos sentimos dor, alegria ou temos o dom da escrita ou da matemática; mas ainda que se trate do mesmo conteúdo (a vocação para a música, por exemplo), cada pessoa o vivenciará ao seu modo e esse modo é único. A tonalidade, aqui, corresponde ao modo singular de cada ser operar ou possuir as mesmas capacidades compartilhadas com outros seres.”

não se dá a partir de fatores externos a ele. Exteriormente, o indivíduo é percebido como uma realidade una, e esta se dá a partir do seu interior.

Após a investigação das características da individuação da pessoa humana, faz-se necessário compreender como o ato empático pode fornecer elementos para que o indivíduo humano se perceba como ser singular diante de outros indivíduos humanos.

3.1.3 Empatia e singularidade

A pessoa humana não se encontra sozinha no mundo. Há objetos, seres vivos e outras pessoas humanas. A relação estabelecida entre as pessoas humanas se difere qualitativamente da relação com os objetos e com os demais seres vivos. Apenas um ser humano é capaz de ter uma experiência do objeto da experiência de outro ser humano, ou seja, de compreender o que o outro vivencia em seu ato de consciência atual. O ato no qual é possível vivenciar o objeto da experiência alheia denomina-se “empatia”¹²² (*Einfühlung*).¹²³

A empatia pode ser entendida como a experiência que o ser humano vivencia de apreender a essência da experiência alheia. A empatia não se caracteriza por mera percepção externa, pois não é o ato de uma pessoa humana “ver” que o outro está sentindo, mas sim, se caracteriza por ser o ato que permite ao ser humano vivenciar o objeto da experiência que o outro ser humano vivencia. O objeto da experiência é o conteúdo dessa experiência. Esses conteúdos são comuns a todos que os experienciam. Assim, o ato empático permite compreender a vivência do outro, tendo-a como objeto, e vivenciar o conteúdo da experiência vivenciada pelo outro. Por exemplo, vivencio “a” dor como o outro também a vivencia, mas não vivencio a vivência da dor do outro. Ao estar diante da vivência de outra pessoa, no primeiro momento, estou diante de um objeto e “vejo” na face a expressão de dor do outro. Ao buscar aquilo que está implícito na expressão alheia, a vivência deixa de ser um objeto e me transfere para dentro

¹²² Edith Stein dedica a sua tese de doutoramento *Sobre a Empatia* à análise da questão. A primeira parte da tese, orientada por Edmund Husserl, não foi conservada, o que resultou na publicação de sua tese, em 1917, sem a primeira parte. Essa primeira parte da tese consistia em um estudo comparativo e histórico-crítico preliminar sobre o tema da empatia.

¹²³ Seguimos a tradução de SAVIAN FILHO, 2014b, p. 33: “*Einfühlung*: trata-se da experiência ou do provar/sentir (*fühlen*) que faz penetrar na (*ein*) compreensão daquilo a que essa experiência remete, ou seja, a experiência (vivência) alheia. Para enfatizar a riqueza etimológica do termo, alguns estudiosos propõem a tradução ‘intropatia’ ou ‘entropatia’, em vez de ‘empatia’, mas os prefixos latinos que dão origem às traduções têm aproximadamente o mesmo sentido, de modo que não parece necessário escolher entre ‘empatia’ e ‘intropatia’ a não ser por razões estilísticas. Talvez uma forma de evitar o entusiasmo que leva à manipulação da noção de empatia fosse empregar o termo ‘intropatia’, em vez de ‘empatia’, escapando, portanto, à associação com ‘simpatia’, que, queiramos ou não, lateja veladamente por trás mesmo da leitura de muitos intérpretes que dizem não querer associar empatia com simpatia. Todavia, se em português o termo ‘empatia’ é mais corrente, não há por que preferir um termo idiossincrático como ‘intropatia’.”

dela mesma. Então, sou envolvido pela vivência alheia e me torno o seu sujeito, colocando-me em seu lugar.¹²⁴

Há três graus de atuação da vivência, os quais não ocorrem necessariamente em cada caso, pois pode-se ficar apenas em um nível mais inferior. São eles: 1) aparição da vivência; 2) explicação preenchedora de sentido; e 3) objetivação compreensiva da vivência explicitada.¹²⁵ No primeiro grau, a experiência vivida pelo outro aparece diante do indivíduo humano. No segundo grau, o sentido da vivência do outro é captado pelo indivíduo humano. Então, ele se coloca junto ao outro. Já no terceiro grau, a vivência do outro torna-se objeto para o indivíduo, pois ele se coloca em seu lugar e a compreende como se fosse sua.

Através dos três graus de atuação da vivência, a pessoa humana não apenas vivencia o objeto da experiência alheia, mas também, “se dá conta” da sua própria singularidade.¹²⁶ A relação que se estabelece através de um ato empático dá à pessoa humana a possibilidade de se reconhecer em sua individualidade. Ao ter a vivência da dor alheia diante de mim, por exemplo, eu me envolvo com o estado de ânimo alheio e me coloco junto ao outro. Ao experimentar a dor alheia como se fosse minha, percebo o outro diante de mim e, conseqüentemente, percebo a mim como um “eu” distinto do outro. Percebo, também, que o outro é estruturalmente semelhante a mim, pois compartilhamos daquilo que é comum à nossa espécie, mas somos distintos em nossas singularidades.

É, portanto, através do contínuo vivenciar o objeto da experiência do outro que o indivíduo humano se percebe como ser singular. Ao experimentar constantemente o objeto da experiência do outro é possível perceber a diferença em relação ao outro e experimentar a singularidade do “eu”. A ipseidade é evidenciada em comparação com a alteridade do outro.¹²⁷ Destarte, a empatia possibilita que o indivíduo humano se perceba como ser singular. Ao estabelecer relações intersubjetivamente, a pessoa humana se reconhece como singularidade e se percebe diferente das demais. Dito de outra maneira, a vivência da empatia dá à pessoa humana a possibilidade de se perceber e de perceber ao outro como singularidades distintas.

¹²⁴ Cf. SAVIAN FILHO, 2014b, p. 38.

¹²⁵ Cf. STEIN, 2005a, p. 87.

¹²⁶ Cf. ALFIERI, 2016, p. 85: “O ‘dar-se conta’, que nada mais é que apreender a essência da vivência alheia, me desvela não somente a *alteridade* do ‘tu’ que está diante de mim, mas também a originalidade (segundo estágio) da minha singularidade que, ao ‘viver’ a vivência alheia, fundamentalmente ‘vive a si mesma’ como ‘eu’ na sua totalidade: a partir do outro conseguirei colher também a ‘mim mesmo’. Isso acontece, visto que ao eu puro corresponde uma dupla consciência do ser: o ser do sujeito que é consciente de modo ‘pontual’ em virtude da consciência relativa ao ‘próprio viver’ e a consciência que compreende o outro sujeito a partir do exterior.”

¹²⁷ Cf. ALFIERI, 2016, p. 84.

As pessoas humanas são semelhantes em suas estruturas, mas são distintas em suas singularidades. Dessa maneira, o indivíduo humano percebe o outro como semelhante e a ele se abre através do ato empático. A empatia é o que permite afirmar a intersubjetividade, garantindo, assim, que o indivíduo humano não seja apenas uma “mônada fechada em seu núcleo”. Ao ser tocado pelo outro através do ato empático, o ser humano se abre ao mundo e estabelece relações com os outros seres humanos.

3.2 O CARÁTER PRIMAZ DA INDIVIDUAÇÃO

Visto que o nosso principal objetivo neste capítulo é compreender como se dá a constituição do indivíduo humano na antropologia filosófica formulada por Edith Stein, apresentada a teoria no primeiro momento, nos voltamos à análise dos elementos fornecidos pela teoria. Neste segundo momento, buscamos articular os elementos encontrados na teoria steiniana com a estrutura teórica apresentada por Duns Scotus, para que, assim, possamos fundamentar a nossa hipótese de trabalho.

A pessoa humana é uma realidade composta pela unidade “alma” e “corpo”. A unidade da pessoa humana é possível porque há um princípio intrínseco e positivo a cada indivíduo denominado princípio de individuação. Ou seja, a pessoa humana possui uma estrutura ontológica cujo fundamento último é a individuação, e esta a torna única e irrepitível.

A teoria desenvolvida por Edith Stein não apenas se aproxima da teoria da individuação formulada por Duns Scotus, mas também é construída a partir de elementos fornecidos pela teoria scotista, tendo-a como um dos referenciais teóricos. Duns Scotus pensa a individuação como um princípio intrínseco e positivo, no qual a diferença individual contrai a natureza específica, tornando o indivíduo único e irrepitível. Tanto para Edith Stein, quanto para Duns Scotus, a individuação é um princípio intrínseco e positivo no ente como perfeição do seu ser, portanto está marcada no interior do ser.

Em ambas teorias, cada indivíduo possui algo comum com os demais de sua espécie, e, embora cada indivíduo comungue algo com os outros da sua espécie, há algo exclusivo a cada indivíduo que o torna único e irrepitível. A essência comum da espécie é compartilhada por todos os indivíduos pertencentes à mesma espécie. Na teoria scotista, a natureza é o ser quiditativo da espécie, ou seja, a natureza é a estrutura ontológica compartilhada pelos indivíduos que pertencem à mesma espécie. Para Edith Stein, as essências da espécie são compartilhadas com os demais pertencentes à mesma espécie, mas são realizadas por cada

indivíduo de modo exclusivo. O modo de cada indivíduo realizar individualmente a forma da espécie é a forma individual. O indivíduo comunga de algo com os demais da mesma espécie, mas é único e irrepitível, pois tem a sua singularidade garantida pelo preenchimento qualitativo da forma vazia como plenitude do ser.

Tanto para Duns Scotus quanto para Edith Stein, a unidade substancial do indivíduo precede a todos os acidentes. Ambas teorias recusam a *materia signata quantitate* como princípio de individuação. Como consequência, os acidentes, uma vez que são ontologicamente posteriores no ser, não podem tornar algo indivíduo. Ou seja, não é possível que aquilo que torne algo *este* indivíduo lhe seja substancialmente posterior.

Na teoria de Edith Stein, há o caráter primaz da individuação. A estrutura da pessoa humana garante que o substrato ontológico denominado *indivíduo* possua um caráter primaz em relação à identidade. A individuação fornece o substrato ontológico a partir do qual as identidades são construídas. É necessário que haja o substrato ontológico denominado indivíduo anteriormente em relação à constituição de identidade. Caso não fosse, visto que as identidades são propriedades contingentes, não haveria algo que desse consistência ao ser, e ter-se-ia um novo indivíduo a cada nova identidade, o que ocorre senão metaforicamente.

As identidades, portanto, não podem determinar o indivíduo, pois são posteriores a ele tal qual são os acidentes em relação à substância. As identidades acompanham o indivíduo assim como os acidentes acompanham a substância, uma vez que lhe são o *sine qua non*. As identidades resultam dos processos de identificação do indivíduo com os modelos já dados. Os processos identitários permitem ao indivíduo identidades distintas, sejam elas concomitantemente ou ao longo da existência. As identidades são modificadas a partir da experiência de cada pessoa humana no mundo que a circunda, permitindo-lhe identidades diferentes, seja concomitantemente, seja em momentos diferentes. Assim, tal qual os acidentes, as identidades podem ou não permanecer as mesmas ao longo do tempo. Ou seja, ao longo da vida do indivíduo humano as identidades não são fixas, mas mutáveis.

