

Vítor Rodovalho Amaral

**A PESSOA HUMANA E SUA FORMAÇÃO –
Um estudo a partir da obra “A estrutura da pessoa humana”
de Edith Stein**

Dissertação de mestrado na linha de pesquisa de
Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião
apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia,
da Universidade de Brasília.

Brasília, DF
2023

RESUMO

A obra “A estrutura da pessoa humana” de Edith Stein tem por objetivo central a fundamentação da pedagogia a partir de uma antropologia filosófica. É por essa razão que a presente dissertação inicia-se com a questão “O que é o homem?” e em seguida avança para “Como devemos formá-lo?”. Em verdade, essa última questão não pode ser respondida sem a primeira. Guiada pelo método fenomenológico e pela filosofia tomista, Stein descreve a pessoa humana como uma unidade de corpo, alma e espírito. Ao investigarmos cada uma dessas dimensões, compreenderemos a especificidade da pessoa humana e de sua formação com relação aos demais “reinos do ser” – corporal, vegetal, animal e puramente espiritual. Por fim, verificaremos a necessidade de considerar, em nossa investigação antropológica, a dimensão social da pessoa humana, bem como a de acolher a revelação cristã como um necessário complemento e guia para a antropologia e para a pedagogia. Com efeito, para Stein, ambas dependem de uma fonte sobrenatural de conhecimentos, sem a qual não é possível compreender a origem primeira, a essência profunda e a missão última da pessoa humana.

Palavras-chave: A estrutura da pessoa humana; Antropologia filosófica; Formação da pessoa humana; Pedagogia; Fenomenologia tomista; Edith Stein.

ABSTRACT

The Edith Stein's work "The structure of the human person" aims to ground the pedagogy on an anthropological philosophy. This is why this dissertation begins with the question "What is the man?" and then advances to "How must we form him?". Actually, this last question cannot be answered without the first. Guided by the phenomenological method and the thomistic philosophy, Stein describes the human person as a unity of body, soul and spirit. As we investigate each one of these dimensions, we will understand the specificity of the human person and the specificity of his formation in relation to the others "realms of being" – material, vegetable, animal and purely spiritual. Finally, we will also verify the necessity to consider, in our anthropological investigation, the social dimension of the human person, as well as to welcome the christian revelation as a necessary complement and guide for anthropology and for pedagogy. Indeed, for Stein, both depend on a supernatural source of knowledges, without which it is not possible to understand the first origin, the profound essence and the ultimate mission of the human person.

Keywords: The structure of the human person; Philosophical anthropology; Formation of the human person; Pedagogy; Thomistic phenomenology; Edith Stein.

VÍTOR RODOVALHO AMARAL

**A PESSOA HUMANA E SUA FORMAÇÃO –
Um estudo a partir da obra “A estrutura da pessoa humana” de Edith Stein**

Dissertação de mestrado apresentada à banca examinadora do programa de pós-graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do grau de mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Federico Boccaccini

Aprovado em ___/06/2023

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Federico Boccaccini (Orientador – FIL/UnB)

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes (Examinador interno – FIL/UnB)

Prof. Dr. Evandro Oliveira de Brito (Examinador externo – Unicentro)

AGRADECIMENTOS

- Ao meu orientador e a todos os professores que fizeram parte das bancas de qualificação e de defesa, pelos esforços e contribuições feitas a esta dissertação.
- À minha família e amigos, por todo amor e suporte.
- À Trindade Divina, à Virgem Santíssima, ao meu Anjo da Guarda e a todos os meus amigos celestes.

“A tarefa mais urgente de todo ser humano é saber quem é, quem deve ser e como pode chegar a sê-lo.” STEIN, *A estrutura da pessoa humana*.

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	10
INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO 1 – A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA.....	19
1.1 Breve histórico da antropologia filosófica.....	19
1.2 A antropologia steiniana.....	23
1.2.1 O projeto de uma antropologia integral.....	23
1.2.2 Os diferentes tipos de antropologia e a fundamentação da pedagogia.....	25
1.2.3 A antropologia das ciências naturais.....	26
1.2.4 A antropologia das ciências do espírito e a antropologia filosófica.....	28
1.2.5 A relação entre a metafísica, ontologia, antropologia e pedagogia.....	30
CAPÍTULO 2 – A PESSOA COMO CORPO, ALMA E ESPÍRITO.....	34
2.1 O método fenomenológico.....	34
2.2 O homem como microcosmos.....	36
2.3 O corpo como coisa material.....	38
2.4 A alma vegetal.....	39
2.4.1 O homem como organismo vivo.....	39
2.4.2 A natureza essencial da planta.....	40
2.4.3 O vegetal do homem.....	41
2.5 A alma animal.....	41
2.5.1 A liberdade e a sensação nos animais.....	41
2.5.2 A individualidade do animal e do homem.....	43
2.5.3 O material fônico dos animais.....	44
2.5.4 A estrutura fundamental da alma animal.....	45
2.6 O especificamente humano.....	47
2.6.1 Uma primeira interpretação de espiritualidade, liberdade e dever.....	47
2.6.2 Informação pessoal da natureza animal.....	49

2.6.3	A profundidade da alma humana.....	52
2.7	A alma como forma e espírito.....	53
2.7.1	A negação da unidade da forma substancial	54
2.7.2	Os limites da informação do corpo pela alma	55
2.7.3	A essência do espírito	57
2.7.4	O espírito objetivo	59
2.8	A peculiaridade da alma humana como ser espiritual.....	61
2.8.1	A unidade de alma e corpo no ser humano	61
2.8.2	O conceito de força espiritual nos espíritos puros finitos e nos seres humanos.....	63
2.8.4	A unidade entre espírito e matéria	65
2.8.5	Potências, hábitos e a força de vontade.....	69
CAPÍTULO 3 – O SER SOCIAL DA PESSOA HUMANA.....		73
3.1	Os conceitos fundamentais da sociologia.....	73
3.2	O conceito de tipos e a questão da formação de tipos.....	75
3.3	O conceito de povo e a pertença a um povo	77
3.3.1	O conceito de povo	77
3.3.2	A pertença do indivíduo ao povo.....	79
CAPÍTULO 4 – ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA		84
4.1	A revelação como via de conhecimento	84
4.2	A necessidade da antropologia teológica para a pedagogia e o exemplo da eucaristia	87
CAPÍTULO 5 – IMPLICAÇÕES PEDAGÓGICAS.....		89
5.1	O conceito de formação e as diferentes matérias: vegetal, animal e humana.....	89
5.2	A “arquitetura de conjunto” da pedagogia steiniana segundo Éric de Rus	91
5.2.1	A educação do corpo.....	91
5.2.2	A formação do intelecto pelo ensino	92
5.2.3	A formação a partir da assimilação da cultura	93
5.2.4	Os valores, a formação do carácter e o pecado original	95

5.2.5	A necessidade da graça, a centralidade da caridade e da eucaristia	98
5.2.6	O papel da família, do Estado e da Igreja	100
	CONCLUSÃO.....	104
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	110

PREFÁCIO

Estamos sempre adiantados e ao mesmo tempo atrasados em matéria de filosofia. Se por um lado a *humanidade* já percorreu um vasto percurso de conquistas e acumulações de saberes, por outro, o *indivíduo* particular e concreto ainda precisa (re)viver a história, no sentido de seu (re)atualizar na facticidade da vida. Do contrário, não haverá para ele qualquer diferença entre muita e pouca história, entre muito ou pouco saber. Portanto, em seu acontecer fático, a filosofia se reveste de um caráter de “atualidade”. Não podendo prescindir e nem se restringir ao passado, o filósofo se vê convocado à tarefa de se tornar contemporâneo à história da filosofia, isto é, de alcançar um presente para o qual se descobre “em atraso”, e para isso deve se fazer ouvinte atento e fiel ao passado, para só depois se lançar com segurança ao futuro.

Entretanto, não é por acontecer no presente da história que uma filosofia deva ser dita contemporânea. É somente ao reatualizar o passado no *presente do pensamento* e no *pensamento do presente* que, neste movimento, ela preparará o seu porvir. Este porvir não diz respeito a um futuro desligado do passado, mas gestado por um *hic et nunc* que é ao mesmo tempo devedor do que está cronologicamente “ultrapassado”. Da união entre passado e presente, a filosofia gesta seu novo futuro. Pode ser que este novo futuro esteja próximo, ou mesmo que já se dê, de modo germinal, no presente. Desse modo, ela se realiza lançando-se para o novo. O novo, porém, não é nada de descolado de tudo o mais; não é algo que existe por si mesmo em sentido absoluto, mas um elo de uma cadeia, um ramo de uma grande teia do pensamento humano que denominamos filosofia.

É nesta mediação que a filosofia se faz em relação a cada tempo um “posto de observação e escuta” e um “farol”. Neste primeiro sentido, o filósofo é alguém que vigia. Faz-se “olhos e ouvidos” para escutar a voz e ver a luz que emanam dos seres, e que a cada vez se podem de novo ver e ouvir. Do fundo desta luz e dessa voz, o filósofo chega a distinguir um apelo todo próprio. Com efeito, descobre que cada tempo, ainda que não o saiba, dirige suas próprias solicitações à filosofia. Dela todos necessitam, e nenhum pode dela prescindir, pois não se trata de algo simplesmente humano, mas humanizante, no sentido de possibilitar ao homem o seu modo de ser mais próprio: o de ser aquele ente portador do *logos* (*zoon logikon*). E, se por um lado é possível que se viva no esquecimento da filosofia, é precisamente aí que o filósofo (re)descobre sua missão: despertar os homens para um modo de vida que, com todas suas possíveis variações, remeta de algum modo àquele apelo socrático-platônico e também aristotélico de uma maior consciência de si (*gnôthi seautón*) e do ser (*tí tò óv;*) e à responsabilização por seu próprio destino (*areté*) e do destino de todos aqueles aos quais se

encontra ligado (*zoon politikon*) em vista da felicidade (*eudaimonia*). É neste sentido que o filósofo se faz também um farol.

No meio deste movimento sistólico-diastólico – no qual a filosofia percebe (*per-capere*¹) o ser e o devolve com o acréscimo do *logos* – se encontra o filósofo com o seu “coração”. O “coração do filósofo” é solicitado à tarefa de bombear a consciência do ser (sístole) e recolher a inconsciência dos seres (diástole). É uma tarefa que nunca chega a se consumir, já que a consciência do ser se reveste de um caráter de caducidade – é frágil porque tem duração e é finita. Assim, toda consciência humana implica em alguma inconsciência concomitante. Por isso, todo pensamento enquanto “percepção” do ser e expressão do mesmo deve sempre recomeçar. É um movimento semelhante mas nunca igual, e neste sentido novo, embora velho. Contudo, por mais que seja esquecido, nunca é inteiramente perdido. Transforma os seres por conduzi-los para a proximidade da luz fulgurante do próprio ser e, principalmente, *permite-o avançar na direção de uma compreensão cada vez mais sintética e unitária do todo* – isto é, para a própria *sabedoria*.

Por meio dessas sucessivas conquistas, e por um cultivo e manejo habilidoso do *logos*, o filósofo se esforça para se fazer um “espelho” do ser. É precisamente aqui que entra a fenomenologia enquanto um dizer dos fenômenos, isto é, um *apopháinestai tà phainòmena*: o dizer de tudo aquilo que se dá, isto é, que manifesta a si mesmo a partir de si mesmo. Este movimento, que pode parecer complexo à primeira vista, resume-se em algo tremendamente simples: “aprender a ver”. Entretanto, trata-se de um processo que exige uma disciplina de pensamento. Exige mesmo o *aprender a pensar* para *capacitar-se a ver*.

Portanto, se a tarefa central que assumimos nessa dissertação é a de “pensar o homem” junto a Edith Stein, não menos importante será a de exercitar-nos na disciplina do pensamento, procurando, por meio dela, aprender a melhor pensar. É característico dessa nossa tarefa um caráter de autorreflexividade, pois a antropologia possui uma característica peculiar: nela o homem coloca-se uma questão, *mas a questão é ele mesmo*. Diante disso, pode parecer que a antropologia filosófica venha a cair em uma espécie de círculo vicioso. De fato, se para conhecermos a nós mesmos dependemos de nosso próprio ser, então devemos pressupor que nossa estrutura humana é capaz de uma autocompreensão.