Embora Edith Stein, até onde vimos, não trate diretamente da questão da identidade como nós a entendemos,¹²⁸ a partir dos elementos encontrados em sua teoria, entendemos que a constituição de identidade só é possível porque a individuação fornece o substrato ontológico

¹²⁸ Edith Stein trata da noção metafísica do ser da mulher, discutindo as suas características essenciais. Para aprofundar a questão, conferir PADUA, Maybelle Marie O. "Emotion: woman's strength or frailty?" In *The Asian Journal of Philosophy*, v. 17, 2010, pp. 1-17; e DIAZ L, M. Paz. "La mujer, expresión de humanidad. Una propuesta de identidad en el pensamiento de Edith Stein". In *Teol. vida*, Santiago, v. 45, n. 1, p. 85-91, 2004.

a partir do qual as identidades podem ser construídas. Há primazia, assim, do indivíduo em relação à identidade. Tal primazia é explícita na teoria formulada por Edith Stein.

Como dito, o fundamento último da pessoa humana é a individuação, sendo a constituição de identidade ontologicamente posterior. O indivíduo não é, portanto, resultado do desenvolvimento das identidades, mas sim, o desenvolvimento das identidades se dá de acordo com o indivíduo. É o núcleo da personalidade que garante ao indivíduo a sua indissolubilidade, pois a consistência do seu ser e a sua propriedade permanente garantem ao núcleo inviolabilidade. Independentemente dos fatores externos ao indivíduo, o núcleo da personalidade permanece.

Do mesmo modo, independentemente das inúmeras identidades que possam haver no transcorrer da existência da pessoa humana, há algo anterior à construção das identidades que possibilita o seu desenvolvimento. Os processos identitários se dão de acordo com o indivíduo, visto que este é o substrato ontológico a partir do qual se pode construir as identidades.

Não apenas na teoria scotista há a primazia da individuação, mas a há, também, na teoria contemporânea. Ou seja, na teoria analisada neste capítulo, o ser humano é entendido como possuidor de uma estrutura ontológica, na qual o substrato ontológico denominado *indivíduo* possibilita a constituição de identidade.

Dito isso, na teoria formulada Edith Stein encontramos os três elementos que levamos em consideração para que possamos compreender como se constitui o sujeito, quais sejam: 1) há algo compartilhado entre todos os indivíduos humanos; 2) embora haja algo em comum entre os seres humanos, há algo que confere exclusividade a cada um deles; e 3) o que confere exclusividade a cada indivíduo deve ser anterior àquilo que é desenvolvido posteriormente.

Após os resultados alcançados com a investigação da teoria de Edith Stein, nos voltamos à psicanálise. Buscamos, com isso, encontrar novos elementos que corroborem a nossa hipótese de pesquisa. Para tanto, investigaremos a constituição do sujeito psíquico a partir da teoria psicanalítica de Sigmund Freud. Passemos, pois, ao último capítulo.

4 A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO PSÍQUICO NA PSICANÁLISE DE SIGMUND FREUD

O terceiro capítulo da nossa Dissertação tem como objetivo compreender como se constitui o sujeito na psicanálise freudiana, buscando os elementos constitutivos de sua teoria e os analisando. A teoria freudiana nos permite investigar a constituição do sujeito sob uma nova perspectiva, pois fornece um novo elemento, o inconsciente, o qual é “estruturado como linguagem”.¹²⁹ Na psicanálise, o indivíduo humano desenvolve a sua subjetividade a partir de uma instância inconsciente, a qual lhe é codeterminante, e uma vez que essa se estrutura como linguagem, podemos conceber o sujeito como resultado de um constructo.

Para fins metodológicos, o capítulo se configura em dois momentos nos quais investigaremos como se configura a estrutura psíquica do indivíduo humano, a saber: 1) A teoria de Sigmund Freud; e 2) A subjetividade como expressão da singularidade. No primeiro momento temos como objetivo realizar uma investigação descritiva da concepção de sujeito psíquico na teoria formulada por Freud. Uma vez que para compreender a teoria do sujeito psíquico faz-se importante discutir a elaboração da teoria do aparelho psíquico, temos como objetivo apresentar os conceitos formulados nas duas tópicas: inconsciente e pré-consciente/consciente, na primeira; e id, ego e superego, na segunda. Após, trataremos da linguagem como a marca da estrutura do aparelho psíquico, seguida da discussão sobre a relação do indivíduo com o outro, a qual possibilita a construção da subjetividade. No segundo momento discutiremos os elementos que nos foram fornecidos pela teoria freudiana, articulando-os com a nossa hipótese de trabalho.

4.1 A TEORIA DE SIGMUND FREUD

Sigmund Freud formula a teoria do aparelho psíquico em dois momentos, os quais são denominados como Primeira Tópica e Segunda Tópica. A Primeira Tópica do aparelho psíquico é discutida, inicialmente, no capítulo VII da obra *Int. dos Sonhos*.¹³⁰ Nos textos anteriores a este, considerados como produção pré-psicanalítica, Freud desenvolve conceitos que abrem o

¹²⁹ Deve-se ter em mente que a ideia de inconsciente “estruturado como linguagem” é a marca da psicanálise de Jacques-Marie Émile Lacan (1901-1981). Na psicanálise freudiana, embora não seja explícito, é possível encontrar elementos que nos fornecem tal leitura, como pretendemos mostrar neste capítulo.

¹³⁰ FREUD, S. “Interpretação dos Sonhos”. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição Standard brasileira/Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v. V.

caminho para a formulação do conceito de inconsciente.¹³¹ A elaboração do conceito de inconsciente¹³² tem como ponto de partida as investigações acerca da neurose. Contudo, é na obra *Int. dos Sonhos* que os conceitos de inconsciente e de pré-consciente/consciente são apresentados.¹³³ Ao investigar a formação dos sonhos, Freud discute a elaboração psíquica dos mesmos e conclui que os sonhos são formados devido à existência de uma instância psíquica regida por desejos inconscientes.

A partir de 1920, há uma nova concepção do aparelho psíquico, conhecida como Segunda Tópica. Na Primeira Tópica, o modelo do aparelho psíquico fora tomado das ciências físicas. Muitas vezes, ao explicar as instâncias do aparelho psíquico na Primeira Tópica, Freud o faz a partir de analogias do aparelho psíquico com termos das ciências físicas. O próprio termo “aparelho” é um exemplo. Na Segunda Tópica, o aparelho psíquico é marcado pelo antropomorfismo, pois os sistemas são análogos a relações intersubjetivas. Dessa maneira, cada instância do sistema psíquico possui certa autonomia, mas se encontra em uma relação de interdependência com as demais. Ademais, a Segunda Tópica caracteriza-se, especialmente, pelo conceito de pulsão de morte.¹³⁴

Após o avanço das investigações patológicas, novos elementos foram evidenciados. Freud chega a um impasse teórico ao se deparar com a pulsão de morte e tem a necessidade de reformular a teoria, voltando-se às questões filosóficas. Da Primeira Tópica há pelo menos uma

¹³¹ Nos textos iniciais, Freud desenvolve o conceito de representação, desvinculando-o do conceito de consciência, o que abre caminho para a formulação do conceito de inconsciente psíquico e representacional. Para aprofundamento da questão, ver CAROPRESO, F. “As origens do conceito de inconsciente psíquico na teoria freudiana”. In *Revista Natureza Humana*, 5(2), pp. 329-350, jul/dez 2003. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302003000200002

¹³² Freud afirma que a sua formulação de *inconsciente* não é a mesma utilizada anteriormente. Cf. FREUD, 1996a, p. 639: “Não é sem intenção que falo em ‘nosso’ inconsciente, pois o que assim descrevo não é a mesma coisa que o inconsciente dos filósofos ou mesmo o inconsciente de Lipps. Neles, esse termo é usado simplesmente para indicar um contraste com o consciente: a tese que eles contestam com tanto ardor e defendem com tanta energia é a tese de que, à parte os processos conscientes, há também processos psíquicos inconscientes. Lipps leva as coisas mais adiante, ao afirmar que a totalidade do psíquico existe inconscientemente e que parte dele existe também conscientemente. Mas não foi para estabelecer essa tese que invocamos os fenômenos dos sonhos e da formação dos sintomas histéricos; a simples observação da vida normal de vigília bastaria para provar isso fora de qualquer dúvida. A nova descoberta que nos foi ensinada pela análise das formações psicopatológicas e do primeiro membro dessa classe – o sonho – reside no fato de que o inconsciente (isto é, o psíquico) é encontrado como uma função de dois sistemas separados, e de que isso acontece tanto na vida normal quanto na patológica. Ambos são inconscientes no sentido empregado pela psicologia, mas, em nosso sentido, um deles, que denominamos de Ics., é também *inadmissível à consciência*, enquanto ao outro chamamos Pcs., porque suas excitações – depois de observarem certas regras, é verdade, e talvez apenas depois de passarem por uma nova censura, embora mesmo assim, sem consideração pelo Ics. – conseguem alcançar a consciência.”

¹³³ Embora o conceito de *inconsciente* seja imediatamente associado ao nome de Sigmund Freud, ele fora usado anteriormente com distintos sentidos e de diversas maneiras. Para aprofundar, ver GALLEGOS, M. “La noción de inconsciente en Freud: antecedentes históricos y elaboraciones teóricas.” *Revista Latinoam. Psicopat. Fund.*, v. 15, n. 4, pp. 891-907, dez 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1415-47142012000400011&script=sci_abstract&tlng=es

¹³⁴ Cf. *infra*, p. 63.

certeza: a existência do inconsciente, e é a partir do caminho percorrido nela que é formulada a segunda concepção do aparelho psíquico, a qual apresenta os conceitos *id*, *ego* e *superego*.¹³⁵ De modo geral, *id* é considerado o polo pulsional do indivíduo. O *ego* é a instância que busca conciliar as exigências do *id* e do *superego*, representando o interesse do indivíduo em sua totalidade. O *superego* é a instância repressora, uma vez que se constitui a partir das exigências externas. Tais conceitos, são desenvolvidos, principalmente, na obra *O Ego e o Id*.¹³⁶

4.1.1 Primeira Tópica: sistema inconsciente e sistema pré-consciente/consciente

A formulação da estrutura do aparelho psíquico tem início na investigação dos sonhos. Os sonhos são atos psíquicos resultados do processo de pensamento que buscam a realização de um desejo.¹³⁷ Embora pareça caótico e sem lógica, uma vez que as suas lembranças são distorcidas ou fragmentadas, o sonho é provido de sentido. A modificação do sonho durante o processo de ser lembrado não é arbitrária, pois os sonhos são atos psíquicos cujos esquecimento e distorção ocorrem devido à resistência.¹³⁸ Os conteúdos dos sonhos são formados por desejos inconscientes que, ao passarem pela censura,¹³⁹ não chegam à consciência. Durante o sono, o poder da censura é reduzido. Esta redução permite que os desejos inconscientes fluam facilmente e formem os sonhos, encontrando neles uma maneira de realização.

O aparelho psíquico é um instrumento composto por componentes denominados instâncias ou sistemas, cujas localizações são psíquicas e, de modo algum, devem ser entendidas como anatômicas.¹⁴⁰ Há dois sistemas: o sistema *inconsciente* e o sistema *pré-consciente/consciente*. O sistema inconsciente está “por trás” do sistema pré-consciente, e seu acesso à consciência se dá através dele. O sistema inconsciente se contrapõe ao sistema pré-consciente, e não à consciência. Não há uma divisão entre os sistemas, mas sim, há separação

¹³⁵ Freud utiliza o termo “*id*” seguindo a utilização de Georg Groddeck (1866-1934). Cf. FREUD, 1996b, p. 37: “Proponho leva-la (sic) em consideração chamando a entidade que tem início no sistema Pcpt. e começa por ser Pcs. de ‘ego’, e seguindo Groddeck no chamar a outra parte da mente, pela qual essa entidade se estende e que se comporta como se fosse Ics., de ‘id’.” Cf. nota 2, na mesma página, no que diz respeito ao *id*: “[...] O próprio Groddeck, indubitavelmente, seguiu o exemplo de Nietzsche, que utilizava habitualmente este termo gramaticalmente para tudo que é impessoal em nossa natureza e, por assim dizer, sujeito à lei natural.”

¹³⁶ FREUD, S. “O Ego e o Id e outros trabalhos”. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição Standard brasileira/Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v. XIX.

¹³⁷ Cf. LAPLANCHE, 2001, pp. 113-114, o conceito de desejo refere-se ao desejo inconsciente relacionado aos signos infantis que permanecem indestrutíveis. O desejo evoca um movimento de cobiça e busca a vivência de satisfação.

¹³⁸ Cf. LAPLANCHE, 2001, p. 485, resistência é tudo o que se opõe ao acesso do inconsciente.

¹³⁹ Cf. LAPLANCHE, 2001, p. 64, censura consiste na função de impedir que os desejos inconscientes e as suas formações cheguem ao sistema pré-consciente/consciente.

¹⁴⁰ Cf. FREUD, 1996a, pp. 566-567.

entre os conteúdos que pertencem ao sistema inconsciente e os que pertencem ao sistema pré-consciente/consciente.

O inconsciente tem como objetivo a satisfação de desejos. Ele oferece a força propulsora para que os desejos sejam realizados, resultando na formação dos sonhos. Ao ser estimulado pela atividade diurna, o desejo encontra reforço no inconsciente, formando o sonho. Ou seja, o desejo consciente instiga o sonho quando desperta um desejo inconsciente do mesmo teor e dele obtém reforço. Os desejos inconscientes buscam incessantemente o meio de se expressar e, ao terem a oportunidade de aliarem-se ao desejo consciente, transferem a sua forte intensidade e se expressam através dos sonhos.¹⁴¹

Os desejos inconscientes são barrados pela resistência durante o dia, e à noite, quando não se está sob o estado de vigília, encontram acesso à consciência, resultando em sonhos de dois tipos: 1) os que apresentam abertamente a realização de desejos; e 2) os que, devido a censura, realizam os desejos através de distorções e disfarces. Dito de outra maneira, durante a vigília, os desejos do inconsciente são impedidos de chegar à consciência devido à censura, sendo, assim, isolados. À noite, quando não há vigília, os desejos inconscientes encontram meios de chegar à consciência, resultando nos sonhos. Ademais, durante o estado de vigília, pode-se ter uma cadeia de pensamentos que, ao ser julgada como errada pela consciência, é rejeitada. Esta cadeia de pensamentos pode prosseguir inobservada pela consciência, porém, retorna a ela quando o sono se inicia.

O desejo inconsciente, uma vez manifesto, é latente e não pode ser destruído. O inconsciente parece não operar sob a linearidade do tempo. O desejo inconsciente, mesmo formado na infância, não se encontra em um tempo longínquo, mas permanece presente exercendo uma força compulsiva. Dessa maneira, os sonhos têm acesso aos desejos provenientes da infância, e, ao se relacionarem com os restos de pensamentos deixados pela atividade diurna, são formados.

Os processos do inconsciente são distintos dos processos do sistema pré-consciente/consciente, porém não são arbitrários. Cada sistema psíquico possui um modo exclusivo de operar, sendo regido por suas leis próprias. Os conteúdos de desejos que surgem no inconsciente são inteligíveis e passíveis de compreensão, embora pareçam caóticos à consciência. Para que a consciência seja preservada daquilo que possa lhe causar desconforto, os conteúdos do inconsciente sofrem distorção após passarem pela resistência.

¹⁴¹ Cf. FREUD, 1996a, pp. 582-583.

A grande contribuição freudiana é a descoberta de que a realidade psíquica não se reduz à consciência, mas sim, possui uma instância inconsciente que opera como a verdadeira realidade psíquica. O inconsciente é instância mais profunda. O que é consciente teve um estágio preliminar inconsciente, mas aquilo que é inconsciente, pode assim permanecer sem nunca se tornar consciente, embora busque se mostrar.¹⁴²

O inconsciente é um sistema psíquico, regulado pelo processo primário,¹⁴³ e possui conteúdos e mecanismos específicos. Nele, os conteúdos são os desejos latentes que recebem investimento de energia pulsional.¹⁴⁴ Os conteúdos inconscientes, os quais são, especialmente, desejos de infância, procuram sempre retornar à consciência. No entanto, somente acessam o sistema pré-consciente depois de serem submetidos às deformações de censura.

Embora o sistema inconsciente opere como a verdadeira realidade psíquica, o sistema pré-consciente impede que os seus desejos cheguem à consciência. Após sofrerem distorções, os desejos inconscientes se expressam através de sonhos, pois o sistema pré-consciente se recolhe. É o forte desejo de dormir do sistema pré-consciente que facilita a formação dos sonhos, pois, ao se recolher durante o sono, o pré-consciente permite que os desejos do inconsciente se expressem.¹⁴⁵

O sistema pré-consciente é o sistema “situado” entre os sistemas inconsciente e consciente, regulando o acesso do inconsciente à consciência. O pré-consciente é regido pelo processo secundário,¹⁴⁶ tendo como função evitar que aquilo que possa perturbar a consciência chegue a ela. As operações do pré-consciente são defensivas. Como já dito, os conteúdos do sistema inconsciente, para que possam chegar ao sistema pré-consciente, sofrem deformações pela censura, uma vez que esta separa os dois sistemas. Sem as alterações da censura, os conteúdos do sistema inconsciente têm seu acesso barrado à consciência. Os conteúdos do pré-consciente estão presentes na atividade psíquica, porém, não são objetos diretos da consciência.

¹⁴² Cf. FREUD, 1996a, p. 637.

¹⁴³ Cf. LAPLANCHE, 2001, pp. 364-371, há dois processos que regulam o aparelho psíquico: processo primário e processo secundário. O processo primário é o processo do sistema inconsciente regulado pelo princípio do prazer, cuja energia é livre. O princípio do prazer é o princípio que tem como objetivo proporcionar o prazer e evitar o desprazer. O desprazer está ligado ao aumento da quantidade de excitação e ao seu acúmulo, e o prazer, em sua redução. O processo primário consiste no esforço de evitar o acúmulo de excitação e de se manter, tanto quanto possível, sem excitação. Já o processo secundário é o processo do sistema pré-consciente regulado pelo princípio da realidade. O princípio da realidade consiste no modo pelo qual os processos mentais encontram, de maneira mais estável, diferentes caminhos para a satisfação dos desejos. Muitas vezes, os seus resultados são adiados em função das condições impostas pelo mundo exterior.

¹⁴⁴ Cf. LAPLANCHE, 2001, p. 394, energia pulsional é a energia advinda da pulsão. A pulsão é a força que faz o organismo tender para algo. A sua origem é uma excitação corporal e seu objetivo consiste em eliminar a tensão que reina na fonte pulsional.

¹⁴⁵ Cf. FREUD, 1996a, p. 599.

¹⁴⁶ Cf. nota 142.

Eles são conteúdos inconscientes, mas acessíveis à consciência, uma vez que já sofreram deformações.

À consciência cabe a função de um órgão sensorial para a percepção de qualidades psíquicas e de processos de pensamentos. Em se tratando de processos de pensamentos, o sistema consciente possui a função de desenvolver as cadeias de pensamento. Como função sensorial, a consciência é responsável pela apreensão de qualidades psíquicas, recebendo, na vigília, excitações de duas fontes: 1) recebe excitações da periferia de todo sistema perceptivo; e 2) recebe excitações de prazer e desprazer.¹⁴⁷

A consciência tem a função de sistema de percepção, recebendo, ao mesmo tempo, informações do mundo interior, através de sentimentos e de processos do pré-consciente, e do mundo exterior. Como sistema de percepção, a consciência é percepção consciente, ou seja, é função do sistema da consciência orientar os processos do pensamento. O sistema consciente possui a função de indicar a realidade, permitindo que haja distinção entre aquilo que é percebido pelo órgão sensorial e aquilo que é uma representação derivada da memória.¹⁴⁸

Por fim, após discorrermos sobre os sistemas inconsciente, pré-consciente/consciente, podemos entender as três fases do ato psíquico: 1) ele é inconsciente e pertence ao sistema inconsciente; 2) por censura, ele pode ter seu acesso negado à consciência, permanecendo no sistema inconsciente; e 3) se passar pela censura, o ato psíquico passa a pertencer ao sistema pré-consciente e torna-se suscetível de se tornar consciente.¹⁴⁹

4.1.2 Segunda Tópica: id, ego e superego

Ao que tudo indica, Freud não descarta a primeira formulação da teoria do aparelho psíquico ao desenvolver a segunda formulação, mas sim, busca conciliá-las. Na Primeira Tópica, Freud desenvolve os conceitos de inconsciente e de pré-consciente/consciente, como mostramos. Esses conceitos continuam presentes na Segunda Tópica, relacionados aos conceitos de id, de ego e de superego. Em *Esboço de Psicanálise* (1940 [1938]),¹⁵⁰ a intenção de conciliar as duas formulações é mais evidente. No quarto capítulo, Freud trata dos processos psíquicos conscientes, pré-conscientes e inconscientes, buscando relacioná-los aos conceitos de

¹⁴⁷ Cf. FREUD, 1996a, p. 603.

¹⁴⁸ Cf. GOMES, 2003, p. 119.

¹⁴⁹ Cf. GARCIA-ROZA, 2008b, p. 219.

¹⁵⁰ Cf. FREUD, “Esboço de psicanálise”. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp. 195-246.

id, ego e superego. O superego possui a qualidade de ser unicamente consciente, o ego, de ser pré-consciente, enquanto ao id cabe unicamente a qualidade de ser inconsciente.

O id (*das Es*) é o polo pulsional do indivíduo. Ele constitui o reservatório da energia psíquica e opera segundo os processos primários, assim como o inconsciente, ou seja, é guiado pelo princípio do prazer. O objetivo do id consiste em buscar a satisfação de todas as necessidades inatas que o ser humano possui. Essas necessidades não dizem respeito à sobrevivência do indivíduo, pois não dizem respeito ao objetivo de um organismo manter-se vivo ou se proteger dos perigos. Essa tarefa cabe ao ego, uma vez que sua missão é descobrir o meio mais favorável e menos perigoso de obter satisfação, considerando o mundo externo. As necessidades inatas do id representam as exigências feitas por meio das pulsões, as quais são consideradas as forças que existem por trás das tensões causadas por tais necessidades. As pulsões são a causa de toda atividade psíquica, representando as exigências feitas à mente e possuem uma natureza conservadora, pois tendem a restabelecer o seu estado de origem assim que este é abandonado.¹⁵¹

O id recebe a influência das pulsões, as quais derivam de duas classes de pulsões básicas: 1) pulsão de vida; e 2) pulsão de morte.¹⁵² Essas duas classes de pulsões são contraditórias. A pulsão de vida, representada por Eros, tende a constituir unidades, buscando preservá-las. A pulsão de vida abrange o instinto auto preservativo, que deve ser atribuído ao ego, e o instinto sexual. O instinto sexual pode ser tanto o desinibido, quanto os inibidos em relação ao objetivo ou os sublimados. A pulsão de morte, representada por Thanatos, tende à redução completa das tensões, conduzindo o ser vivo ao estado anorgânico. O seu objetivo é conduzir a vida orgânica de volta ao estado inanimado. Ou seja, por um lado, a pulsão de vida busca unir e preservar. Por outro lado, a pulsão de morte busca desfazer as conexões e destruí-las.¹⁵³

Ao contrário do ego e do superego, o id não possui uma vontade unificada, pois se encontra sob o domínio das pulsões contraditórias de vida e de morte. Uma vez que a pulsão de vida é eliminada através do processo de satisfação, a pulsão de morte pode realizar o seu objetivo. Por exemplo, o estado que se segue à satisfação sexual completa: eliminada a pulsão de vida no ato sexual, a pulsão de morte atua.