Contudo, a autocompreensão do homem não é ilimitada. Todavia, pode-se superar uma dessas barreiras a partir do momento em que percebemos que o ser humano não existe enquanto um ser isolado de um todo maior, mas ao contrário, que está inserido em um “mundo”. Sendo

¹ Perceber é capturar (*capere*) o ser em um determinado raio de sua manifestação (*per*), trazendo-o à “superfície” da consciência.

assim, constatamos que não se pode alcançar uma autocompreensão sem uma visão do todo ao qual se pertence. Intentá-lo seria como querer compreender uma narrativa recorrendo apenas a um excerto arbitrário. Por isso, para Stein, o conhecimento humano se expande extraordinariamente a partir da fé na revelação divina. Esta serve-nos como uma escada que nos permite ultrapassar a barreira do conhecimento natural, e uma régua que permite julgá-los. A revelação fornece-nos, portanto, uma complementação e uma correção à filosofia.

Não queremos com isso ignorar que, nos dias de hoje, dispomos de um vasto leque de conhecimentos eruditos que nos permitem o cotejo das incontáveis semelhanças e diferenças entre as várias tradições religiosas, tais como a cristã, hindu, islâmica, só para citar algumas. Todas estas compreendem a si mesmas como reveladas. Além disso, temos à disposição um conjunto enorme de descobertas científicas e de ciências que nos fornecem novas informações sobre o ser humano. Entretanto, a grande diversidade de conhecimentos e de propostas não nos fornece necessariamente uma orientação precisa para a autocompreensão do homem. Ao nosso ver, o que se dá é precisamente o contrário – perante a enorme multiplicidade de “dados” com as quais se depara, o homem contemporâneo se encontra numa situação de desorientação, quando não de ceticismo. Com efeito, nos encontramos hoje profundamente mergulhados em meio ao que podemos denominar como “crise antropológica”, já denunciada com precisão há várias décadas por Max Scheler.

Diante desse cenário, é perceptível que nos falte hoje uma síntese, isto é, uma visão de conjunto, capaz de unificar as múltiplas linhas de abordagem do fenômeno humano. Com isso, temos a impressão de que nos encontramos sem saída, isto é, em meio a uma aporia – nossos saberes estão demasiadamente dispersos e fragmentados.

É neste contexto que a fenomenologia é solicitada a dar a sua contribuição, correspondendo à voz de um apelo que muitas vezes o homem, diante de uma crise, dirige para o ser, interrogando-o. Edith Stein demonstra ter encarado esse apelo com grande seriedade. Deste modo, a questão “O que é o homem?” ocupou um lugar privilegiado em sua vida de pensamento e também no pensamento de sua vida (transmitido até nós principalmente através da obra “Da vida de uma família judia”). Inspirada pela fenomenologia de Husserl, a filósofa nos convida para a tarefa do “simples ver” (“De volta às coisas mesmas”), que se tornou tão urgente em um tempo em que numerosas barreiras se colocam entre o que “enxergamos” e “o que vemos”.

É preciso abrir de novo um espaço para a visão essencial, isto é, a intuição eidética. Para isso é preciso primeiramente nos desapegarmos a quaisquer teorias pré-estabelecidas (*epoché*), deixando que os fenômenos falem por si mesmos, e abstando-nos da constante tentação de

reduzi-los apressadamente em leis universais ou explicações reducionistas de qualquer espécie. Talvez assim possamos retornar às fontes, e por meio delas, redescobrir os múltiplos desdobramentos do *logos*, isto é, as diversas tentativas, sempre renovadas em cada época, de tornar manifesto, através da razão e da palavra, a essência humana, relacionando-a em muitos casos (com o de Edith Stein) com uma fonte superior de conhecimento, que não se compreende como infra-racional, mas supra-racional – e não no sentido do incompreensível, mas no sentido do mistério, isto é, daquelas realidades nas quais podemos explorar e sempre nos aprofundar, sem contudo jamais esgotá-las por inteiro.

INTRODUÇÃO

Não há dúvida que vivemos em meio a uma prolongada e persistente “crise antropológica”. Em 1926, Max Scheler (1874 – 1928) denunciava um agravamento desta crise: “Em nenhuma época tem sido as opiniões sobre a essência e a origem do homem mais incertas, imprecisas e múltiplas do que em nosso tempo.” (SCHELER, 2000, p. 4, tradução nossa) É possível que nem todos venham a conceber tal crise como uma crise – mas esse não é o caso de Edith Stein², que a concebeu e a vivenciou, e cujas obras podem ser lidas sob esse prisma. Um dos sintomas mais graves dessa crise é notado no fenômeno da *desorientação* do homem contemporâneo. Múltiplas são as metafísicas, as visões de mundo, as antropologias e as pedagogias. Por qual delas devemos nos guiar?

Para Stein, isso depende centralmente da resposta que damos à questão “O que é o homem?”. Portanto, a grande preocupação que atravessa toda a obra de Stein³ desde sua

² Edith Stein nasceu no seio de uma família judia, na cidade de Breslávia em 12 de Outubro de 1891 – hoje Wrocław na Polônia – no Antigo Reino da Prússia, que era então um reino alemão. Filha de Auguste Courant e Sigfried Stein (comerciante de madeira) é a caçula de 7 irmãos, sendo 2 homens (Arno e Paulo) e 5 mulheres (Edith, Rosa, Erna, Else, Frieda). Com a morte do esposo (Edith não tinha nem 2 anos completos), Auguste assume com muita energia os negócios da família, dando todo suporte necessário à Edith Stein para que posteriormente pudesse realizar seus estudos. Aos 20 anos de idade, ingressa na Universidade de Breslávia cursando Germanística (Língua e Literatura Germânica), Filosofia e Psicologia. Em 1912 entra em contato com as “Investigações Lógicas” de Edmund Husserl (fundador da fenomenologia) em 1913 decide mudar-se para Gotinga, onde se torna aluna e assistente de Husserl. Em 1915, após a irrupção da 1ª guerra mundial, Stein interrompe o doutorado e se voluntária na Cruz Vermelha, atuando por 5 meses como enfermeira. Em 1916, Stein vai para Friburgo e defende sua tese de doutorado com o título “O problema da empatia em seu desenvolvimento histórico e em consideração fenomenológica” tendo Husserl como orientador. Em 1921, na casa de campo do casal Conrad-Martius, lendo a vida de Santa Teresa de Ávila, se converte definitivamente ao catolicismo. Em 1922 é batizada em Bergzabern e neste mesmo ano se torna professora de germanística no Instituto Santa Madalena das irmãs dominicanas de Espira. Entre 1922 e 1930 exerce intensa atividade como conferencista, não só na Alemanha como também em outros países. Em 1931 deixa Espira e tenta, sem sucesso, ingressar na universidade Friburgo como docente. Em 1932 passa a fazer parte do Instituto Alemão de Pedagogia Científica em Münster. É neste ano e para um curso ministrado neste Instituto que Edith Stein redige a obra “Estrutura da pessoa humana”. Em 1933, com a ascensão de Hitler ao poder e a publicação, no dia 1º de Abril, da lei que proibia judeus de ocuparem cargos públicos, Edith Stein fica impedida de lecionar. No dia 14 de Outubro de 1933, Edith Stein ingressa no carmelo de Colônia, adotando no ano seguinte o nome de Teresa Benedita da Cruz. Em 1938, entre os dias 9 e 10 de Novembro, ocorre a *Kristallnacht* (noite dos cristais), um ataque violento e planejado contra os judeus na Alemanha, o qual inaugura a onda de sucessivos ataques dos nazistas à comunidade judaica. Diante desse acontecimento, Edith é trasladada em 31 de Dezembro ao carmelo de Echt na Holanda. Permanecerá neste carmelo até 1942, quando é detida junto com sua irmã Rosa, em 02 de Agosto, e levada ao campo de concentração de Drente-Weterbork, na Holanda No dia 07 de Agosto Stein e Rosa são deportadas para o campo de extermínio de Auschwitz, e são mortas dois dias depois, no dia 9 de Agosto de 1942. Stein deixou-nos um grande número de obras, que se classificam em três períodos: a etapa fenomenológica, a partir de 1916; a etapa após a conversão de Stein, marcada por sua atividade como conferencista e professora (1922-1933); finalmente a etapa mais mística e espiritual após a entrada de Stein no Carmelo (1933-1942).

³ Segundo Rus (2015), a questão antropológica é “[...] o eixo que permite a decifração unificada da obra steiniana”. (RUS, 2015, p. 26)

dissertação doutoral sobre a empatia (1916)⁴ é a de ventilar uma resposta contemporânea à clássica questão antropológica. Com efeito, a tarefa mais urgente de todo ser humano segundo a filósofa é “Saber o que somos, quem devemos ser e como podemos chegar a sê-lo.”⁵ (STEIN, 2003b, p. 743, tradução nossa).

A urgência desta tarefa se percebe com toda força quando a deturpação e a má compreensão da essência do homem terminam por produzir uma desfiguração tenebrosa do seu ser. Disso a história nos dá testemunho, e a própria vida de Stein serve-nos de exemplo. Embora o trágico destino do povo judeu no século XX não se reduza a um simples fator, a “crise antropológica” sem dúvida contribuiu para a disseminação facilitada de uma imagem falsa de homem, a partir da qual se buscou fundamentar uma perversa ideologia racial que defendia a inferioridade do povo judeu.⁶

Para Stein, a investigação antropológica deve se fundamentar numa nova forma de abordagem: a filosofia moderna chegou a uma espécie de esgotamento após quase três séculos de história. Procurou-se então uma libertação do atolamento provocado pelo materialismo e outros reducionismos através de certas correntes de pensamento orientadas novamente para o *ente* (ontologia). No contexto especificamente alemão, verificamos a “filosofia da essência” em Husserl e Scheler, a filosofia da existência de Heidegger e a doutrina do ser de Hedwig Conrad-Martius.

Tendo sido aluna e secretária de Edmund Husserl (1859 – 1938), Stein absorveu profundamente a herança do pensamento fenomenológico. No entanto, o grande valor de sua

⁴ “[...] amparada em algumas anotações tiradas dos cursos de Husserl, examinei o ato da “empatia” como um modo particular de conhecimento. Sobre essa base, abordei um tema que sempre me interessou especialmente e que depois me ocupou em todos os meus trabalhos posteriores: **a constituição da pessoa humana.**” (STEIN, 2018, p. 301, grifo nosso)

⁵ Toda a vida de Stein, aliás, é atravessada – os biógrafos parecem ser unânimes neste ponto – por uma busca apaixonada pela verdade. Podemos encontrá-la em todas as três fases ou etapas de sua vida: seja a fenomenológica, a partir de 1916; seja aquela marcada pela sua conversão e intensa atividade como conferencista e professora (1922-1933); seja a etapa mais mística e espiritual após a entrada de Stein no Carmelo (1933-1942). Savian esclarece-nos melhor o que significa essa “paixão pela verdade”: “[...] o que Edith Stein entendia pela verdade cujo desejo a moveu em todos os momentos de sua vida? A resposta me parece ser: a verdade é a objetividade; é verdadeiro tudo aquilo que aparece com clareza e total limpidez para a consciência. Edith Stein buscava essa clareza e limpidez, de modo que o seu desejo de verdade se mostra como um desejo de objetividade ou um desejo de clareza. Tal desejo permanecerá mesmo nas obras místicas de Edith Stein, pois ela não defende uma mística irracionalista ou de rompimento com o pensamento. Ao contrário, ela propõe uma mística que reconhece a insuficiência da compreensão e do discurso racional perante o mistério divino, sem, porém, negar a possibilidade humana de em alguma medida perceber esse mistério.” (SAVIAN, 2017, p. 9)

⁶ Ao escrever sua autobiografia em um dos momentos mais críticos da história do povo judeu (a partir de 1933) Stein visava, segundo Sancho (2003b) “[...] confrontar a propaganda nazista antisemita, oferecendo ao público alemão a história autêntica de uma família judia – a sua própria.” (STEIN, 2003b, p. 57, tradução nossa)

obra não está simplesmente em ter absorvido profundamente a herança do pensamento de Husserl, mas em ter possibilitado um encontro e um diálogo entre a fenomenologia e a escolástica. Esta última foi a segunda influência decisiva sofrida por Stein após sua conversão ao catolicismo em 1921.

Na obra “*Estrutura da pessoa humana*”⁷ – doravante EPH – que será o foco investigativo da presente dissertação, o pensamento de Tomás de Aquino é retomado sob a inspiração do método fenomenológico husserliano – ainda que sua adesão a este não ocorra sem reservas. No entanto, o nosso foco não será a discussão de conceitos fenomenológicos ou escolásticos isoladamente, mas sim a investigação antropológica que segue uma inspiração fenomenológica e que se orienta para o fim específico de fundamentação da pedagogia.

No capítulo de abertura da dissertação, “A antropologia filosófica de Edith Stein”, apresentaremos uma definição e um breve histórico dessa disciplina, bem como os motivos que justificam a adoção de uma antropologia filosófica em detrimento de uma antropologia das ciências da natureza ou das ciências humanas por parte de Stein. Além disso, compreenderemos como a antropologia, a pedagogia e a metafísica se articulam entre si.

Avançando para o capítulo 2 – “A pessoa como corpo, alma e espírito” – investigaremos cada uma das três dimensões fundamentais da pessoa humana: corpo, alma e espírito. Em sua análise, a filósofa parte do pressuposto de Aristóteles e Tomás de Aquino de que o ser humano

⁷ A história da obra EPH está ligada ao ingresso de Edith Stein no Instituto de Pedagogia em Münster. Entre os anos de 1923 e 1931, Edith Stein exerceu a função de auxiliar de ensino das irmãs dominicanas do convento de Santa Madalena em Espira. Auxiliou no liceu e no seminário de professores, lecionando germanística e colaborando na formação de futuras docentes. Na semana santa de 1928, em uma visita a Beuron, Stein encontrou pela primeira vez o abade dom Rafael Walzer (que se tornará seu diretor espiritual). Alguns anos depois, o abade aconselhou Stein a deixar as dominicanas de Spira, o que ocorrerá durante a primavera de 1931, mais exatamente no dia 27 de Março. A filósofa planejava conseguir uma cátedra em alguma universidade. A sua primeira tentativa havia sido em 1919, na universidade de Gotinga, mas esta fracassara. Entre os dias 24 e 25 de janeiro de 1931 Stein irá até a universidade de Friburgo e se encontrará com Heinrich Finke e outros representantes das cátedras filosóficas da universidade, como Martin Heidegger, Martin Honecker, Edmund Husserl. Heidegger fora muito aberto, e Honecker, embora reservado no início, se encarregará depois em acompanhar a questão da habilitação de Stein para a cátedra. É na intenção de conseguir uma cátedra em Friburgo que, a partir de 27 de janeiro de 1931, Stein começará sua grande obra “Ato e potência”, na qual prefigurará sua grande contribuição para a história da filosofia, a saber: a confrontação realizada entre Tomás de Aquino e a filosofia moderna, e especialmente a fenomenologia de Husserl. A obra “Ato e potência”, ao ser revisada em 1935 – quando Stein já entrara no Carmelo, e a pedido do padre provincial de Stein, Theodor Rauch – transformar-se-á na *magnum opus* de Edith Stein, a obra “Ser finito e ser eterno”. Entretanto, a tentativa de Stein de ingressar como docente em alguma faculdade fracassará, em parte pela crise econômica, e em parte por ser mulher. Desse modo, a partir de março de 1932, Edith passou a pertencer ao Instituto de Pedagogia Científica de Münster. No semestre de verão de 1932, Stein deu o curso sobre “Os problemas da moderna formação das mulheres”. Em seguida, em meados de setembro de 1932, Stein começou a preparar o seu curso de antropologia filosófica para o seminário de inverno, que ocorreria de novembro de 1932 a fevereiro de 1933 no Instituto. Foi este curso que deu origem à sua obra *Aufbau der menschlichen Person* (“Estrutura da pessoa humana”), obra que só aparecerá pela primeira vez ao grande público em 1994 na coleção ESW (Edith Stein Werke) no tomo XVI: *Der Aufbau der menschlichen Person* da editora Herder, e que possui uma estreita relação com Ato e Potência, uma vez que Stein aproveitou partes desta obra a fim de elaborar “A estrutura da pessoa humana”.

é uma recapitulação dos diferentes reinos do ser (“microcosmos”): “[...] ser homem quer dizer ser simultaneamente coisa, planta, animal e espírito, mas tudo isso de modo unitário.” (STEIN, 2003b, p. 603, tradução nossa) Seguindo este esquema, Stein investigará em EPH o ser humano em cada um dos seus elementos constitutivos, isto é: 1º) o homem como coisa material; 2º) como um organismo vivo dotado de alma vegetativa; 3º) como dotado de alma animal; 4º) por fim, como pessoa, isto é, ser “livre e espiritual” (o “especificamente humano”). Além disso, constitui um objetivo específico de Stein a questão do princípio de individuação, o qual a permite defender um importante aspecto da pessoa humana – a sua singularidade a partir da forma (e não da matéria, como defendia São Tomás de Aquino).

No capítulo 3 – “O ser social da pessoa humana”, investigaremos alguns dos principais conceitos da sociologia, isto é, os atos, as relações, os tipos e as estruturas sociais (comunidades). Dado que o ser humano é um “ser social”, a antropologia filosófica de Stein ficaria incompleta se não abordássemos essa dimensão da pessoa humana. De especial relevância será: a) a compreensão da humanidade como uma unidade orgânica em que os povos são membros dotados de finalidade (*télos*), assim como cada um dos indivíduos; b) a afirmação de uma origem comum da humanidade.

Uma vez concluída a investigação no âmbito da antropologia filosófica, avançaremos, no capítulo 4 – “A antropologia teológica”, para uma discussão da importância da revelação cristã para o conhecimento antropológico. Para Stein, a antropologia teológica é um complemento necessário à antropologia filosófica:

Havemos de começar esta investigação utilizando na medida do possível, meios filosóficos, isto é, valendo-nos do conhecimento natural. Porém não poderemos nos deter nesta fronteira. Se interessa à pedagogia abarcar o homem inteiro, não renunciará a nenhuma fonte de onde possa obter informações sobre ele, e o pedagogo que tem fé não deixará de levar em consideração a verdade revelada. (STEIN, 2003b, p. 588, tradução nossa)

Por fim, no capítulo 5 abordaremos algumas das “Implicações pedagógicas” da antropologia filosófica anteriormente apresentada. Uma vez que pedagogia steiniana pressupõe uma formação integral da pessoa humana, então esta deverá abarcar todas suas dimensões. Por isso, apresentaremos a partir de Rus (2015) “a arquitetura de conjunto” da pedagogia steiniana, considerando as seguintes questões: a) a educação do corpo; b) a formação do intelecto pelo ensino; c) a importância da cultura; d) o papel dos valores na formação do caráter,

especialmente da caridade; e) a questão da graça e dos sacramentos; f) o papel da família, do Estado e da Igreja na formação humana.

Por fim, não menos importante neste capítulo final será um breve aprofundamento no conceito central da pedagogia, a saber, o conceito de formação (*Bildung*). Como veremos, “*Bildung*” é o ato (princípio), processo (meio) e também o resultado (fim) de se formar uma matéria, isto é, nela criar uma forma (*Gebild*) e uma imagem (*Bild*). A imagem (*Bild*), via de regra, é a reprodução (*Abbild*) de um modelo (*Urbild*). Portanto, precisaremos compreender a especificidade da formação que tem por “matéria” o ser humano.

Para Stein, é a revelação cristã que apontará o “modelo” que deverá guiar o labor pedagógico. Adotando essa perspectiva, Stein defende que a meta da pedagogia é a configuração de cada indivíduo à pessoa de Cristo. É neste ponto que a filosofia e a revelação cristãs estabelecerão uma aliança entre si.

Portanto, o objetivo de Stein em EPH é partir da questão “O que é o homem?” para chegar em “Como devemos formá-lo?”. Há uma ligação indissolúvel entre as duas questões. Contudo, a meta de EPH, assim como o nosso objetivo nessa dissertação, não é o de discutir questões acerca da *práxis* pedagógica, mas fundamentar a pedagogia a partir da antropologia filosófica, e naturalmente da revelação cristã que lhe dá suporte. Portanto, podemos dizer que a obra EPH termina justamente no ponto em que começaria uma investigação pedagógica em caráter prático. Assim, o mérito de Stein não está em entregar um sistema pedagógico acabado, a exemplo de uma pedagogia montessoriana, mas em fornecer aos educadores certos princípios que devem guiar a *práxis* pedagógica em conformidade com um conhecimento profundo da essência e da missão específicas da pessoa humana.

CAPÍTULO 1 – A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

1.1 Breve histórico da antropologia filosófica

Desde os tempos da sofística antiga (V. a.C) até os dias de hoje, a interrogação “O que é o homem?” ocupa um lugar importante no desenvolvimento histórico da filosofia ocidental. Assim, por mais diversas que sejam as expressões de pensamento filosófico que se distinguem e se opõem ao longo do tempo, nenhuma delas parece ter negado à questão antropológica uma importância capital, cada qual desenvolvendo-a à sua maneira.

Distintas “imagens de homem” foram plasmadas e transmitidas até nós pela tradição filosófica, e se fôssemos agrupá-las historicamente, obteríamos algumas subdivisões fundamentais que nos permitem concluir que cada tempo histórico particular da filosofia é dominado por uma ou mais “imagens de homem”⁸ que subjazem enquanto fundamento através do qual se abre o horizonte da autocompreensão (*Selbsverständnis*)⁹ do homem:

- 1 – Concepção clássica do homem (Séc VI a.C. – Séc. VI d.C.)
- 2 – Concepção bíblico-cristã e medieval do homem (Séc I. d.C. – Séc. XV d.C.)
- 3 – Concepção moderna do homem (Séc. XVI d.C. – Séc. XVIII d.C.)
- 4 – Concepções contemporâneas do homem (Séc XIX d.C. – Séc XX d.C.) (VAZ, 1998, p. 28).

In latu sensu podemos considerar que a antropologia filosófica acompanha o desenvolvimento histórico da filosofia desde seus primórdios. *In strictu sensu*, entende-se que a antropologia filosófica é uma disciplina separada que recebeu seu impulso primeiro em Max Scheler (1874-1928). Segundo alguns estudiosos, Scheler é o ponto de partida histórico do aparecimento e multiplicação de diversas obras de antropologia filosófica no século XX, século

⁸ Segundo Mondin (2014) podemos discernir três grandes enfoques da antropologia ao longo da história: cosmocêntrico (filosofia grega: cf. Platão e Aristóteles), teocêntrico (filosofia cristã: cf. Santo Agostinho e São Tomás de Aquino) e antropocêntrico (filosofia moderna e contemporânea, cf. Descartes, Spinoza, Hume, Comte, Marx, Freud, Heidegger, Bloch, Gehlen).

⁹ Segundo Coreth “[...] o ponto de partida e de chegada, assim como o fio condutor de uma antropologia autenticamente filosófica está constituído pela própria autocompreensão do homem (*Selbsverständnis*). A antropologia filosófica encontra na autocompreensão humana, enquanto compreensão própria do homem, o objeto e o sujeito de sua tarefa explicativa, a qual consiste na obtenção de uma compreensão específica do que o homem é. O modo próprio humano de compreender-se representa assim a experiência originária do homem: se trata de um *a priori* concreto e de uma pré-compreensão (*Vorverständnis*) capaz de integrar toda outra experiência e compreensão. Dito em terminologia filosófica, a autocompreensão humana representa o todo ou totalidade concreta sempre já pressuposta, porém ao mesmo tempo sempre em contato com nossa experiência e compreensão particulares: é a autocompreensão humana a experiência original implícita e irreflexivamente totalizada e por totalizar pelo próprio homem como autocompreensão explícita”. (CORETH, 1991, p. 10).

esse em que a antropologia entra em moda.¹⁰ Importantes nomes da antropologia alemã que surgem deste “pontapé” scheleriano são: Bernhard Groethuysen (1880-1946), Erich Rothacker (1888 –1965), Arnold Gehlen (1904 – 1976) e Helmuth Plessner (1892 - 1985).