Os conteúdos do id são inconscientes, uma vez que são expressões psíquicas das pulsões, e podem ser divididos em duas categorias: 1) o que é originalmente presente; e 2) o

¹⁵¹ Cf. FREUD, 1978, p. 201.

¹⁵² Cf. LAPLANCHE, 2001, pp. 407-414, A pulsão de vida, representada por Eros, tende a constituir unidades, buscando preservá-las. A pulsão de morte, representada por Thanatos, tende à redução completa das tensões, conduzindo o ser vivo ao estado anorgânico.

¹⁵³ Cf. FREUD, 1996b, p. 53.

que foi adquirido com o desenvolvimento do ego.¹⁵⁴ O que é originalmente presente são os conteúdos inatos que estão no id e são imutáveis. Já os conteúdos adquiridos com o desenvolvimento do ego são aqueles conteúdos que foram transformados no estado pré-consciente e foram incorporados ao ego. Parte desses conteúdos são devolvidos ao estado inconsciente durante o desenvolvimento do ego.

O ego é a parte do id que fora modificada por intermédio do sistema pré-consciente, devido à influência do mundo externo. O ego tem o seu núcleo no sistema pré-consciente, iniciando-se a partir dele. Em sua relação com o id, o ego deve exercer uma força controladora sobre o id, por um lado, e, por outro, deve transformar em ação as exigências do id. O ego toma como sua a vontade do id, buscando meios de realizá-la sem deixar de atender as exigências do superego. O ego estabelece um equilíbrio entre aquilo que o id exige e aquilo que é ordenado pelo superego, representando, assim, o interesse do indivíduo como um todo.¹⁵⁵ O ego busca preservar a consciência das exigências do id e das influências do superego, buscando conciliar as instâncias que a afetam. O princípio que rege o ego é o da realidade.

O ego recebe a influência das pulsões, pois também possui uma parte inconsciente. As pulsões são as forças que fazem o organismo tender para algo. As pulsões dizem respeito ao processo dinâmico e às relações entre o corpo e os objetos do mundo, cujo objetivo é a satisfação. A energia advinda das pulsões tem origem em uma excitação corporal e seu objetivo consiste em eliminar a tensão da fonte pulsional. Ou seja, o corpo é a fonte das pulsões de vida e de morte, pois é o órgão do qual provém a excitação. O corpo não é algo apenas biológico ou mera massa corpórea, mas é a fonte de toda energia pulsional. Por isso, em psicanálise, o corpo pode ser denominado de “corpo pulsional”.¹⁵⁶

Além disso, o corpo é o lugar no qual as percepções internas e externas têm origem. O ego também é corporal, pois deriva também das sensações corporais, estando, especialmente, sob a influência da percepção.¹⁵⁷ Como resultado, o ego tem sob seu domínio o movimento voluntário. A conexão entre as sensações do corpo e a ação muscular possibilitam ao ego a tomada de uma ação que resulte em satisfação.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Cf. FREUD, 1978, p. 212.

¹⁵⁵ Ego é a palavra latina que significa “eu”.

¹⁵⁶ Na psicanálise lacaniana há também o conceito de “corpo simbólico”. Para aprofundar a questão, ver o capítulo “Corpo do simbólico e corpo pulsional”, in GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *O Mal Radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

¹⁵⁷ Cf. LAPLANCHE, 2001, p. 93: A percepção relaciona-se ao sistema percepção-consciência, o qual tem como função a consciência. O sistema percepção-consciência está situado na periferia do aparelho psíquico, recebendo ao mesmo tempo as informações do mundo exterior e as provenientes do interior, isto é, das sensações.

¹⁵⁸ Cf. FREUD, 1996b, p. 39.

O ego precisa lidar com três tipos de ansiedade vindas de três perigos aos quais é exposto: 1) mundo externo; 2) desejos do id; e 3) severidade do superego. Na relação com o mundo externo, o ego busca, por meio de sua atividade muscular, fazer com que o mundo ofereça recursos para a realização dos desejos do id, deixando-o, assim, satisfeito diante do mundo. Na relação com o id, o ego se esforça para realizar os seus desejos, mediando os desejos do id e aquilo que o mundo pode oferecer. Na relação com o superego, o ego precisa lidar com a severidade do superego, pois este representa a força repressora que busca corresponder às expectativas morais impostas pela cultura.¹⁵⁹

O superego tem origem na primeira identificação de um ser humano: a identificação que o indivíduo tem com o pai.¹⁶⁰ A formação do superego é resultado da fase sexual¹⁶¹ dominada pelo Complexo de Édipo.¹⁶² O superego surge a partir da repressão imposta ao Complexo de Édipo, sendo, portanto, resultado de uma formação reativa.

No primeiro momento, não há divisão entre as instâncias do aparelho psíquico humano. O id é a única instância, e, a partir dele, as demais são desenvolvidas. Ao ser imposta à criança a repressão através da figura paterna, inicia-se a formação do superego. A força do pai é usada

¹⁵⁹ Cf. FREUD, 1996b, p. 68.

¹⁶⁰ Em nota (Cf. FREUD, 1996b, p. 44), Freud afirma que a primeira identificação com o pai poderia ser entendida como “com os pais”, pois, antes de compreender a distinção entre os sexos, a criança não faz distinção entre o pai e a mãe. Com isso, entendemos que a repressão imposta a partir da qual se dá início a formação do superego não é feita, necessariamente, pela figura paterna. Tampouco a relação objetal é, necessariamente, com a mãe. A relação objetal é desenvolvida pela criança com o seu principal cuidador. Já a repressão pode ser imposta pela figura que representa o corte à relação objetal.

¹⁶¹ Não é nosso objetivo discutir o desenvolvimento sexual humano. Porém, para a compreensão da questão, cabe apresentar brevemente as fases do desenvolvimento sexual. Cf. FREUD, 1978, pp. 204-207, a vida sexual humana se inicia logo após o nascimento e tem como função obter prazer das zonas do corpo. Portanto, a reprodução é uma função posterior. Diante disso, as fases são divididas em: 1) fase oral, na qual a boca é o primeiro órgão a surgir como zona erógena, sendo a satisfação, inicialmente, a serviço da autopreservação; 2) fase anal-sádica, na qual a satisfação se encontra na agressão (a criança passa a morder) e na função excretória; 3) fase fálica, na qual se inicia a fase edipiana; 4) fase genital, a qual se inicia na puberdade.

¹⁶² O Complexo de Édipo, de forma simplificada, pode ser descrito da seguinte maneira: “Em idade muito precoce o menininho desenvolve uma catexia objetal pela mãe, originalmente relacionada ao seio materno, e que é o protótipo de uma escolha de objeto segundo o modelo anaclítico; o menino trata o pai identificando-se com este. Durante certo tempo, esses dois relacionamentos avançam lado a lado, até que os desejos sexuais do menino em relação à mãe se tornam mais intensos e o pai é percebido como um obstáculo a eles; disso se origina o Complexo de Édipo. Sua identificação com o pai assume então uma coloração hostil e transforma-se num desejo de livrar-se dele, a fim de ocupar o seu lugar junto à mãe. Daí por diante, a sua relação com o pai é ambivalente; parece como se a ambivalência, inerente à identificação desde o início, se houvesse tornado manifesta. Uma atitude ambivalente para com o pai e uma relação objetal com a mãe constituem o conteúdo do Complexo de Édipo positivo simples num menino.” (FREUD, 1996b, pp. 44-45) Porém, a questão do Complexo de Édipo pode ser menos simples: “[...] Em ambos os sexos a força relativa das disposições sexuais masculina e feminina é o que determina se o desfecho da situação edipiana será uma identificação com o pai ou com a mãe. Está é uma das maneiras pelas quais a bissexualidade é responsável pelas vicissitudes subsequentes do complexo de Édipo. [...] Um estudo mais aprofundado geralmente revela o complexo de Édipo mais completo, o qual é dúplice, positivo e negativo, devido à bissexualidade originalmente presente na criança. Isto equivale a dizer que um menino não tem simplesmente uma atitude ambivalente para com o pai e uma escolha objetal afetuosa pela mãe, mas que, ao mesmo tempo, também se comporta como uma menina e apresenta uma atitude afetuosa feminina para com o pai e um ciúme e hostilidade correspondentes em relação à mãe.” (FREUD, 1996b, pp. 45-46).

para a formação do superego. Ao tomar a força do pai para a repressão, o superego tem como objetivo reprimir o Complexo de Édipo. Quanto mais poderoso for o Complexo de Édipo e mais rapidamente se sucumbir à repressão, mais severa será, posteriormente, a dominação do superego sobre o ego.¹⁶³ Portanto, a formação do superego é resultado da combinação do indivíduo que deseja, e do outro, tanto o que é desejado quanto aquele que exerce a força repressora. Consequentemente, o desenvolvimento do “eu” e da subjetividade¹⁶⁴ é resultado da combinação entre aquilo que é unicamente individual e aquilo que é oferecido pelo mundo.

O superego é resultado de dois fatores, a saber: 1) de natureza biológica, devido ao ser humano ter a duração do desamparo e dependência prolongada em sua infância; e 2) de natureza histórica, devido à repressão estar vinculada à interrupção do desenvolvimento libidinal¹⁶⁵ pelo período de latência.¹⁶⁶

O superego responde àquilo que é esperado de mais nobre do ser humano, buscando corresponder às expectativas morais da cultura na qual o indivíduo está inserido. A repressão é imposta, inicialmente, pelo pai. Porém, em consequência do crescimento da criança, o papel de repressão paterna é substituído por aqueles que se encontram em posição de autoridade em relação ao indivíduo e exercem alguma forma de poder sobre ele. As repressões permanecem poderosas ao superego durante toda a vida, impondo a censura moral de diversas maneiras.

A relação do superego com o ego possui um aspecto duplo: por um lado, ele busca impor ao ego como ele deveria ser, e, por outro, o superego possui aspecto proibitivo, mostrando ao ego como ele não pode ser.¹⁶⁷

¹⁶³ Cf. FREUD, 1996b, p. 47.

¹⁶⁴ Seguimos o conceito de subjetividade de Renato Mezan. Segundo MEZAN, há dois sentidos de subjetividade: 1) como experiência de si, na qual o sujeito é o foco e a origem da experiência; e 2) como condensação de uma série de determinações sociais, ou seja, os fatores combinados moldam as experiências individuais. Há, desse modo, três dimensões de subjetividade, a saber: 1) singular: dimensão exclusiva ao indivíduo, envolvendo a sua biografia, as suas paixões, as suas experiências; 2) universal: dimensão compartilhada com os demais, a qual envolve a linguagem, a capacidade de produzir, a finitude etc; e 3) particular: dimensão na qual o que é comum a alguns é experienciado de modos distintos por cada indivíduo. Cf. MEZAN, 1997, pp. 12-17. Há outras concepções de subjetividade, por exemplo, a dos estudos culturais. Segundo GUARESCHI, a subjetividade é um conjunto de determinações estabelecidas pelo meio social ou pelo meio cultural. A subjetividade se produz a partir de um processo através das práticas de significação inseridas no contexto da cultura. A cultura passa a ser entendida como a condição constitutiva da vida social a partir da virada cultural, uma vez que a virada cultural apresenta uma mudança de paradigma a partir da virada linguística. No paradigma linguístico, a linguagem produz a realidade e os sujeitos dela. O sujeito é uma construção histórico-social e a subjetividade se produz a partir das relações com o outro. O sujeito se insere em uma teia discursiva, sendo esta a maneira de constituição de si. A subjetividade, assim, é um processo de modos de produção de existência. Cf. GUARESCHI, 2008, pp. 59-71.