A especificidade da antropologia de inspiração scheleriana está no esforço em elaborar filosoficamente uma síntese de conhecimentos acerca do ser humano, levando em consideração não um sistema filosófico pré-estruturado, mas a integração de múltiplos resultados das investigações científicas provenientes das ciências naturais e humanas:

Se no passado a tentativa era prover uma resposta ao problema humano extraindo-o do corpo geral de um sistema filosófico já estruturado, modelando os problemas éticos e epistemológicos à luz dos problemas metafísicos, ontológicos, éticos e epistemológicos, foi apenas nas primeiras décadas do século vinte que foi sentida a necessidade de fornecer uma resposta diferente à interrogação radical com respeito à essência do homem, tendo em mente tanto o rápido desenvolvimento das ciências quanto a necessidade de reiterar sua competência em relação a tal problema específico e essencial. (PANSERA, 2019, p. 11, tradução nossa)

Na filosofia moderna, a questão antropológica foi exemplarmente expressa por Immanuel Kant (1724 – 1804) entre suas célebres interrogações – “O que posso saber?”; “O que devo fazer?”; “O que me é permitido esperar?”; “*O que é o homem?*”. Em sua obra *Lógica*, o filósofo alemão atribuiu à antropologia uma posição privilegiada:

[à] primeira questão responde a Metafísica; à segunda, a Moral; à terceira, a Religião; e à quarta, a Antropologia. Mas, no fundo, poderíamos atribuir todas essas à Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última. (KANT, 2003, p. 42)

Embora tenha posicionado a antropologia em um local de destaque em sua obra *Lógica*, Kant não a desenvolverá desde a perspectiva que será característica do século XX. A crise na metafísica provocada pela filosofia kantiana também afetará a investigação antropológica. Kant

¹⁰ “As primeiras décadas do século XX vivenciam, portanto, os anos de fundação da Antropologia Filosófica – e ao mesmo tempo se instaura aquilo que se pode chamar o ‘pulular do discurso antropológico’: ao lado da atividade investigativa e rigorosa, a trivialização conjuntural, a atitude vulgarizante e a retroprojeção da “antropologia” em tempos longínquos. Os anos vinte e trinta, quem queira se fazer valer expunha uma antropologia. Desde a debutância antropológica de Scheler em 1928, ‘brotam antropologias do chão como cogumelos’ [...] As consequências deste fenômeno estenderam-se até bem dentro do século XX e tornaram o antropologismo socialmente aceito.” (ARLT, 2008, p. 16).

negará a possibilidade de um conhecimento absoluto de “Deus, o mundo e o homem”. Desse modo, a antropologia se limitará a um caráter estritamente prático e moral que encontramos em sua obra “*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*” (Antropologia do ponto de vista pragmático)¹¹ de 1798. Neste sentido, a antropologia em Kant não é compreendida como uma disciplina estritamente filosófica, mas empírica. Desse modo,

a crítica kantiana à metafísica, os progressos da ciência, a emergência da consciência histórica e outros fatores já no século XIX, e, depois, mais decididamente ainda no século XX, deram uma reviravolta decisiva na investigação antropológica: abandonou-se o terreno metafísico no qual, como se viu, os filósofos haviam trabalhado até Kant, para se colocarem em outros terrenos: o da história, da ciência, da cultura, da fenomenologia, da psicanálise, da religião etc. (MONDIN, 2017, p. 13)

Segundo Vaz (2014), os rápidos desenvolvimentos das ciências do espírito e das ciências da natureza a partir do século XVIII exigiram da antropologia filosófica uma definição de seu *estatuto epistemológico* perante estes novos conhecimentos apresentados pelas ciências. Tal definição demandava estabelecer a relação entre a antropologia filosófica e os métodos e conteúdos destas novas ciências.

Tamanho foi o impacto destas transformações que os séculos XIX e XX foram assombrados pela disseminação de teorias científicas que ameaçavam reduzir o homem à animalidade (especialmente o evolucionismo e o materialismo). É por essa razão que Scheler afirmará que um dos tópicos mais urgentes da hodierna antropologia filosófica será o da especificidade do homem em relação aos animais:

Mas aqui levanta-se a questão decisiva para todo o nosso problema: se já advém inteligência ao animal, não existiria em última instância mais do que uma diferença de grau entre o homem e o animal – ainda existiria então alguma diferença essencial? Ou será que há ainda algo totalmente diverso no homem para além dos estágios essenciais até aqui tratados, algo que lhe adviria especificamente e que não é de

¹¹ Embora não tenha sido cunhado por Kant – sua origem é difícil de precisar – Mondin afirma que o termo “antropologia” se firmará por mérito de Kant a partir desta obra. Nela, o filósofo define antropologia como “Uma doutrina do conhecimento do homem ordenada sistematicamente.” A partir do século XIX este termo será “usurpado e monopolizado” por outros campos. Isso quer dizer que o que era na sua proveniência de caráter filosófico, estendeu-se para outras ciências.

maneira alguma tocado e exaurido através de noções tais como a de escolha e inteligência em geral? (SCHELER, 2003, p. 34).

Segundo Vaz (2014), o cenário de rápidos avanços científicos instaurou uma crise semelhante àquela que passou a “Filosofia Natural” do século XVII quando do aparecimento da ciência galileiana. Max Scheler foi um dos que analisaram esta crise, acusando principalmente a falta de uma “concepção unitária do homem” na cultura de nossos tempos¹²:

Em nenhuma época têm sido as opiniões sobre a essência e a origem do homem mais incertas, imprecisas e múltiplas do que em nosso tempo. Muitos anos de profundo estudo consagrado ao problema do homem dão ao autor o direito de fazer esta afirmação. Após cerca de dez mil anos de 'história', é nossa época a primeira em que o homem se tem feito plena, integralmente 'problemático'; já não sabe o que é, porém sabe que não sabe. (SCHELER, 2000, p. 4, tradução nossa)

Para Vaz (2014), esta crise possui duas vertentes: uma *histórica* e outra *metodológica*. A crise histórica consiste no entrelaçamento confuso de várias imagens de homem que se acumularam ao longo da história; e a metodológica, no fato de que houve uma fragmentação do objeto da antropologia filosófica nas múltiplas ciências do homem, as quais apresentam peculiaridades sistemáticas e epistemológicas que não são facilmente conciliáveis.

Ainda segundo Vaz (2014), todas as tentativas que surgiram a fim de tentar uma superação desta crise no cenário contemporâneo mostraram-se insuficientes, porque apoiadas em reducionismos. Estas tentativas podem ser enquadradas em duas principais correntes: o *naturalismo* e o *culturalismo*. A primeira, o *naturalismo*, tem por grandes representantes o antropólogo C. Lévi-Strauss (1908 - 2009) e o biólogo molecular J. Monod (1910 - 1976) e pretende compreender o homem considerando a sua natureza material como fonte última de explicação. Por outro lado, o *culturalismo*, representado principalmente por Wilhelm Dilthey destaca a originalidade da cultura em face da natureza e separa no homem o “ser natural” do “ser cultural”.

Estes reducionismos tendem a ocorrer, segundo Vaz (2014), quando o trabalho de

¹² Por isso verificamos uma multiplicação estonteante de ideias de homem no mundo contemporâneo: “homem econômico: Marx; homem instintivo: Freud; homem angustiado: Kierkegaard; homem utópico: Bloch; homem existente: Heidegger; homem falível: Ricoeur; homem hermenêutico: Gadamer; homem problemático: Marcel; homem cultural: Gehlen; homem religioso: Luckmann” (MONDIN, 2017, p. 13).

elaboração de uma imagem unitária do homem reduz-se a um dos três polos epistemológicos que podemos denominar como “centros de referência privilegiados” em torno dos quais se agrupam certos aspectos da realidade considerados por algumas ciências, formando uma imagem do homem de certo modo viciada por essa perspectiva reducionista.

Estes três polos são: a) polo das *formas simbólicas*, que está no horizonte das ciências da cultura e que privilegia o método de tipo culturalista que interpreta o homem a partir de seu universo de símbolos; b) polo do *sujeito*, que está segundo Vaz (2014) no horizonte das ciências do indivíduo e do seu agir individual, social e histórico e que privilegia o método dialético (onde o homem é interpretado como um ser histórico a partir de certas oposições fundamentais) ou fenomenológico (onde o homem é interpretado como um ser de intencionalidade e é descrito em suas estruturas e situações fundamentais); c) polo da *natureza*, que está situado no horizonte das ciências naturais do homem e que privilegia o método naturalista e interpreta o homem a partir das teorias científicas, tais como a teoria da evolução e da biologia molecular.

A fim de superar esses reducionismos e empreender a tarefa da conceptualização filosófica da ideia do homem, Vaz (2014) propõe o caminho de uma “Antropologia integral” capaz de articular e integrar todos estes três polos – o da natureza, do sujeito e das formas simbólicas por meio da realização de três principais tarefas:

- a) Integração, em uma ideia de homem, da tradição filosófica e os novos saberes das ciências;
- b) Justificação crítica desta ideia, a fim de sustentá-la como fundamento de unidade dessa integração;
- c) Sistematização filosófica desta ideia do homem a fim de constituir uma ontologia do ser humano que responda à pergunta: “o que é o homem?”.

Diante desta tríplice tarefa, a proposta da antropologia filosófica se torna o de “[...] encontrar o centro conceptual que unifique as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano.” (VAZ, 1998, p. 17)

1.2 A antropologia steiniana

1.2.1 O projeto de uma antropologia integral

A nosso ver, a antropologia filosófica de Stein não assume para si a tarefa monumental de construção de uma “antropologia integral” aos moldes de Vaz. Tampouco acreditamos que para Stein o sucesso desse tipo de antropologia resolveria o problema apontado por Scheler da

falta de uma “concepção unitária do homem” na cultura de nossos tempos. Se a falta de tal concepção não foi causada por razões estritamente filosóficas, então ela não pode ser resolvida por meios estritamente filosóficos. Sabemos que esse fenômeno envolve complexos processos históricos que juntos culminaram na perda de uma “visão de mundo uniformemente fechada e unicamente dominante.” (HEIDEGGER, 2009, p. 248).

Desse modo, a pretensão de Stein em EPH não deve ser interpretada como a tentativa de fornecer uma “antropologia integral” ou a de propor uma “solução filosófica” para a reconquista de tal visão de mundo dominante acima citada. A nosso ver, a sua antropologia filosófica deve ser lida como um esforço de retomar uma ontologia de cunho realista (aristotélico-tomista) para então reencontrar e também fazer avançar, dentro da filosofia contemporânea, muitas verdades fundamentais sobre o ser humano. Portanto, ao contrário do que alguns poderiam supor, a estratégia de Stein não é a de propor um simples retorno às origens da antropologia cristã, mas sim em contribuir para o desenvolvimento orgânico da filosofia a partir de um encontro entre a filosofia medieval e a filosofia contemporânea (Husserl, Heidegger, entre outros). Em nossa visão, Stein manifesta silenciosamente que esta era a melhor opção que dispunha em face do cenário vigente.

Parece-nos importante destacar ainda que Stein também não ignorará a necessidade de levar em consideração os diferentes saberes das ciências na tarefa de compreensão do ser humano. Embora afirme que “[...] a filosofia não pode ser [...] um depósito que recolha todos os saberes parciais para elaborar com eles uma imagem do mundo em consonância com o ‘estado da ciência’ de cada momento” (STEIN, 2003b, p. 625, tradução nossa), isso não significa que o filósofo deva ignorar ou prescindir do “estado da ciência” e adotar o paradigma científico da época de Aristóteles ou São Tomás de Aquino, por exemplo. Pelo contrário, a fim de que possa empreender a tarefa de examinar filosoficamente as ciências naturais, Stein sugere que o filósofo se esforce em cultivar e se especializar em ao menos uma ciência particular, familiarizando-se com seu conteúdo e seu método¹³. Somente a partir desse pressuposto o filósofo poderá partir para a segunda etapa, que é propriamente filosófica: situar-se fora desta ciência particular e obter uma visão de conjunto, julgando-a como um todo. Afinal, é próprio da filosofia trilhar uma via de acesso diferente (ontológica) daquela que possui o cientista especializado, e isto se justifica por conta da tarefa da filosofia em relação à ciência:

¹³ No capítulo 5 de EPH, por exemplo – “O problema da origem das espécies. Gênero, espécie, indivíduo.” – Stein discute filosoficamente questões biológicas como a genética e alguns de seus conceitos, como genótipo, fenótipo, entre outros, demonstrando possuir um conhecimento técnico em biologia.

A tarefa da filosofia consiste em esclarecer os fundamentos de todas as ciências. Isso não significa que existe somente em razão das outras ciências, mas que todas as demais ciências estão enraizadas nela se realmente são ciências autênticas. (STEIN, 2005b, p. 130)

É tarefa do filósofo examinar o sentido, objetivo e justificação dos diversos procedimentos científicos, de modo a realizar uma crítica da ciência natural. Trata-se de uma missão especificamente filosófica, dado que refletir sobre os procedimentos científicos é algo que, segundo Stein, os cientistas não fazem.¹⁴ É o filósofo que desde o solo de uma ontologia da natureza poderá considerar se os procedimentos científicos são ou não adequados, e se estão de acordo com o objeto específico que é estudado por cada ciência particular.

1.2.2 Os diferentes tipos de antropologia e a fundamentação da pedagogia

“Antropologia” é um termo polissêmico ao qual podemos atribuir distintos significados: a) o estudo do homem em geral; b) a disciplina ou ciência que tem o estudo do homem por objeto; c) uma determinada “doutrina” ou “ensinamento particular” sobre o homem.

Propomos que todos estes significados podem ser integrados numa definição única: disciplina ou ciência que tem por objeto de estudo o ser humano e que nos fornece diferentes possibilidades constitutivas de uma “doutrina ou ensinamento sobre o homem” (*Lehre vom Menschen*).

Cada espécie em particular de antropologia guarda uma semelhança genérica com as demais, a saber, o fato de serem uma “doutrina ou ensinamento sobre o homem” (*Lehre vom Menschen*). Desse modo, o que especifica cada “antropologia” em particular é o conteúdo dessa doutrina ou ensinamento, isto é, a “imagem” (*Bild*) de homem diferente que nos entrega. Sem esta diferença específica não faria sentido falarmos em “antropologia” no plural.

Mas se diversas são as espécies de antropologias, em qual antropologia devemos nos basear? É evidente que não podemos adotar uma *antropologia* a esmo para a tarefa de fundamentação da pedagogia (a qual, como vimos, constitui o objetivo de Stein em EPH). Pelo contrário, é necessária uma antropologia capaz de alcançar a constituição ou estrutura (*Aufbau*) da pessoa humana. Somente assim será possível lançar as bases, isto é, os fundamentos de uma

¹⁴ É neste sentido que talvez possamos interpretar a intrigante sentença de Heidegger: “a ciência não pensa”. (HEIDEGGER, 2001e, p. 115)

adequada pedagogia, que deverá levar em consideração a pessoa humana de modo integral e não de maneira estanque, compartimentada ou apoiada em reducionismos.

Das muitas possibilidades de abordagem do homem podemos deduzir alguns dos principais tipos de antropologia. Seguindo a nomenclatura cunhada por Wilhelm Dilthey¹⁵ ao mesmo tempo que comparando-a com a nomenclatura da escola neokantiana de Baden¹⁶, Stein subdividirá a antropologia em antropologia das ciências naturais, antropologia das ciências do espírito (que se subdividem por sua vez em empírica e universal)¹⁷, antropologia filosófica e antropologia teológica.

1.2.3 A antropologia das ciências naturais

Pouco antes de sua época, afirma Stein, a palavra antropologia era comumente associada a uma ciência natural aparentada com a zoologia. Assim, se a tarefa da zoologia consistia em estudar as espécies animais, de modo semelhante a antropologia estudava o ser humano enquanto espécie.

¹⁵ Em sua obra “Introdução às ciências do espírito” (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*) de 1883, Wilhelm Dilthey (1833-1911) estabelece uma distinção entre ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). Assim como Kant havia fundamentado a possibilidade das ciências naturais, a intenção de Dilthey era a de estabelecer uma espécie de “Crítica da Razão Histórica” que pudesse legitimar os conhecimentos que se dão na dimensão social e cultural da experiência humana. De modo geral, a diferença entre as duas poderia ser resumida da seguinte forma: “Enquanto a principal tarefa das ciências naturais tais como Dilthey as considerava era de alcançar explicações causais baseadas em leis, a principal tarefa das ciências do espírito seria a de proporcionar uma compreensão das estruturas organizacionais e das forças dinâmicas da vida humana e histórica.” (MAKKREEL, 2021) Daqui decorre a distinção entre explicar (*erklären*) e compreender (*verstehen*), próprios das ciências da natureza e das ciências do espírito, respectivamente. Isso não significa que as ciências humanas não expliquem às vezes de maneira causal, ou que as ciências da natureza não compreendam, mas que cada uma destas tem seu escopo próprio.

¹⁶ Segundo Jensen (2023), o neokantismo foi um movimento filosófico dominante nas universidades alemãs de 1870 até a Primeira Guerra Mundial. De modo geral, é um movimento que inclui todos aqueles pensadores que se enquadram nos moldes mais amplos da filosofia de Kant. Em um sentido mais estrito, porém, refere-se especificamente a duas escolas de pensamento: a escola de Marburgo, cujos principais representantes são Hermann Cohen, Paul Natorp e Ernst Cassirer e a escola de Baden – também chamada de “Southwest School” – representada principalmente por Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert. Enquanto a escola de Marburgo se preocupava principalmente com a clareza e a precisão metodológicas, ocupando-se da fundamentação das ciências e da matemática em uma “lógica da mente”, a escola de Baden buscava explorar as aplicações mais amplas do pensamento kantiano em questões culturais contemporâneas bem como investigar as ciências humanas e as condições transcendentais dos valores.

¹⁷ Na nomenclatura da escola de Baden estas duas antropologias supracitadas (antropologia das ciências naturais e antropologia das ciências do espírito) teoricamente corresponderiam respectivamente às ciências nomotéticas ou generalizadoras (que buscam as leis universais) e às ciências idiográficas ou individualizadoras (atém-se ao individual-concreto). Contudo, a comparação é falha, uma vez que as ciências do espírito podem também incluir também aquelas ciências que buscam as leis universais, como é o caso dos historiadores que buscam apontar as leis universais do acontecer histórico.

Via de regra – observará Stein – os cultivadores deste tipo de antropologia pertenciam à categoria dos antropólogos evolucionistas: consideravam o ser humano como um animal mais evoluído, ou melhor, como o animal mais evoluído até o presente momento e comparavam as estruturas e as funções do corpo humano com as estruturas e as funções do corpo animal. Contudo, não davam atenção especial à parte anímica do ser humano – considerando-a lado a lado com as peculiaridades anímicas dos animais.

Com isso, obtinha-se uma certa imagem do homem. Depois de se chegar a uma visão geral ou unitária do homem, estudavam-se as diferenças existentes dentro desta unidade (diferenças morfológicas, por exemplo raças, tribos, e, portanto, exteriores e materiais), buscando-se as causas destas diferenças.

A busca por essas causas levava o antropólogo a passar do ponto de vista morfológico ao ponto de vista histórico-evolutivo. Desde este ponto de vista histórico-evolutivo, estudavam-se as leis que segue a evolução do indivíduo e as etapas pela qual ele passa (sequência evolutiva).

No entanto, a antropologia assim entendida é uma ciência natural, *morfológico-descritiva* e *causal-explicativa*, e não é essa a antropologia que buscamos como fundamento da pedagogia. Ora, isso não significa que o pedagogo deva descartá-la – é relevante, porque interessa ao educador conhecer a estrutura, as funções e as leis evolutivas do corpo humano a fim de ter ciência do que pode fomentar o seu desenvolvimento natural e o que pode prejudicá-lo. As leis anímicas gerais que se extraem dessa antropologia também são importantes para o labor educativo, assim como o conhecimento dos agrupamentos humanos, dos povos. Com efeito, o indivíduo não pode ser considerado ou formado isoladamente, mas sim enquanto membro de um todo. Porém, por duas razões principais esta antropologia que deriva das ciências naturais é insuficiente para servir de fundamento à pedagogia e ao labor educativo.

A primeira razão é que, embora o indivíduo seja exemplar de um tipo, nunca pode ser inteiramente explicado por ele: “Nem sequer a mais pura encarnação do tipo é um mero exemplar do mesmo, mas o mostra em uma caracterização individual.” (STEIN, 2003b, p. 580, tradução nossa). Para Stein, o educador deve centrar sua atenção no educando, e não nos tipos ou esquemas gerais. Além disso, o educando quer “[...] ver-se como o termo de uma relação direta, de uma relação com ele como indivíduo, como este homem, com seu irrepetível modo de ser próprio, e não como exemplar de um tipo.” (STEIN, 2003b, p. 581, tradução nossa)

A segunda razão é que o pedagogo deve perguntar-se como deve atuar diante do fato de que existem tipos – raças e povos – dos quais cada indivíduo faz parte. Mas, “[...] para decidir que atenção merecem o indivíduo, a raça e a humanidade em suas relações mútuas, é preciso

um critério valorativo. Porém na ciência natural este não existe.” (STEIN, 2003b, p. 581, tradução nossa) Logo, a ciência natural não serve para assinalar objetivos pedagógicos.

Em outras palavras, a antropologia das ciências naturais não pode constituir um fundamento para a pedagogia porque: a) ela é incapaz de compreender o homem individual, concreto; b) ela é incapaz de estabelecer a hierarquia de objetivos pedagógicos¹⁸.

1.2.4 A antropologia das ciências do espírito e a antropologia filosófica

No esquema de Dilthey, as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) se distinguem das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*)¹⁹. Inserida dentro de um determinado contexto ontológico, podemos dizer que existe uma ciência que estuda a estrutura de todas as realidades espirituais, como a comunidade, o Estado, a linguagem, o direito, etc. Stein a denomina “ciência do espírito onibarcante”. Esta ciência se subdivide em duas, “ciência empírica do espírito” e “ciência universal do espírito”. A respeito dessas duas últimas, Stein as exemplifica através de uma ciência particular: a história. Assim, quando a história busca compreender o individual-concreto tal como se deu ao longo do tempo, estamos no âmbito de uma “ciência empírica do espírito”. Quando procura descobrir leis, estruturas e processos universais do acontecer histórico, então se insere no domínio de uma “ciência universal do espírito”.

Com base nessas ciências, podemos embasar uma “antropologia geral concebida como ciência do espírito”. Contudo, essa antropologia, mesmo na sua forma universal, não se identifica com a antropologia filosófica. Isso não significa que devam ser desprezadas; pelo contrário, elas contribuem à sua própria maneira para a compreensão do ser humano. Porém,

¹⁸ Segundo Stein, esta hierarquia de objetivos pedagógicos precisa estar fundada na noção de valor. Disto decorre a dependência da pedagogia com relação a uma ética filosófica e a uma ontologia (“teoria geral do ser”), visto que toda ética se insere dentro de um determinado contexto ontológico: “Questões sobre valor e dever são geralmente atribuídas à ética, e a ética é uma disciplina filosófica. O que um objeto vale, vale em razão do que ele é. A hierarquia de valores é uma hierarquia de seres. Portanto, a teoria do valor, das quais extraímos normas para a conduta prática, é parte de teoria geral do ser ou ontologia, na qual devemos ver a doutrina filosófica fundamental, a ‘filosofia primeira’.” (STEIN, 2003b, p. 587, tradução nossa)

¹⁹ O termo espírito (*Geist*) pode ser compreendido neste contexto como aquele elemento que é especificamente humano (em relação aos seres ontologicamente inferiores) e também possibilitador de cultura, isto é, de toda obra que é fruto da ação humana, e que portanto não existia previamente na natureza. Com efeito, os animais vivem em um “circuito fechado” em que a liberdade de criação é muito limitada ou mesmo nula. Por essa razão, estão restritos às determinações prévias de sua natureza. Note que o termo mais literal “do espírito” (*Geistes*) na expressão *Geisteswissenschaften* é traduzido também no português pelo adjetivo feminino “humana”. Desse modo, encontramos tanto a expressão “ciências humanas” quanto “ciências do espírito”. Essa dupla possibilidade de tradução é esclarecedora, uma vez que realça uma possível equivalência entre o conceito de espírito e o conceito de “humano”, isto é, de essência humana (aquilo que torna o homem o que ele é).

cabe à antropologia filosófica abordar o ser humano desde uma perspectiva ontológica, que é mais universal e abrangente. Essa será a antropologia adotada por Stein em EPH:

Desta maneira, a antropologia que solicitamos como fundamento da pedagogia deverá ser uma antropologia filosófica que estude, em uma relação viva com o conjunto da problemática filosófica, a estrutura do homem e sua inserção nas distintas modalidades e territórios do ser aos quais pertence. (STEIN, 2003b, p. 587, tradução nossa)

É próprio da filosofia a tarefa de investigar o sentido, o objetivo e a justificação dos diversos procedimentos científicos, de modo a realizar uma crítica das ciências positivas e fundamentá-las. Desse modo, a antropologia filosófica não pode ser uma ciência entre outras.