¹⁶⁵ Cf. LAPLANCHE, 2001, p. 265, o desenvolvimento libidinal diz respeito ao desenvolvimento da libido. Para Freud, a libido é a energia considerada como substrato das transformações da pulsão sexual quanto ao objeto, quanto à meta e quanto à fonte da excitação sexual. Já em Lacan, a noção de libido designa “energia psíquica” presente em tudo o que é “tendência para”.

¹⁶⁶ Cf. FREUD, 1996b, p. 47.

¹⁶⁷ Cf. FREUD, 1996b, p. 47.

4.1.3 Linguagem, simbólico e representação

Nas subseções anteriores, discorreremos sobre a estrutura do aparelho psíquico, o qual possui uma instância inconsciente, e esta configura como a principal instância psíquica. Compreender como o aparelho psíquico se estrutura nos conduz à compreensão da constituição do sujeito¹⁶⁸ psíquico no pensamento de Sigmund Freud, objeto principal da nossa investigação neste capítulo.

O aparelho psíquico possui uma instância inconsciente, a qual codetermina a subjetividade. A instância inconsciente é marcada pela existência do campo pulsional, visto que os conteúdos do inconsciente são expressões psíquicas das pulsões de vida e de morte, as quais influenciam o id. As produções do inconsciente são produções simbólicas, pois os seus conteúdos são repletos de significações, articulando-se simbolicamente. O inconsciente é, portanto, um conjunto simbólico destinado a representar as pulsões e a serviço da meta pulsional.¹⁶⁹ Como resultado, o aparelho psíquico possui uma constituição marcada pelo simbólico. Ou seja, no aparelho psíquico, há a articulação de um conjunto de símbolos que se relacionam àquilo que representam.

O aparelho psíquico se constitui de pensamentos, sonhos, representações etc. Seja nas instâncias inconscientes ou pré-consciente/consciente, o aparelho psíquico é estruturado pela linguagem. Os pensamentos, como já dito, são processos que a consciência desenvolve como cadeia de pensamento. Já os sonhos são atos psíquicos simbólicos que buscam a realização de desejos inconscientes.¹⁷⁰

As representações (*Vorstellungen*),¹⁷¹ como o termo já indica, representam aquilo que forma o conteúdo de um ato do pensamento, conferindo-lhe significado. Em *Sobre as Afasias*

¹⁶⁸ Utilizamos o conceito “sujeito” tendo em mente que, em psicanálise, a noção de sujeito é mais presente no pensamento de Lacan. Freud raramente empregou o termo “sujeito”, acolhendo as noções de “eu” e de si mesmo de seu tempo. Embora Freud não tenha elaborado uma teoria sobre o sujeito, ele é sempre presente de maneira implícita em seu pensamento. Para aprofundar a questão, cf. CABAS, A. G. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

¹⁶⁹ Cf. CABAS, 2010, pp. 47-48.

¹⁷⁰ Cf. GARCIA-ROZA, 2008a, p. 155: “Freud propõe que pensemos o sonho como uma escritura ou um texto psíquico. As imagens do sonho não são uma encenação de um texto prévio a elas, mas constituem-se, elas mesmas, como um texto. É bem verdade que esse texto não é feito com palavras e sim com imagens, mas isto não elimina sua natureza de texto. Se as imagens se articulam com uma linguagem e não como um amontoado de sinais, temos todo o direito de concebê-las como uma escritura pictográfica, tal como num filme mudo.”

¹⁷¹ O conceito freudiano de *Vorstellung* é desenvolvido a partir do conceito de *Vorstellung* formulado por Franz Clemens Honoratus Hermann Brentano (1838-1917). Não é nosso objetivo tratar do conceito de representação no pensamento de Brentano. Porém, cabe ressaltar que, para Brentano, a consciência é sinônimo de ato psíquico e todo ato psíquico ou é uma representação ou está fundado numa representação. Para Brentano, a representação é o ato pelo qual o objeto se faz presente na consciência, não podendo haver, portanto, representações inconscientes.

(1891),¹⁷² Freud elabora um modelo teórico denominado como aparelho de linguagem (*Sprecheapparat*).¹⁷³ No aparelho da linguagem, a palavra é tida como uma unidade da função da linguagem, sendo ela uma representação complexa formada de elementos acústicos, visuais e cinestésicos. Ou seja, a palavra é uma representação, e, como representação, pode ser de dois tipos: 1) representação-palavra (*Wortvorstellung*); e 2) representação-objeto (*Objektvorstellung*).¹⁷⁴

A representação-palavra é formada de representações simples diversas, tais como imagem acústica da palavra, imagem motora, imagem da leitura e imagem da escrita. A representação-palavra é uma representação complexa que se forma em uma relação.¹⁷⁵

A representação-objeto se constitui, originalmente, como um conjunto de imagens visuais, acústicas, táteis etc., o qual é denominado associações de objeto. As associações de objeto formam a matéria-prima da representação-objeto. As associações de objeto se agrupam a partir de ligações com a representação-palavra, o que permite que a representação-objeto seja formada. É pela relação entre a representação-palavra e a representação-objeto que o objeto passa a ter identidade. Por sua vez, a relação permite à representação-palavra adquirir a sua significação. Ou seja, a representação-objeto na sua relação com a representação-palavra designa o significado.¹⁷⁶

O aparelho psíquico é uma estrutura que possibilita ao indivíduo humano o desenvolvimento da sua subjetividade. Uma vez que o aparelho psíquico é concebido em termos estruturais, e essa estrutura se dá por meio da linguagem, a subjetividade do sujeito é desenvolvida a partir da linguagem. A linguagem é a marca da estrutura do aparelho psíquico, e somente a partir dela, no paradigma freudiano, pode se pensar em desenvolvimento do sujeito.

4.1.4 Alteridade

Feito o percurso no qual buscamos investigar a estrutura do aparelho psíquico visando à compreensão de como o sujeito se constitui na psicanálise freudiana, cabe discutir um

Para aprofundar a questão, ver o capítulo “O inconsciente e a Vorstellung”, in GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *O Mal Radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

¹⁷² FREUD, S. “Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico”. In *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Trad. Emiliano de Brito Rossi. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

¹⁷³ Cf. GARCIA-ROZA, 2008b, p. 242. Este primeiro modelo teórico configura como um esboço do que será concebido como aparelho neurônico em *Projeto* (1895), como aparelho de memória na *Carta 52*, e como aparelho psíquico no sétimo capítulo de *A Interpretação dos sonhos*.

¹⁷⁴ Cf. GARCIA-ROZA, 2004, p. 122.

¹⁷⁵ Cf. GARCIA-ROZA, 2008b, p. 244.

¹⁷⁶ Cf. GARCIA-ROZA, 2008b, p. 244-245.

elemento importante, embora não explicitado na obra de Sigmund Freud: a alteridade. A relação do indivíduo humano com o outro se dá desde o início do desenvolvimento da vida psíquica do ser humano, e essa relação é fundamental para que haja o desenvolvimento da subjetividade do sujeito.

A questão da alteridade não se encontra de maneira explícita nos escritos freudianos, mas sim, perpassa sutilmente a sua produção intelectual. Ao tratar do desenvolvimento psíquico do ser humano nas investigações teóricas e clínicas, Freud indica a importância da presença e/ou da ausência do outro indivíduo na constituição da subjetividade do ser humano. A partir da relação que o indivíduo estabelece com o outro dá-se início ao desenvolvimento de sua subjetividade.

Em psicanálise, o sujeito emerge a partir de relações estabelecidas com o outro através da linguagem. As relações são, de início, pré-estabelecidas ao nascimento do indivíduo, uma vez que o ser humano nasce e é imediatamente cuidado por outro ser humano. As primeiras relações são substituídas, sucessivamente, por outras relações ao longo do desenvolvimento do sujeito. Durante toda a vida do ser humano haverá o outro presente. A presença do outro permite ao ser humano desenvolver as potencialidades que o caracterizam enquanto espécie humana, como a capacidade linguística, por exemplo.

A estruturação do sujeito psíquico se inicia com a organização subjetiva imposta através do Complexo de Édipo. Como já dito, inicialmente o id é a única instância psíquica. Nesse momento, se estabelece a primeira relação com o outro, a mãe, relação essa que é caracterizada por ser objetal – de desejo. Ao passo que há um terceiro indivíduo presente – o pai; a criança inicia uma relação de identificação com ele, uma vez que a relação com a mãe permanece sendo objetal, intensificando-se. Ao ser imposta à criança a força repressora a essa primeira relação objetal, se inicia a formação do superego. A formação do superego é uma resposta reativa à repressão imposta pela figura paterna. Destarte, a relação com o outro está presente desde a formação inicial da subjetividade do ser humano, sendo um elemento primordial para a organização psíquica.

O desenvolvimento da subjetividade do ser humano se dá como um processo de sucessivas identificações, e isso só é possível pela alteridade. A questão da alteridade, portanto, surge na psicanálise a partir da teoria da primeira escolha objetal, a qual resulta no Complexo de Édipo. Porém, a alteridade permanece presente ao longo de toda a vida do ser humano. Desse modo, na relação com o sujeito, o outro configura em quatro posições possíveis: 1) o outro pode ser o objeto da pulsão; 2) o outro pode ser o meio pelo qual se obtém o objeto da pulsão; 3) o

outro pode configurar como um obstáculo que se interpõe entre o sujeito e o objeto de sua pulsão; e 4) o outro pode ser um modelo para o sujeito.¹⁷⁷

O sujeito advém da relação com o outro. É a presença do outro que dá início ao desenvolvimento da subjetividade e possibilita a constituição do “eu”.¹⁷⁸ De início, portanto, é necessária a presença do outro no processo de desenvolvimento da subjetividade. Ao passo que o sujeito se desenvolve, a presença do outro não se configura como necessária. Assim, a ausência do outro também se caracteriza como parte do processo, uma vez que há o direcionamento da pulsão ao objeto e este não precisa estar, necessariamente, presente. O direcionamento da pulsão a um objeto ausente pode dar-se a um objeto que fez parte da vida do sujeito em algum momento, por exemplo, o qual permanece como objeto de desejo. Com isso, o outro configura como elemento imprescindível para a constituição da subjetividade do ser humano, seja como objeto presente, seja como ausente.

A partir da relação com o outro e por meio da linguagem, o sujeito emerge e desenvolve a sua subjetividade. A subjetividade é, portanto, resultado de um desenvolvimento possibilitado pela estrutura do aparelho psíquico. Uma vez que a subjetividade é resultado de um desenvolvimento, o sujeito que emerge resulta a partir de um constructo constituído pela linguagem.

4.2 A SUBJETIVIDADE COMO EXPRESSÃO DA SINGULARIDADE

Diferentemente de Edith Stein, Sigmund Freud não teve como objetivo desenvolver uma teoria ontológica, muito menos pretendeu elaborar uma teoria que trate do princípio de individuação do ser humano. A teoria freudiana se volta à compreensão da estrutura psíquica do ser humano, tendo como fim o tratamento clínico. Embora Freud não tenha em mente desenvolver uma ontologia, a sua teoria oferece elementos que podem ser discutidos filosoficamente, resultando, assim, em uma discussão de cunho ontológico. Aqui, é a teoria da individuação formulada por Duns Scotus que fornece a chave de leitura que nos permite um olhar filosófico para a teoria freudiana. A discussão filosófica da psicanálise freudiana nos permite refletir sobre como podemos compreender a constituição do sujeito nessa perspectiva, buscando quais os elementos são necessários para que a constituição seja possível.