Além disso, a meta central da antropologia filosófica é intuir a essência humana (intuição eidética) e expressar o seu *logos*:

A condição humana concreta que nos vem ao encontro na vida real e que nos apresentam os mestres da arte da interpretação tem um 'logos', uma lei de sua estrutura e de seu ser que todos podem captar e que se pode pôr de relevo em cada material concreto. (STEIN, 2003b, p. 585, tradução nossa)

Contudo, restaria determinar de modo mais preciso a relação entre a antropologia filosófica e: a) antropologia das ciências naturais; b) a antropologia das ciências do espírito nas suas formas empírica e universal. Contudo, em EPH, Stein não se propõe a se aprofundar nessas distinções²⁰. O que Stein indica-nos é que a antropologia filosófica não se identifica com nenhuma ciência positiva, seja natural, seja do espírito. Neste mesmo sentido afirma Stein em seu curso sobre a formação da mulher, ministrado no mesmo ano que EPH:

[...] toda ciência positiva [...] só pode dizer que uma coisa, em certas e tais circunstâncias, configura-se assim ou de outro modo e eventualmente tem que comportar-se desta ou de outra forma. Porém, essas ciências não alcançam a forma íntima das coisas, a estrutura do ser do cosmos em geral, sobre a qual se baseia o fato

²⁰ “Isto nos leva às perguntas do que é uma ciência do espírito, qual relação guarda com a filosofia, e de como se relacionam por sua vez com uma antropologia tal como a que estamos buscando. Porém, por enquanto não necessitamos abordar todo esse conjunto de tão difíceis questões.” (STEIN, 2003b, p. 582)

de que o curso do mundo corre tal e como asseguram as ciências positivas. (STEIN, 2003e, p. 490, tradução nossa)

1.2.5 A relação entre a metafísica, ontologia, antropologia e pedagogia

Em “A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino: ensaio de um cotejo” (1929), Stein explica que diversamente de São Tomás de Aquino, Husserl julga importante distinguir os termos ontologia e metafísica. Por isso, é importante destacar que Stein define ontologia como uma “[...] disciplina fundamental, isto é, uma doutrina das formas fundamentais do ser e do ente.” (STEIN, 2003e, p. 496, tradução nossa)

Segundo Stein, a ontologia formal e material de Husserl são ciências eidéticas que não incluem constatações empíricas, ao passo que a metafísica no sentido tradicional significa ciência deste mundo, e exige, por isso, acionar tanto a eidética quanto a empiria. São Tomás de Aquino não se preocupa em distinguir essência de fato, isto é, eidética de empiria. A compreensão do ser de Tomás vai no sentido de efetividade (*Wirklichkeit*) – o ser é ato – e não do sentido mais amplo de realidade (*Realität*) que inclui outros mundos possíveis. Bello e Garcia (2019) colocam essa questão nos seguintes termos:

[...] os fenomenólogos distinguem a ontologia como âmbito da essência e a metafísica como o âmbito da existência e, enquanto Tomás usa o termo ontologia no segundo sentido em referência à existência, Husserl se refere às possibilidades formais e materiais, não em modo específico para as realidades existenciais.” (BELLO e GARCIA, 2019, p. 132)

Sem ignorar, portanto, a carga semântica prévia do termo, Stein opta por utilizar, em EPH, o termo “metafísica” no sentido amplo de uma “imagem global de mundo” (*Gesamtbild der Welt*)²¹. Tal noção parece, em nossa opinião, encontrar correspondência no conceito de

²¹ Cf. (STEIN, 2003b, p.562, tradução nossa)

“*Weltanschauung*”²², que em outro lugar – na obra “*A fenomenologia e seu significado de visão de mundo*” (1930/1931) – Stein define em dois sentidos, um mais próprio e outro mais amplo:

Pode-se compreendê-la como uma imagem de mundo completa: uma visão geral sobre tudo o que há, os ordenamentos e as conexões nas quais tudo se insere, sobretudo o posicionamento do ser humano no mundo, sua proveniência e o seu destino. [...] Por outro lado, porém, temos de considerar um segundo sentido de visão de mundo. Nem todos possuem uma imagem de mundo completa, mas todos têm certa maneira de ver o mundo. (STEIN, 2021, p. 143)

Em um sentido mais amplo, Stein apresenta a noção de “*Weltanschauung*” como uma “certa maneira de ver o mundo”. Segundo ela, esta caracterização nos indica que, ainda que todos possuam uma determinada visão de mundo, isto não implica numa visão de mundo *completa*.

A completude de uma determinada “visão de mundo” deve ser considerada em dois sentidos: em si mesma e em relação ao homem. Desse modo, tanto é possível que adotemos uma “visão de mundo” incompleta em si mesma – o que acaba tornando o termo “visão de mundo” impróprio – como também que venhamos a aderir a uma “visão de mundo” *completa em si mesma* e não obstante não a assimilamos *de maneira completa*:

Em cada ser humano espiritualmente vivo encontra-se o desejo de tal visão de mundo, mas nem todos conseguem obtê-la. Aliás nem todos se esforçam seriamente para

²² O fato deste termo *Weltanschauung*, isto é, visão de mundo, ser empregado em um sentido pejorativo em alguns trechos da obra de Husserl não impediu Stein de empregá-lo em um sentido “positivo”, isto é, enquanto sinônimo de “metafísica”. Em Husserl, o termo adquiriu um sentido negativo porque o filósofo contrapôs “visão de mundo” à sua ideia de filosofia enquanto ciência rigorosa, isto é, filosofia enquanto um saber universal de caráter teórico e analítico (*theoretisch-analysierendes Weltwissen*). Husserl tinha em mente, por exemplo, uma “filosofia do sistema” tal como a de Hegel e que era, segundo ele, uma filosofia ambígua e que teria reprimido o progresso da filosofia científica. No seu livro “Introdução à Filosofia”, Martin Heidegger explica que o termo “*Weltanschauung*” é de cunhagem especificamente alemã do final do século XVIII. Teria surgido na “*Crítica da faculdade de julgar*” de Kant no sentido de “[...] intuição e contemplação do mundo dado sensorialmente, do *mundus sensibilis*, ou seja, como a apreensão pura e simples da natureza no sentido mais amplo possível.” (HEIDEGGER, 2009, p. 246) No entanto, a palavra logo perderá este sentido, passando a assumir um leque diverso de significados em Schelling, Hegel, Görres, Ranke, Bismarck, dentre outros. Para Heidegger especificamente, “visão de mundo” possui um significado de tomada de posição, isto é, de convicção pessoal que acabamos por assumir, e que pode ser compartilhada com e/ou reproduzida de outras pessoas. Não se trata, porém, segundo ele, de uma convicção que pura e simplesmente temos, mas de um comportamento ou atitude que nos dá suporte e nos determina fundamentalmente e que nos coloca numa relação com o todo do ente (mundo).

tanto. [...] Mas, para que chegue a possuí-la, essa herança tem de ser adquirida, quer dizer, apropriada pessoalmente. (STEIN, 2021, p. 143)

Para Stein, a completude que é requerida de uma “visão de mundo” não pode ser alcançada pela ciência. Não existe nenhuma “visão de mundo científica”, sendo esta expressão uma contradição:

Se uma visão de mundo quiser reivindicar justificadamente o caráter de cientificidade, deverá ser ela mesma ciência ou ser extraída de uma ciência ou de todas as ciências reunidas. Mas não há uma ciência ao lado das outras a qual caiba investigar a totalidade do mundo. Antes, para a ciência como tal é essencial desmembrar-se em ciências particulares, a fim de pesquisar regiões de objetos particulares, tanto mais se especializando quanto mais se pretender científica. Nenhuma ciência poderá, pois, dar uma imagem completa do mundo; por conseguinte, a visão de mundo científica não pode ser uma ciência e nem pode tomar de uma ciência a sua imagem do mundo. (STEIN, 2021, p. 144)

Se nenhuma ciência é capaz de fornecer uma visão de mundo, a qual disciplina caberá tal prerrogativa? Para Stein a filosofia de Husserl²³ e o catolicismo²⁴ fornecem visões de mundo completas.

Na visão de Stein, tal como a encontramos em EPH, toda pedagogia e toda antropologia são partes orgânicas de uma determinada metafísica, isto é, de uma determinada visão de mundo, a qual por sua vez faz parte da ontologia (“doutrina geral do ser”). Se a metafísica em questão é a mesma para uma pedagogia “x” e para uma antropologia “y”, então essas duas se encontram vinculadas entre si, pois o labor formativo da pedagogia vale-se sempre de uma determinada antropologia, e toda antropologia implica inevitavelmente em uma série de consequências pedagógicas.

Porém, é perfeitamente possível que um pedagogo não disponha de uma metafísica elaborada sistematicamente e nem de uma ideia de homem ampla e bem desenvolvida. Por isso, há pelo menos três possíveis incongruências entre a práxis pedagógica e a metafísica: a) as

²³ “[...] temos de dizer que Husserl, mediante seu método e mesmo sem ter isso em mente, chegou sem dúvida a uma imagem de mundo completa. Ele afirma um ser absoluto ao qual remete tudo o mais e em referência ao qual se deve entender tudo o mais: uma multiplicidade de mônadas, quer dizer, de sujeitos, cada qual estruturando para si em seus atos o ‘seu’ mundo, mas também todos, em entendimento mútuo e no intercâmbio de suas experiências, estruturando um mundo intersubjetivo.” (STEIN, 2021, p. 159).

²⁴ Com relação à “*Gesamtbild der Welt*”, Stein afirma que “Uma pessoa católica a tem de maneira relativamente fácil, pois seu ensinamento de fé fornece-lhe uma imagem de mundo completa.” (STEIN, 2021, p. 143)

teorias pedagógicas se encontram inseridas em contextos metafísicos dos quais os representantes destas teorias e talvez seus autores não têm uma clara percepção; b) alguém tem uma metafísica e ao mesmo tempo constrói uma teoria pedagógica que corresponda a uma metafísica completamente diferente; c) alguém procede em sua práxis educativa de modo pouco congruente com sua teoria pedagógica e sua metafísica.

Ainda que se verifique alguma destas incongruências, há sempre alguma concepção de mundo e do homem que subjaz à atuação do educador, e é a partir desta atuação que se poderá deduzir a que metafísica corresponde. É importante notar que a falta de lógica e de consequência tem um lado positivo, pois segundo Stein: “[...] constitui uma certa proteção contra as repercussões radicais de teorias errôneas.” (STEIN, 2003b, p. 562, tradução nossa) Porém, é importante destacar que as ideias e as teorias que adotamos, consciente ou inconscientemente não são neutras, mas surtem efeitos na prática:

Quem as defende procurará atuar em consonância com as suas ideias e é influenciado involuntariamente por elas, inclusive quando sua atuação prática se veja determinada por concepções opostas mas profundas, ou daquelas que não estejam claramente conscientes. (STEIN, 2003b, p. 562, tradução nossa)

CAPÍTULO 2 – A PESSOA COMO CORPO, ALMA E ESPÍRITO

2.1 O método fenomenológico

A investigação antropológica exige a escolha de um caminho. Como vimos, Edith Stein optará por um caminho filosófico. É verdade que existem outros caminhos. Há, por exemplo a possibilidade de aderir a um sistema pré-determinado (como o tomista, por exemplo) ou adotar o caminho da história da filosofia²⁵. Nenhum dos dois, porém, corresponde à escolha de Stein, que optará pelo método fenomenológico. O fundador da fenomenologia, Edmund Husserl (1859 - 1932), apresenta este método com a grande ambição de reabilitar um conhecimento objetivo e rigoroso da realidade, evitando todo reducionismo tais como o naturalismo e o psicologismo. Para resumir o conteúdo deste método, Stein destaca dois parâmetros centrais: 1) fixar a atenção nas “coisas mesmas”; 2) dirigir a atenção para o “essencial”.