¹⁷⁷ Cf. MOREIRA, 2003, p. 255.

¹⁷⁸ Ego.

Em psicanálise, o “eu” inicia o seu desenvolvimento a partir da presença do outro. O desenvolvimento do sujeito é possível porque há o outro, e com ele, o “eu” se desenvolve, experienciando aquilo que o mundo oferece. Há, portanto, o desenvolvimento da subjetividade, e esta é resultado de um processo que se dá a partir da relação com o outro.

As relações intersubjetivas permitem que o sujeito emerja e se constitua. A constituição do sujeito é resultado de um processo de sucessivas identificações entre o “eu” e o outro. Podemos, desse modo, compreender o desenvolvimento da subjetividade como uma combinação entre o indivíduo e as experiências que surgem a partir da relação com o outro. Na interação entre o “eu” e o outro, há algo que surge e que se dá ao sujeito novos horizontes de desenvolvimento, tornando à subjetividade um caráter constantemente mutável.

Para o desenvolvimento do sujeito, é necessária a presença do outro, independente de quem seja o outro. Ou seja, o outro torna possível a constituição do “eu”, mas quem será o outro é contingente. Como consequência, a constituição do “eu” é acidental, pois, dependendo de quem é o outro, uma vez que há possibilidade de diferentes relações, há diferentes possibilidades de subjetividades. A constituição do “eu” tem um caráter que nos parece relacionar-se à constituição de identidade e não com a individuação. A individuação é ontologicamente anterior a qualquer desenvolvimento, seja do “eu” e da subjetividade, seja das identidades. Destarte, a subjetividade não faz com que cada indivíduo seja único e irrepitível, mas expressa a singularidade de cada um.

Há algo de individual em cada sujeito que o torna único e irrepitível. Cada ser humano experencia aquilo que o mundo oferece de uma maneira. Por exemplo, o desejo despertado por um objeto: a força do desejo é resultado de uma combinação entre o indivíduo e aquilo que o outro desperta nele. A subjetividade de cada um é suscetível ao outro, mas não de modo absoluto. Do mesmo modo, uma situação de morte, por exemplo, pode ser avassaladora para um e não para outro. Cada sujeito tem uma maneira exclusiva de experienciar aquilo que o mundo oferece, e essa maneira exclusiva é expressa através da subjetividade.

Em psicanálise não há um princípio de individuação como o formulado por Duns Scotus, mas há uma teoria que trata do desenvolvimento do sujeito. Na teoria psicanalítica, o “eu” é exclusivo a cada indivíduo humano, sendo resultado do desenvolvimento da subjetividade. Embora não haja uma teoria da individuação, podemos encontrar elementos que nos permitem mostrar que, também em psicanálise, o ser humano é possuidor de uma estrutura ontológica que garante a anterioridade da individuação em relação à identidade. Cada ser humano possui uma subjetividade exclusiva, porém, esta é resultado de um processo que se dá

ao longo da sua existência. Uma vez que se trata de um processo de desenvolvimento, este só pode ser ontologicamente posterior à individuação. Dessa maneira, há, anteriormente, o indivíduo e a partir dele é possível desenvolver a subjetividade. Ou seja, o sujeito emerge e se desenvolve a partir de um substrato ontológico denominado *indivíduo*, e este lhe possibilita desenvolver a sua subjetividade, a qual expressa a sua singularidade. A constituição da subjetividade pode ser entendida como a constituição das condições de possibilidade para que as identidades sejam construídas. Portanto, tal qual as identidades, a constituição da subjetividade é posterior à individuação.

Na teoria freudiana, o aparelho psíquico é comum a todo o ser humano. O aparelho psíquico é uma estrutura complexa que permite a cada sujeito desenvolver a sua subjetividade, pois se constitui por instâncias, as quais podem ser entendidas também como estruturas: id, ego e superego. O id é o polo pulsional do indivíduo, o ego é a instância que busca conciliar as exigências do id e do superego, e o superego é a instância repressora que se constitui a partir das exigências externas. É o aparelho psíquico, compartilhado entre os seres humanos, que permite a todos os seres humanos desenvolverem as suas subjetividades. Em vista disso, o aparelho psíquico nos remete à natureza scotista: é uma estrutura compartilhada entre os indivíduos de uma mesma espécie, a qual permite que cada indivíduo realize aquilo que é próprio da espécie.

Em psicanálise, há algo que é entendido como anterior ao desenvolvimento da subjetividade: o corpo. O corpo é o primeiro meio de o ser humano se relacionar com o mundo, sendo anterior ao desenvolvimento da subjetividade e ao sujeito que emerge através das relações estabelecidas com os outros. O corpo não é apenas algo biológico ou mera massa corpórea, mas sim, é pulsional, sendo o fundamento para o desenvolvimento do aparelho psíquico e para o “eu” que emerge ao longo do tempo.

Assim, nos parece que a anterioridade do corpo em relação ao desenvolvimento da subjetividade se aproxima à anterioridade da individuação. Podemos entender, dessa maneira, o corpo como sendo estruturalmente anterior à subjetividade, uma vez que o corpo pulsional influencia diretamente no desenvolvimento do aparelho psíquico. Ou seja, o ser humano possui uma estrutura metafísica que condiciona as possibilidades de seu desenvolvimento, sendo o corpo ontologicamente anterior ao aparelho psíquico.

Embora Freud não tenha desenvolvido uma teoria da individuação, a sua teoria pressupõe uma base ontológica a partir da qual pode ser construída a subjetividade e as identidades de cada ser humano. Para haver a constituição da subjetividade e a constituição de

identidade, há, necessariamente, o substrato ontológico denominado *indivíduo* a partir do qual a subjetividade e as identidades podem ser desenvolvidas. Há, portanto, também na teoria psicanalítica a prioridade ontológica da individuação em relação à identidade. Nesse sentido, a subjetividade não torna cada indivíduo único e irrepetível, mas expressa a singularidade de cada um.

Isso posto, embora não seja explícito na teoria formulada por Sigmund Freud, encontramos os elementos que consideramos importantes para a compreensão da constituição do sujeito, quais sejam: 1) há algo compartilhado entre todos os indivíduos humanos; 2) embora haja algo em comum entre os seres humanos, há algo que confere exclusividade a cada um deles; e 3) o que confere exclusividade a cada indivíduo deve ser anterior àquilo que é desenvolvido posteriormente.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nosso principal objetivo nesta pesquisa foi investigar se o pensamento contemporâneo, na compreensão no sujeito, pressupõe uma ontologia que identifica uma estrutura do ser individual ou consegue explicá-lo apenas como um constructo, por exemplo, fundado na linguagem. Para tanto, tivemos como guia os conceitos “individuação” e “identidade”, os quais fornecem conteúdos conceituais distintos. Com isso, constituição de indivíduo e constituição de identidade indicam aspectos diferenciados de um mesmo sujeito. A constituição do indivíduo está vinculada à individuação, i.e., ao princípio que torna cada indivíduo único e irrepetível. A constituição do indivíduo é ontologicamente anterior à constituição de identidade. Ou seja, há, primeiramente, o substrato ontológico denominado *indivíduo*, e a partir dele é possível que as identidades sejam construídas.

Para que pudéssemos responder à questão que conduz a nossa pesquisa, “Como podemos compreender a constituição do sujeito no pensamento contemporâneo?”, tivemos como questão anterior “O que nos faz ser indivíduo e nos diferencia dos demais?”. Para respondê-la, buscamos na teoria de João Duns Scotus o arcabouço conceitual para a análise das teorias contemporâneas aqui tratadas.

Com Duns Scotus, encontramos uma teoria que explicitamente afirma a necessidade de haver uma entidade formal intrínseca à substância material singular que seja responsável por sua individuação. Contudo, por mais interessante que seja a teoria scotista, ela não foi, em si, o principal ganho para este trabalho. O ganho que obtivemos na análise dessa teoria medieval consiste em 1) constatar a distinção entre o que, contemporaneamente, podemos denominar de indivíduo e de identidade e 2) a anterioridade ontológica do indivíduo em relação à identidade.

Os resultados desse ganho puderam ser verificados tanto na antropologia fenomenológica de Edith Stein quanto na teoria psicanalítica de Sigmund Freud. Na teoria de Edith Stein, isso é explicitamente tematizado quando a filósofa aborda a constituição da pessoa humana. Já na teoria de Sigmund Freud, apesar de esses elementos não se constituírem como alvo de tematização, são, contudo, encontrados implicitamente, como procuramos mostrar no capítulo dedicado ao psicanalista. Com efeito, o processo de constituição da subjetividade por ele descrito pressupõe que o indivíduo já se tenha constituído em sua própria individualidade.

Em vista disso, o primeiro capítulo da nossa Dissertação se voltou ao princípio de individuação scotista. Duns Scotus formula um princípio de individuação intrínseco e positivo à substância singular, o qual é pensado como *estrutura*. Esse princípio não reduz o indivíduo à

uma essência que o determina, mas fornece a estrutura que permite ao indivíduo possibilidades de ser.

No princípio de individuação scotista há dois conceitos-chave que configuram como o cerne dessa teoria: “natureza” e “diferença individual”. A natureza é o ser quiditativo compartilhado entre os indivíduos pertencentes a uma mesma espécie. Já a diferença individual é uma entidade positiva inerente à substância material e indissociável dela. Ao contrair a natureza, a diferença individual torna algo *este* indivíduo.

Com a teoria da individuação scotista, mostramos não ser possível que algo ontologicamente posterior à substância a individue. Uma vez que os acidentes são posteriores à substância, não podem ser a causa, mas são a consequência da individuação. Da mesma maneira, as identidades podem ser pensadas como acompanhando o indivíduo, pois não há indivíduo sem identidade. Mas, para haver identidade, é necessário o substrato ontológico denominado *indivíduo* anteriormente. Há, assim, primazia da individuação em relação à identidade.

O segundo momento da nossa pesquisa se voltou à análise das teorias contemporâneas, resultando nos segundo e terceiro capítulos. O segundo capítulo se voltou à antropologia filosófica de Edith Stein. Na teoria steiniana, a pessoa humana possui uma estrutura ontológica cujo fundamento último é a individuação. Embora as pessoas humanas sejam semelhantes em suas estruturas, são distintas em suas singularidades, pois há um princípio intrínseco e positivo que torna cada pessoa humana única e irrepetível.

A teoria steiniana não apenas se volta mais à individuação e se aproxima da teoria de Duns Scotus do que a teoria de Sigmund Freud, mas, também, é construída a partir de elementos fornecidos pela teoria scotista. É a individuação que fornece o substrato ontológico a partir do qual as identidades podem ser construídas. Na teoria formulada por Edith Stein há o caráter primaz da individuação em relação à identidade.

No terceiro capítulo, nos voltamos à psicanálise de Sigmund Freud. Na teoria psicanalítica, o sujeito emerge a partir das relações estabelecidas com o outro através da linguagem. A constituição do sujeito é resultado de um processo de desenvolvimento que se dá ao longo da sua existência. Visto se tratar de um processo, este só pode ser ontologicamente posterior à individuação. Embora não seja explícito, na teoria formulada por Sigmund Freud, há, também, a prioridade ontológica da individuação em relação à identidade.

Ao investigarmos as duas teorias contemporâneas, encontramos alguns elementos que nos parecem se aproximar em ambas teorias. Já de início percebemos que os dois autores

criticam a forma que as ciências de sua época investigam o ser humano, pois, segundo eles, devido à complexidade do ser humano, as ciências não conseguem compreendê-lo de modo eficaz, levando em consideração apenas alguns elementos. Edith Stein encontra na Filosofia os elementos para a formulação de sua antropologia fenomenológica, negando às ciências da natureza a possibilidade de compreender o indivíduo e seu fundamento último, uma vez que cabe às ciências do espírito essa investigação. As ciências da natureza investigam o indivíduo a partir de seu posicionamento espaço-temporal, já que ele é possuidor de corpo físico e ocupa lugar no espaço em determinado tempo. A crítica se deve porque o espaço e o tempo não podem determinar a individualidade, pois são acidentais, determinando apenas os aspectos do corpo físico.

Freud, por sua vez, inicia a psicanálise ao perceber a necessidade da formulação de novas hipóteses para que seja possível a compreensão do aparelho psíquico, já que o conhecimento psicológico da época não responde muitas questões que surgiram nas investigações clínicas. A psicologia experimental e o conhecimento médico de sua época não lhe permitem compreender as questões da “alma” humana. O impasse teórico ao se deparar com a pulsão de morte leva Freud a se voltar aos conhecimentos filosóficos para a formulação da Segunda Tópica.

As duas teorias contemporâneas analisadas nos fornecem elementos importantes para a compreensão do sujeito no pensamento contemporâneo. Primeiramente, nas duas teorias, o ser humano é pensado *estruturalmente*. O indivíduo humano possui uma estrutura que lhe confere um modo de ser, e este, por sua vez, lhe permite possibilidades. Diferentemente da essência que diz o que o indivíduo é, a estrutura diz o que o indivíduo pode ser, lhe permitindo poder realizar ou não as possibilidades conferidas a ele. Há, no indivíduo humano, uma estrutura que o difere de todas as demais espécies e, também, há algo que o permite diferenciar-se dos demais indivíduos humanos.

Na teoria formulada por Edith Stein, a pessoa humana possui uma estrutura que lhe permite realizar a forma da espécie de modo único. O preenchimento qualitativo da forma vazia como plenitude do ser permite ao indivíduo realizar de modo único aquilo que é possível a todos da mesma espécie. À espécie humana, são dadas possibilidades de realizar aquilo que é característico da espécie. Porém, cada indivíduo humano as realiza de modo único e exclusivo.

Também na teoria desenvolvida por Sigmund Freud podemos conceber o indivíduo humano de modo estrutural. Há, portanto, uma estrutura psíquica comum a todos os seres humanos denominada “aparelho psíquico” que permite o desenvolvimento a todos eles. É essa

estrutura psíquica que permite a cada indivíduo desenvolver a sua subjetividade, a qual é a expressão da singularidade de cada ser humano.

O indivíduo humano possui uma estrutura que permite realizar aquilo que lhe é conferido enquanto possibilidade. Também na contemporaneidade, tem-se a concepção do sujeito como possuidor de “alma” e de corpo. Alma, aqui, deve ser entendida como o âmbito no qual há o desenvolvimento da subjetividade. Em Stein, alma; em Freud, aparelho psíquico.

Tanto em Stein quanto em Freud, dada a complexidade do ser humano, há dimensões da subjetividade que não são alcançadas pela consciência. Embora seja mais explícito em Freud, devido à formulação psicanalítica do inconsciente, em Stein há alusão à alma como castelo interior com muitas moradas. Alma, nesse sentido, remete à ideia de um “lugar” com mais dimensões do que a consciência consegue alcançar, dada a sua profundidade. O “eu” é consciente de si mesmo, mas não de todos os processos que ocorrem no corpo e na alma. Há processos que ocorrem na alma sem haver a total consciência do “eu”. Há dimensões, na alma, não alcançadas pelo “eu” consciente, e há aquelas que, ao serem alcançadas, permitem a compreensão da existência de outras dimensões mais profundas. É como se, alcançada uma dimensão, outras mais pudessem ser alcançadas posteriormente. É um constante “ir ao interior de si mesmo”. Consequentemente, dada a profundidade da alma, o desenvolvimento da subjetividade ocorre de modo que a consciência não o perceba em sua totalidade.

Em Freud, a ideia de um “lugar” na alma com dimensões profundas não alcançadas pela consciência é mais explícita, dada a formulação do inconsciente. O inconsciente é a dimensão psíquica cujos conteúdos não são acessíveis pela consciência. Seus conteúdos são os desejos latentes que recebem investimento de energia pulsional. A realidade psíquica, desse modo, não se reduz à consciência. A dimensão inconsciente opera sob leis distintas das leis da consciência e configura como a verdadeira realidade psíquica. A subjetividade se desenvolve, com isso, sem o alcance absoluto da consciência. Há âmbitos da subjetividade do ser humano aos quais não é possível à consciência alcançar. A subjetividade, desse modo, possui uma esfera de atividade intensa, porém inconsciente.

No que diz respeito ao corpo, as duas teorias tratadas no segundo momento da pesquisa possuem algo em comum: o corpo não é mera massa corpórea. É através do corpo que o indivíduo humano experiencia o mundo e com ele interage, por um lado. Por outro, as experiências fornecidas pelo corpo através de sua relação com o mundo enriquecem o mundo interior. Embora o corpo ocupe lugar no espaço em determinado tempo, não é apenas algo

físico. É, pois, o meio do indivíduo humano pelo qual ele recebe percepções sensoriais e as vivencia, relacionando-se intrinsecamente com a alma.

Para Stein, é o corpo vivenciado que permite ao indivíduo humano a consciência de seu “eu” e de sua própria corporeidade. Por ser o ponto a partir do qual se orienta a percepção do mundo, o corpo vivenciado será sempre a percepção de nós mesmos envoltos pelo mundo circundante. O corpo vivenciado permite ao indivíduo humano a percepção do mundo a sua volta, e, por perceber o mundo de objetos que o circunda, há a consciência do seu corpo vivenciado. Ocorre, assim, a percepção consciente de si e do mundo circundante. O que permite ao indivíduo humano não apenas interagir com as demais coisas do mundo, mas também permite que a interação lhe proporcione experiências que enriquecem o seu mundo interior, ampliando o seu horizonte existencial.

Podemos perceber certa aproximação do corpo vivenciado com o corpo pulsional da teoria freudiana. É no corpo que as percepções internas e externas têm origem, influenciando o ego. Este também deriva das percepções corporais, sendo, assim, um ego corporal. Uma vez que há conexão entre as percepções sensoriais do corpo e a ação muscular, cabe ao ego, através do domínio que exerce sob o movimento voluntário do corpo, agir de maneira que haja a satisfação dos desejos. É o mundo externo que pode oferecer os recursos para a satisfação dos desejos que são exigidos pelo id, embora haja a severidade do superego exercendo a força repressora àquilo que é desejado. Destarte, o corpo é corpo pulsional. Por um lado, é a fonte das pulsões de vida e de morte, e, por outro, permite que a interação com o mundo externo lhe forneça meios para a satisfação de alguns dos seus desejos.

A interação com o mundo exterior é elemento fulcral nas duas teorias. É através da relação com o mundo e, especialmente, da relação com os outros seres humanos que é possível ao indivíduo humano não permanecer fechado em si mesmo e se desenvolver. Embora o ser humano se relacione com as coisas do mundo que o circunda, a relação que há entre os indivíduos humanos possui distinção qualitativa em relação às demais relações. A importância da alteridade é outro ponto no qual ambas teorias se aproximam.

Na teoria steiniana, a empatia permite ao ser humano não ser uma mônada fechada em si mesma. Através do ato empático, o indivíduo humano tem a possibilidade de vivenciar o objeto da experiência alheia, estabelecendo com os demais seres humanos relações que podem ser edificantes. Ao vivenciar o objeto da experiência alheia, o indivíduo humano consegue se perceber como possuidor de uma estrutura semelhante ao dos demais indivíduos humanos, mas também se percebe como portador de uma singularidade exclusiva. O constante experienciar o

objeto da experiência alheia enriquece a subjetividade do ser humano, ampliando e aprofundando as relações que lhe são dadas no mundo que o circunda. É o ato empático que possibilita ao indivíduo humano se abrir a um mundo circundante.

Na teoria freudiana a relação com o outro é fundamental para o desenvolvimento da subjetividade do indivíduo humano. É a relação com o outro que dá início ao desenvolvimento da subjetividade e possibilita a constituição do “eu”. Através da organização imposta pelo Complexo de Édipo, a estrutura psíquica inicia o seu desenvolvimento. Primeiramente, o id é a única instância psíquica. É a primeira relação com o outro, uma vez que se caracteriza por ser uma relação objetual, que dá início ao desenvolvimento da estrutura psíquica. Após, o indivíduo humano inicia uma relação de identificação com o pai, o qual representa a força repressora à primeira relação objetual. Ao longo da vida do ser humano, as relações objetuais e de repressão vão sendo substituídas por outros que representam tais papéis. Assim, as relações com os outros indivíduos são sempre presentes e configuram como pontos fundamentais da existência humana. Em Freud, o desenvolvimento da subjetividade só é possível através da alteridade.

Ao buscarmos compreender a constituição do sujeito contemporâneo nas duas teorias tratadas no segundo momento da nossa pesquisa, percebemos que o indivíduo pode ser entendido como concebido em termos estruturais. Há na espécie humana uma estrutura compartilhada entre todos os indivíduos que a ela pertencem, a qual possibilita a todos realizar aquilo que é próprio da espécie. A estrutura do sujeito não o limita dizendo-lhe o que ele é ou o que ele deve ser, mas lhe abre um leque de possibilidades que o permite ser ou não ser desse ou daquele modo. A estrutura é o substrato ontológico que advém da espécie. Tal qual a natureza scotista é para o indivíduo, a estrutura fornece aquilo que é comum a todos os indivíduos humanos. Dito de outra maneira, em todos os indivíduos humanos, uma vez que pertencem à espécie humana, há uma estrutura ontológica que lhes viabiliza realizar aquilo que é possibilitado à espécie humana.

Embora todos os indivíduos humanos comunguem da mesma estrutura, cada um deles realiza aquilo que é comum a todos de modo exclusivo. Cada indivíduo é único e irrepetível, pois, dadas as possibilidades, as realiza de modo inteiramente particular. Edith Stein trata dos conceitos de forma vazia e de preenchimento qualitativo como plenitude do ser, os quais configuram como momentos constitutivos da individuação e conferem exclusividade a cada indivíduo. Sigmund Freud, por sua vez, apresenta o aparelho psíquico, e este, embora opere em todos os seres humanos, permite que cada indivíduo tenha os seus conteúdos relacionados de

maneira singular. Ou seja, a estrutura de cada indivíduo humano permite a ele realizar aquilo que é comum a todos de modo único e exclusivo.

Ainda que o indivíduo humano seja estruturalmente semelhante aos demais e se relacione com o mundo que o circunda, há um âmbito em cada um que lhe confere profunda solidão. Além de não poder ser compartilhado com os demais semelhantes, esse âmbito é inalcançável pela consciência e proporciona ao indivíduo humano inquietação, uma vez que ele se percebe absolutamente só em sua existência. A profunda solidão, ou *solitude ultima*, do ser humano pode ser equiparada à diferença individual scotista, que se constitui em um princípio intrínseco positivo que contrai a natureza específica e torna algo *este* indivíduo. A diferença individual é intrínseca no interior do ser e não pode ser alcançada pelo intelecto do ser humano.