“*Zu den Sachen selbst!*”: eis o mote da fenomenologia de Husserl e mestre de Edith Stein. Esta expressão significa “De volta às coisas mesmas!”. No segundo capítulo da *EPH* Stein explica seu significado:

Acabo de mencionar o princípio mais elementar do método fenomenológico: fixar nossa atenção nas coisas mesmas. Não interrogar a teorias sobre as coisas, deixar fora o quanto seja possível o que se tenha ouvido ou lido e as composições de lugar que se tenha já feito, para melhor acercar-se às coisas com um olhar livre de juízos prévios e beber da intuição imediata. (STEIN, 2003b, p. 590, tradução nossa)

A intuição imediata à qual Stein se refere carrega o sentido de ver, do latim *intueri*, e está relacionada à etimologia da palavra “fenômeno”. Segundo Heidegger (2005), esta palavra, que possui origem grega –*phainómenon* – deriva do verbo *phaínestai*, que significa mostrar-se. *Phainómenon* significa, portanto, o que se mostra, o que se revela. *Phaínestai* é a forma média de *phaíno*, que significa trazer para a luz do dia, pôr no claro. *Phaíno* vem da raiz *pha-*, de onde procede também *phôs*, isto é, luz ou claridade. O significado de fenômeno se estabelece como

²⁵ Nas palavras de Stein, “Nosso caminho será primeiro o filosófico. Também aqui se abrem outras possibilidades. Poderíamos proceder desde o ponto de vista da história da filosofia, para indagar quais respostas tem recebido ao longo dos séculos as perguntas da antropologia nos grandes sistemas filosóficos. Não é este caminho que tomarei, já que seria necessário um grande trabalho crítico para extrair dos diferentes sistemas o que podemos deles aceitar. E desta maneira nossa investigação se afastaria do que aqui importa: a ideia do homem em sua relevância pedagógica. Para isso é preferível seguir um caminho mais simples.” (STEIN, 2003b, p. 589)

o que se mostra em si mesmo. Os fenômenos, *tà phainómena*, constituem, assim, a totalidade daquilo que está à luz ou pode ser trazido à luz, e é o que os gregos por vezes identificavam com *tà ónta* (os entes), e, portanto, com a totalidade daquilo que é.

Desse modo, o esforço fenomenológico pode ser compreendido como o esforço de ver aquilo que se mostra, que se revela. Aplicar a fenomenologia à investigação do ser humano significa em primeiro lugar adotar como ponto de partida aquilo que experimentamos em nós mesmos e nos nossos encontros com outros homens. É também por isso que este método difere do método empregado pelas ciências particulares, como a física e a química. Estas ciências visam explicar os fatos, isto é, reduzi-los a leis universais. Em outras palavras, trata-se de uma redução da multiplicidade dos fatos empíricos a conceitos fundamentais, operando uma abstração sobre o material empírico ao qual cada uma destas ciências acessa. As ciências são recortes da realidade, os quais não correspondem àquilo que se mostra a si mesmo (fenômeno) na experiência pré-científica do homem comum. O método fenomenológico possui outra abordagem:

Nós, pelo contrário, nos ocupamos dos fenômenos em toda a sua concreção. Partimos deles em nossas descrições, e quando a análise nos obriga a abstrair, acabamos nos voltando uma vez ou outra aos fenômenos, pois o que nos interessa é conhecer sua estrutura e compreendê-los nela. (STEIN, 2003b, p. 624, tradução nossa)

Segundo a fenomenologia, este caminho nos permite alcançar a “intuição das essências”²⁶, que é o segundo princípio citado por Stein como parte do método fenomenológico. Na intuição captamos o que é universal, isto é, o fator que no fenômeno não pode faltar – sua essência:

[...] o segundo princípio diz assim: dirigir o olhar para o essencial. A intuição não é somente a percepção sensível de uma coisa determinada e particular, tal como é aqui e agora. Existe uma intuição do que a coisa é por essência, e isso pode ter por sua vez

²⁶ “A fenomenologia caracterizou esta função cognitiva própria como intuição ou “intuição eidética”. Eu entendo por intuição a operação cognitiva que coloca em relevo a estrutura geral dos objetos e que torna possível dizer, por exemplo, o que é uma coisa material, uma planta, um animal, um ser humano, ou qual seja o sentido desses nomes. O que se chama aqui de intuição se vincula muito estreitamente com aquilo que a tradição filosófica designa como abstração.” (STEIN, 2003e, p. 491, tradução nossa)

um duplo significado: o que a coisa é por seu ser próprio e o que é por sua essência universal. (STEIN, 2003b, p. 591, tradução nossa)

É importante ainda destacar que para Stein o método fenomenológico não é um método entre outros, reservado apenas a Husserl e a seus seguidores, mas sim um método que foi “[...] empregado pelos grandes filósofos de todas as épocas, se bem que não de modo exclusivo nem com uma clara reflexão sobre o próprio modo de proceder.” (STEIN, 2003b, p. 590, tradução nossa) Para Stein, portanto, grandes filósofos já empregavam este método, muito antes do surgimento da fenomenologia enquanto um movimento histórico dentro da filosofia.

2.2 O homem como microcosmos

Antes de iniciar sua investigação detalhada do fenômeno antropológico, Stein apresenta-nos um esboço preliminar do ser humano. Em conformidade com o método fenomenológico, este esboço parte daquilo que nos é mais evidente: a experiência do homem que temos diante de nossos olhos, pois “Já na mais simples análise da experiência cotidiana nos é revelado algo da estrutura do cosmos e da peculiar posição que ocupa o homem no mesmo.” (STEIN, 2003b, p. 592, tradução nossa)

A partir desta experiência, notamos primeiramente que todo ser humano é uma "coisa material" que se encontra no mundo entre outras coisas materiais: “De fato, por sua constituição corporal o homem é uma coisa material como qualquer outra, está submetido às mesmas leis e está inscrito no marco da natureza material.” (STEIN, 2003b, p. 591, tradução nossa)

Contudo, é evidente que quando dizemos “corpo humano” não estamos nos referindo a um corpo qualquer. Diferente das coisas inanimadas, o corpo humano se move, e mais: o princípio deste movimento é intrínseco. Numa pedra, por exemplo, o movimento é extrínseco, pois ela só se move ao ser movida – não move a si mesma. O ser humano, por outro lado, é capaz de mover a si mesmo. É próprio dos seres vivos este princípio intrínseco de movimento.

Além disso, homens e animais (embora não da mesma maneira) são seres sencientes, isto é, capazes de “sentir”:

Quando colocamos uma flor em um livro para prensá-la, pode despertar-se em nós um certo pesar, pois acabamos por destruir antes do tempo uma beleza viva. Porém se alguém quisesse fazer algo parecido com um membro humano, ou animal, interviríamos indignados para evitá-lo. Nestes casos é como se víssemos a dor do

maltratado e o sentíssemos formalmente nós mesmos. (STEIN, 2003b, p. 592, tradução nossa)

A experiência da dor nos animais nos indica que a capacidade de sentir não é uma realidade captável unicamente desde o “exterior” do animal ou do homem, mas que ocorre em uma “interioridade” a qual não encontraremos numa pedra ou num vegetal, uma vez que pedras não têm vida e plantas não são sencientes.

Esta interioridade dos animais e dos homens é o que possibilita um contato íntimo com eles: “[...] ali onde captamos um ser deste tipo tem lugar ao mesmo tempo um contato íntimo com ele: nunca o captamos meramente desde fora, mas olhamos dentro dele, e em certo sentido, nos entendemos com ele.” (STEIN, 2003b, p. 592, tradução nossa)

É evidente que o contato que podemos ter com um ser humano é diverso do contato com um animal. Afinal, a interioridade de um animal não inclui o elemento que mais à frente Stein irá investigar: o elemento da espiritualidade, tanto no seu sentido de intelecto (o espírito enquanto conhece) quanto de vontade (o espírito enquanto quer). Sendo assim, o contato com o ser humano envolve um intercâmbio “espiritual” (de pensamentos, por exemplo).

Um simples olhar como este já nos permite vislumbrar os diferentes “reinos do ser”: o material, o vegetal, o animal e o espiritual. Essa divisão provém da cosmologia adotada por São Tomás de Aquino via Aristóteles. Nela, o mundo é visto como uma hierarquia de seres regidas por uma “lei da continuidade”:

Estes níveis estão por princípio claramente delimitados uns dos outros, de maneira que com cada um deles comparece algo novo. Porém não se encontram simplesmente uns juntos aos outros sem nenhuma relação entre si. Por um lado, em cada nível se conserva o próprio do que lhe é imediatamente inferior. A única exceção são os espíritos puros, que por causa da sua liberdade com respeito à matéria não contém a materialidade própria das criaturas terrenas. Por outro lado, todos os níveis estão recorridos pela lei da continuidade. Cada campo encerra em si mesmo uma série gradual de formas mais ou menos altas, e dentro de cada ser existem por sua vez níveis mais altos ou mais baixos. Ademais, cada ser e cada campo alcançam com o mais alto que há neles a fronteira do nível imediatamente superior. (STEIN, 2003b, p. 603, tradução nossa)

Seguindo essa hierarquia, Stein abordará em EPH cada um destes reinos, desdobrando a tese tomista de que o ser humano é uma recapitulação ou síntese do cosmos (microcosmos): “[...] ser homem quer dizer ser simultaneamente coisa, planta, animal e espírito, mas tudo isso

de modo unitário.” (STEIN, 2003b, p. 603, tradução nossa) Tal tese culmina na defesa de que a peculiaridade do homem com relação aos reinos inferiores ao espírito é sua característica de ser uma “pessoa espiritual”.

Stein sinalizará ainda em seu esboço preliminar outros aspectos do fenômeno antropológico que serão aprofundados em EPH: a sua experiência de si mesmo enquanto eu corporal-anímico-espiritual (abertura para dentro) e sua experiência do mundo externo (abertura para fora), bem como a sua individualidade, vida em comunidade e relação com Deus.

2.3 O corpo como coisa material

Quais são as especificidades do corpo humano que o distinguem de um corpo qualquer? Comparemos a “matéria bruta” ao corpo humano. A primeira consiste em pedaços de uma “massa” que podemos dividir ou unir a outros materiais, e onde tamanho e forma são indefinidos. Uma massa de argila pode ser dividida, esculpida e pintada, por exemplo. Já o corpo humano possui uma composição determinada e fechada em si mesma. Não é “pedaço”, isto é, não pode ser dividido nem unido com outros corpos – possui “individualidade”. Esta individualidade significa aqui a peculiaridade do corpo humano de ser uma figura determinada, fechada em si mesma, indivisível e unificada – o que não significa que não seja composto por partes. De fato, o corpo humano é um todo ordenado e composto por partes, mas cada uma destas partes – um órgão, por exemplo – ocupa um lugar próprio no organismo e realiza uma função específica.

Ao olhar para a peculiaridade da figura humana, Stein elenca ainda outras características: a) sua “[...] estruturação em membros, variada, simétrica e em conformidade com estritas leis” (STEIN, 2003b, p. 596, tradução nossa); b) a posição vertical; c) a desnudez e “[...] a relativa visibilidade da estrutura interna do corpo através da figura superficial” (STEIN, 2003b, p. 597, tradução nossa) d) a duplicidade de uma figura normal do ser humano – os sexos masculino e feminino; e) a mudança de figura conforme a lei de desenvolvimento: figura do bebê, criança, adolescente, adulto, idoso; f) altura e cor.

O objetivo de Stein ao elencar tais características é “[...] sublinhar alguns dos traços mais característicos do modo visível de manifestar-se do corpo humano” (STEIN, 2003b, p. 599, tradução nossa). Não se trata aqui de esgotar as observações que poderíamos obter a partir dos dados sensoriais. Pelo contrário, trata-se de sinalizar para a insuficiência dos dados meramente materiais. Ainda que por meio deles possamos entrever algo específico do ser

humano, é necessário avançar para além deles a fim de captarmos a peculiaridade do ser humano.

2.4 A alma vegetal

2.4.1 O homem como organismo vivo

A começar pelos vegetais, todos seres vivos são configurados desde dentro. Essa configuração se desdobra como um processo progressivo e lento de formação. Segundo Aristóteles, a alma (neste contexto a vegetativa ou vital) é o agente de tal processo. Trata-se de uma "forma interna" ou enteléquia.

O termo enteléquia pode ser desmembrado etimologicamente da seguinte forma - *en*: dentro; *télos*: finalidade; *echein*: possuir. Indica, portanto, que todo ser vivo possui um princípio interior que o configura na direção de um *télos*, isto é, de uma determinada finalidade.