Edith Stein elabora uma teoria ontológica. A discussão sobre a constituição ontológica do ser humano é uma parte de sua ontologia dentro de uma teoria maior. Sigmund Freud elabora uma teoria psicanalítica, a qual busca compreender a parte psíquica do ser humano. Novamente, cumpre ressaltar que não era intenção de Freud elaborar uma teoria ontológica, e que não temos a intenção de criticá-lo por isso. Porém, é possível perceber uma discussão de cunho ontológico em sua teoria. Ao investigar o ser humano, Freud discute os elementos que o constituem estruturalmente, aproximando-se, desse modo, ao que é tratado como ontologia em Filosofia.

Como já posto, na teoria steiniana, é explícito o caráter primaz da individuação. Todo o desenvolvimento do ser humano só é possível porque há um substrato ontológico denominado indivíduo, a partir do qual há o desenvolvimento. As identidades são ontologicamente posteriores à individuação, já que todas as características que acompanham o indivíduo são posteriores a sua constituição como tal. Dito de outra maneira, a construção das identidades só é possível porque houve a individuação anteriormente.

Embora Freud não elabore uma teoria que discuta um princípio de individuação como o elaborado por Stein, também a individuação possui caráter ontológico primaz na psicanálise. A constituição do sujeito resulta de um processo de desenvolvimento que se inicia a partir da organização subjetiva imposta através do Complexo de Édipo. Uma vez que o sujeito é resultado de um processo, este só pode ser ontologicamente posterior ao substrato ontológico denominado indivíduo. Ademais, o início da organização subjetiva é uma resposta reativa à presença do outro. Se há o outro presente, já há o indivíduo. A individuação é ontologicamente pressuposta como anterior ao desenvolvimento das identidades também na teoria freudiana e, nesse sentido, a constituição do sujeito deve ser entendida como constituição de identidade.

Não há, portanto, como haver a constituição de identidade sem que haja anteriormente a individuação. As identidades acompanham o indivíduo, tal qual os acidentes acompanham a substância na teoria scotista. Há, portanto, anterioridade ontológica da individuação em relação à identidade. As identidades são o *sine qua non* da individuação, pois não há indivíduo sem identidades, assim como não há substância material sem os seus acidentes. Embora não haja indivíduo sem identidades, o indivíduo não é *este* indivíduo devido às suas identidades. As identidades resultam de processos de identificação do indivíduo com os modelos já dados. Há, com isso, construções identitárias que conferem ao indivíduo um conjunto de características que lhe são indissociáveis enquanto ele as possui, mas não o tornam *este* indivíduo, uma vez que são posteriores à individuação.

Ademais, as identidades do indivíduo não são imutáveis, uma vez que resultam de processos de identificação. O indivíduo não possui uma identidade fixa, mas possui identidades que são transformadas a partir do mundo, o que lhe permite identidades diferentes, seja concomitantemente, seja em momentos diferentes. Uma identidade pode permanecer ou não a mesma ao longo do tempo. Consequentemente, aquilo que é exclusivo a cada indivíduo e o torna único no mundo não pode ser as identidades, pois, se assim o fosse, mudada alguma das identidades, mudar-se-ia o indivíduo, e, consequentemente, ter-se-ia outro indivíduo.

Para compreender a constituição do sujeito no pensamento contemporâneo deve-se levar em consideração o caráter primaz da individuação em relação à identidade. Embora indiquem aspectos diferenciados de um mesmo sujeito, a constituição do indivíduo é ontologicamente anterior à constituição de identidade. Há, primeiramente o substrato ontológico denominado *indivíduo*, e, a partir dele, há o desenvolvimento de todos os demais elementos que dizem respeito ao sujeito.

Uma teoria contemporânea que tenha como objetivo compreender a constituição do indivíduo deve levar em consideração que 1) há algo compartilhado entre todos os indivíduos humanos; 2) embora haja algo em comum entre os seres humanos, há algo que confere exclusividade a cada um deles; e 3) o que confere exclusividade a cada indivíduo deve ser anterior àquilo que é desenvolvido posteriormente.

Entendemos, portanto, que não há como compreender o sujeito no pensamento contemporâneo sem que haja uma ontologia do indivíduo que fundamente as investigações acerca dele. Dessa maneira, as diversas áreas do conhecimento que investigam o ser humano a partir de suas perspectivas, ao que nos parece, requerem uma ontologia que as fundamente.

6 REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição bilingue (grego, português). São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. 2.

ALFIERI, Francesco. *A presença de Duns Scotus no pensamento de Edith Stein: a questão da individualidade*. Trad. Juvenal Savian Filho, Clío Francesca Tricarico. São Paulo: Perspectiva, 2016.

_____. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

AUBENQUE, Pierre. “La actualidad de Aristóteles”, *Daimon Revista de Filosofía*, n. 22, 2001, p. 9-16. Disponível em: <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/daimon/022/daimon022-03.pdf>. Acesso em: 13 maio 2016.

AVICENA. *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. Louvain: Peeters, 1977-1983. (3v).

BELLO, Angela A. “‘Intrapessoal’ e ‘interpessoal’. Linhas gerais de uma antropologia filosófico-fenomenológica”. In: *Empatia. Edmund Husserl e Edith Stein*, 2014, p. 9-28.

CABAS, A. G. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

CAROPRESO, Fátima. “As origens do conceito de inconsciente psíquico na teoria freudiana”. *Revista Natureza Humana*, 5(2), pp. 329-350, jul/dez 2003. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302003000200002

CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Trad. de Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2014.

D’ÁVILA, Teresa. *O Castelo Interior ou Moradas*. Trad. Carmelitas Descalças do Convento Santa Teresa, Rio de Janeiro. São Paulo: Paulus, 1981.

DIAZ L, M. Paz. “La mujer, expresión de humanidad. Una propuesta de identidad en el pensamiento de Edith Stein”. In *Teol. vida*, Santiago, v. 45, n. 1, p. 85-91, 2004. Disponível em: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492004000100004&lng=es&nrm=iso. Acesso 16 agosto 2016.

DUNS Scotus, João. *Lectura*, II, d.3, p. 1, q. 1-6. In: Id. *Opera omnia*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 1982. v. 18. (Tradução de Thiago Soares Leite – tradução cedida pelo autor).

_____. *Ordinatio*, II, d.3, p. 1, q. 1-6. In: Id. *Opera omnia*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 1973. v. 7. (Tradução de Thiago Soares Leite – tradução cedida pelo autor).

FREUD, Sigmund. “Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico”. In *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Trad. Emiliano de Brito Rossi. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. “Interpretação dos Sonhos”. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição Standard brasileira/Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v. V.

_____. “O Ego e o Id e outros trabalhos”. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição Standard brasileira/Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v. XIX.

_____. “Uma dificuldade no caminho da psicanálise”. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição Standard brasileira/Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. v. XVII.

_____. “Esboço de psicanálise”. In *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp. 195-246.

GALLEGOS, Miguel. “La noción de inconsciente en Freud: antecedentes históricos y elaboraciones teóricas”. *Revista Latinoam. Psicopat. Fund.*, v. 15, n. 4, pp. 891-907, dez 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1415-47142012000400011&script=sci_abstract&tlng=es

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à Metapsicanálise Freudiana Volume 2*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008a.

_____. *Introdução à Metapsicanálise Freudiana Volume 3*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008b.

_____. *O Mal Radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

GOMES, Gilberto. “A teoria freudiana da consciência”. *Revista Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 19, n. 2, pp. 117-125, maio/ago 2003. Disponível em: <http://w.scielo.br/pdf/ptp/v19n2/a03v19n2.pdf>

GRACIA, J. J. E. “Individuality and the Individualizing Entity in Scotu’s *Ordinatio*: Na Ontological Characterization” In: HONNEFELDER, L. et al. (orgs) *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*. New York: E. J. Brill, 1996, pp. 229-249.

GUARESCHI, Neuza Maria de Fátima. “Identidade, subjetividade, alteridade e ética”. In: PLONER, Katia Simone et al (org.). *Ética e Paradigmas na Psicologia Social* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. p.59-71. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>.

GUNELLA, E. J. *Ontologia e Ética n’O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir*. 92f. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

HALL, Stuart. “Nascimento e morte do sujeito moderno”. In *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A, 2006, pp.23-46.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad., org., nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Trad. e introdução Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

LAPLANCHE, Jean. *Vocabulário da psicanálise*. Trad. Pedro Tamen. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEITE, Thiago Soares. *A distinctio formalis como relação entre natura comunis e differentia individualis na Ordinatio de João Duns Scotus*. 2016. (Texto cedido pelo autor).

_____. “O Princípio de individuação na filosofia de João Duns Scotus”. In: *Filosofia Medieval*. Coleção XVI Encontro ANPOF: ANPOF, 2015, p. 280-290.

MARTINS, M. M. B., 2008, p. 241: “A noção de individuação em São Tomás e Duns Escoto”. In: DE BONI, L. A. et al. (orgs) *João Duns Scotus (1308-2008): homenagem de scotistas lusófonos*. Porto Alegre: Edições; Bragança Paulista: EDUSF, 2008, pp. 235-252.

MEARLEU_PONTY, Maurice. “O Filósofo e sua sombra”. *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MEZAN, Renato. “Psicanálise e racionalidade”. In *Psicanálise e Universidade: Temas conexos*. Belo Horizonte: A.S. Passos Editora Ltda, 1999.

_____. *Tempo de Muda: Ensaio de Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. “Subjetividades Contemporâneas?” In *Revista Subjetividades Contemporâneas*. São Paulo, v. 1, n.1, p. 12-17, 1997.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. “Do problema da alteridade no pensamento freudiano: uma construção”. *Revista Ágora*, v. VI, n. 2, pp. 251-270, 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982003000200005&script=sci_abstract&tlng=pt

NOONE, T.B. “Universals and Individuation”. In: WILLIAMS, T. *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge, UK: CUP, 2003.

NOTO, C. de S. *A ontologia do sujeito em Michel Foucault*. 147f. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

PADUA, Maybelle Marie O. “Emotion: woman’s strength or frailty?” In *The Asian Journal of Philosophy*, v. 17, 2010, pp. 1-17. Disponível em: < http://www.myjournal.my/public/issue-view.php?id=1972&journal_id=155> Acesso 18 ago 2016.

PÉREZ-ESTÉVEZ, Antonio. "De Duns Escoto a Martin Heidegger". *Veritas*, 53/3 (2008), pp. 74-90.

SALOMÃO, Jaime. “Vida e obra”. In FREUD, S. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp. VI-XVII.

SAVIAN FILHO, Juvenal. *A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa*, artigo em anais de evento. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2016. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/5.pdf>> Acesso em 5 set 2017.

_____ “Fenomenologia, Antropologia e Releitura da Tradição Filosófica em Edith Stein”. In ALFIERI, Francesco. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein*. São Paulo: Perspectiva, 2014a.

_____ “A empatia segundo Edith Stein: Pode-se empatizar a ‘vivência’ de alguém que está dormindo?” In *Empatia, Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas*. Juvenal Savian Filho (org). São Paulo: Edições Loyola, 2014b.

STEIN, Edith. “Sobre el problema de la Empatía” In *Obras completas, II. Escritos filosóficos: Etapa fenomenológica*. Burgos: Monte Carmelo, 2005a, pp. 55-203.

_____ “Introducción a la Filosofía”. In *Obras completas, II. Escritos filosóficos: Etapa fenomenológica*. Burgos: Monte Carmelo, 2005b, pp. 657-912.

_____ *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

VOS, A. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edimburgo: EUP, 2006.

WOLTER, A.B. *Introdução Early Oxford Lecture on Individuation*. Saint Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 2005. pp. ix-xxi.

WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2011. p.7-72.