Tal finalidade é a de atingir uma "(...) estrutura plenamente configurada e com todos os seus membros, que atua desde dentro para conservar-se nesta plenitude de forma." (STEIN, 2003b, p. 601, tradução nossa) Trata-se não só de um princípio que configura um ser vivo de modo a torná-lo uma espécie determinada e depois se retira, mas um princípio que Stein denomina "força viva" (*lebendige Kraft*). Esta permanece mesmo após a configuração, sendo responsável pela manutenção do organismo e também pela possibilidade de sua reprodução:

Atua concretamente de maneira que cada membro cumpre uma missão específica no contexto do todo, isto é, é um órgão, e por isso o todo é um organismo, e além disso aponta para mais além de si mesmo e produz outras estruturas da mesma espécie. (STEIN, 2003b, p. 601, tradução nossa)

Podemos afirmar, portanto, que a alma vegetativa ou vital, que também denominamos "forma interna" ou "enteléquia" corresponde a uma espécie, isto é, algo qualitativamente determinado que qualifica o todo, ao mesmo tempo que uma "força viva", isto é, aquilo que realiza a configuração em uma matéria.²⁷

²⁷ Segundo a metafísica de Aristóteles, tudo o que existe é matéria informada. A matéria sem forma é impossível, pois a forma é o que comunica à matéria existência. Por isso, o organismo é formado progressivamente através da atuação da "força viva" sobre materiais já previamente informados, e que vão adquirindo vida através da mesma.

Todo este processo vital que descrevemos é atividade e movimento. Com efeito, o organismo está sempre em movimento. Seja este movimento estritamente interno ou de dentro para fora, ele segue leis próprias que dependem originalmente da “forma interna” do ser humano. Na medida em que a formação vai se completando, o corpo vai adquirindo um maior domínio sobre si mesmo.

Apesar de não se restringir ao processo inicial de formação humana, mas permanecer nos processos de manutenção do organismo, a “força viva” é finita, de modo que ao alcançar o ponto máximo de seu desenvolvimento, o organismo não continua realizando a plena informação e inicia-se a decadência, isto é, a diminuição gradual da força informadora, até a cessação total da vida. (STEIN, 2003b, p. 602, tradução nossa)

2.4.2 A natureza essencial da planta

Vislumbramos até aqui a diferença entre o meramente material e o orgânico. Devemos nos concentrar agora em captar a “natureza essencial da planta”. Somente então poderemos identificar o que o homem conserva da planta, isto é, em que sentido ele possui também uma “alma vegetativa”.

Stein alerta que não devemos atribuir à planta a posse de uma alma no mesmo sentido que o homem. Por meio do termo “alma vegetativa” indicamos apenas “um princípio vital interno”. Segundo a filósofa, o que há de mais característico da natureza própria da planta é a capacidade de configurar vitalmente a si mesma desde dentro. Portanto, a sua natureza consiste sobretudo na *organização da matéria* e na manifestação em uma figura visível daquilo que ela é:

Converter-se no ser que encerra germinalmente dentro de si: tal é na minha opinião o sentido fundamental do processo vital da planta. Ela tem que organizar dessa maneira a matéria de que dispõe. Deve apropriar-se das substâncias estruturais que lhe faltam para alcançar a figura a que tende e expulsar as que não servem a este fim. (STEIN, 2003b, p. 604, tradução nossa)

Uma outra característica essencial da planta segundo Stein é a *falta de consciência*. Diferente dos animais e dos seres humanos, as plantas não possuem uma “abertura para dentro”, isto é, interioridade. É neste sentido que Stein afirma que a planta está “desprendida de si mesma” e inteiramente aberta para fora. Ela não existe para si mesma nem vive em si mesma.

Não quer nada para si e nada deseja acumular. É por isso que nos transmite um aspecto de pureza, inocência e tranquilidade. Estando fixa em um determinado lugar, todo o seu ser se dirige da terra para o céu, isto é, para a luz. Por isso, a flor é o exemplo mais perfeito do desenvolvimento vegetal:

O desenvolvimento mais puro do ser vegetal é o que mostram as plantas que se alçam livremente para cima e se abrem à luz na figura mais perfeita, no melhor ‘produto’ da vida vegetal: a flor. Este alçar-se vertical é o mais esplêndido triunfo da força configuradora sobre a matéria. (STEIN, 2003b, p. 605, tradução nossa)

2.4.3 O vegetal do homem

A primeira característica que o homem possui em comum com a planta é sua configuração segundo uma lei interna de formação. Há um processo orgânico – o mais maravilhoso de todos, segundo Stein – que partindo da mais simples célula até o mais complicado organismo envolve: a) a progressiva diferenciação; b) a configuração do todo com perfeita concatenação das partes; c) a ordenação teleológica.

Entretanto, se o processo de desenvolvimento da planta termina no nível orgânico, o desenvolvimento do ser humano continua no nível anímico-espiritual. Assim, o desenvolvimento humano não se esgota em produzir um “puro” e bem acabado organismo ou um mero exemplar de uma espécie. Além disso, por estar o homem aberto “para dentro” e “para fora”, seu processo de desenvolvimento é mais complexo, dependendo de uma série de elementos que não são meramente materiais.

Outra característica em comum com as plantas que Stein julga que vale a pena citar é a sua posição vertical. Se no vegetal a autorrevelação e o triunfo sobre a matéria está de modo exemplar na flor, no ser humano está no rosto: “[...] no rosto do homem se pode ver, assim como na flor, a mais perfeita revelação de si mesmo.” (STEIN, 2003b, p. 606, tradução nossa)

2.5 A alma animal

2.5.1 A liberdade e a sensação nos animais

Para Stein, podemos definir fenomenicamente o animal²⁸ como: “[...] ser dotado da possibilidade de se mover livremente no espaço e da capacidade de sentir.” (STEIN, 2003b, p. 609, tradução nossa) Com efeito, liberdade e sensação são elementos distintivos do animal.

Neste contexto, liberdade não significa livre-arbítrio ou voluntariedade – que como veremos, são especificamente humanas – mas significa que o animal não está preso a nenhum lugar determinado, como é o caso dos vegetais. Significa também que seu movimento não é simplesmente imposto de modo mecânico e externo. Embora o movimento do animal dependa em grande medida das influências externas (estímulos), ele é afetado interiormente de uma maneira invisível e reacionado (resposta) desde dentro a partir de tais excitações.

Segundo Stein, a *sensação* consiste precisamente neste íntimo ser-afetado através do qual o animal nota o que se passa com ele e que dá origem ao movimento reativo. O corpo do animal é um corpo *senciente*, não apenas porque ele sente *em, dentro e com* seu corpo os estímulos exteriores, mas também porque ele sente continuamente *a si mesmo*. O animal possui, portanto, esta dupla abertura. “A sensibilidade para estímulos exteriores é uma abertura da natureza animal para fora; a sensibilidade para si mesmo, uma abertura para dentro.” (STEIN, 2003b, p. 610, tradução nossa)

Embora a *senciência* seja um dos elementos que distinguem o animal do mero organismo, sua “alma sensitiva” não se reduz à *senciência*. Se os instintos e os movimentos reativos dos animais se originam interiormente e são notados desde o interior, então a “alma sensitiva” pressupõe algo além da *senciência*: pressupõe uma interioridade. Trata-se de uma interioridade não-espacial que denominamos mais propriamente como “alma”.

Sendo assim, alcançamos neste contexto um sentido impróprio e um sentido próprio de alma. Ao falarmos de “alma vegetal” empregamos o termo “alma” impropriamente.²⁹ Um sentido mais próprio é verificado nos animais. A alma nos animais, além de ser forma do corpo (*forma corporis*) e princípio de movimento e vida – como nos vegetais – é um centro interior não-espacial que funciona como um ponto de intercâmbio entre os estímulos que entram e as

²⁸ Esta definição aplica-se de modo geral, pois há animais que não manifestam exteriormente nenhuma capacidade de sentir e que tampouco possuem um centro interno de movimento. Se prescindirmos, porém, destas exceções poderemos dizer que o livre movimento é característico de todo animal.

²⁹ Seguindo a caracterização aristotélico-tomista, Stein atribui aos vegetais a posse de uma alma vegetativa, e aos animais uma alma sensitiva. No entanto, com respeito ao uso do termo “alma” para os vegetais, Stein faz uma ressalva: “Diferente de certas concepções poético-sentimentais da natureza, quando falamos de ‘alma vegetativa’ – uma expressão que de Aristóteles passou para a terminologia escolástica – não pretendemos atribuir à planta a posse de uma alma no sentido em que geralmente assinalamos ao homem. Com esse termo designamos unicamente um princípio vital interno.” (STEIN, 2003b, p. 604, tradução nossa)

reações que saem. Desse modo, é o “lugar” da inquietude – o mover-se constantemente para aqui e para ali a partir dos estímulos – que caracteriza a vida do animal.

2.5.2 A individualidade do animal e do homem

Ao falarmos da alma isoladamente não devemos nos esquecer de que os seres vivos – plantas, animais e seres humanos – compõem uma *unidade* de corpo e de alma³⁰. Não uma unidade de duas substâncias separadas, mas segundo Stein a unidade de uma “[...] matéria informada vitalmente, cuja forma se manifesta na matéria e simultaneamente se expressa interiormente na atualidade da vida anímica”. (STEIN, 2003b, p. 612, tradução nossa)

Em razão de tal unidade, podemos afirmar que a alma “fala” ou se expressa através do corpo. O corpo é um meio de expressão da vida interior da alma, e por isso os diversos estados interiores dos animais, bem como o seu “modo de ser” mais permanente (caráter) podem ser conhecidos exteriormente, através dos nossos sentidos:

Com efeito, os fenômenos expressivos animais nos revelam alegria e tristeza, fúria e medo, isto é, toda uma escala de emoções ou movimentos anímicos, uma real vida da alma, que nos interpela e com a qual entramos em íntimo contato. (STEIN, 2003b, p. 611, tradução nossa)

No entanto, embora possamos encontrar no animal um modo de ser, um “caráter”, bem como uma “vida interior”, isso não significa que o animal possua uma individualidade no mesmo sentido que o ser humano. Segundo Stein, a estrutura corporal e o caráter anímico do animal correspondem ao modo de ser próprio da espécie e não do indivíduo. Sendo assim, o desenvolvimento do animal e do vegetal apontam para a realização da “[...] mais perfeita expressão da espécie e sua conservação mediante a reprodução.” (STEIN, 2003b, p. 612, tradução nossa) Isso não significa que não existam diferenças entre os diversos exemplares da espécie, mas apenas que essas diferenças são casuais e não essenciais, isto é, não possuem “[...] um fundamento permanente na natureza do animal.” (STEIN, 2003b, p. 612, tradução nossa)

³⁰ Na visão de Stein e Aquino, a alma animal é a forma do corpo, bem como seu princípio de movimento, vida e senciência: “A alma animal está estreitamente ligada ao corpo: dá forma e vida ao corpo, vive no corpo, nota o que passa ao corpo, e o nota no corpo e através do corpo, pois os órgãos do corpo são os da alma; move o corpo, e, por certo, do modo que o corpo necessita; seus instintos estão à serviço da conservação e do desenvolvimento do corpo, apетecendo o que este necessita e rechaçando o que lhe põe em perigo.” (STEIN, 2003b, p. 611, tradução nossa)

Para Stein, imaginar vários exemplares de uma determinada espécie totalmente iguais não é algo tão anômalo quanto imaginar uma cópia de um ser humano. Desse modo, uma relação com um animal onde este seja tratado como uma pessoa é algo irracional, e não se alinha à “natureza objetiva das coisas.” (STEIN, 2003b, p. 612, tradução nossa) As pessoas, por outro lado, são verdadeiramente únicas, e tal como veremos mais à frente, membros diferentes e específicos de um grande indivíduo: a “humanidade”.

2.5.3 O material fônico dos animais

Até aqui consideramos, em nossa análise fenomenológica do animal, os fenômenos visíveis. No entanto, todas as demais vias de acesso sensíveis são também importantes se queremos de fato estabelecer a distinção entre o animal e o ser humano, bem como compreender a vida anímica do animal e seu modo habitual de se manifestar (caráter). Por isso, Stein investigará também o “material fônico” dos animais em comparação com o ser humano: sons emocionais, sinais e melodias.

Os sons animais exprimem a “vida anímica”, ou melhor, o “estado anímico” de cada momento – através destes percebemos toda a escala das emoções do animal (fúria, medo, dor). Estes sons podem ser sinais e constituir o que é por vezes considerado uma “linguagem dos animais”. Oferecem-nos dados sobre a sociedade dos animais e sobre sua vida em comum.

Como tanto os homens quanto os animais manifestam involuntariamente seu modo de ser e seu estado anímico de cada momento, nós podemos acessar a sua vida anímica e eles também são afetados pelo nosso interior. Isso nos permite uma ponte de convivência com os animais. Nestes fenômenos, porém, ainda não entrevemos nada de especificamente humano: estamos ainda no campo do involuntário e do instintivo: “Em tudo isso não há nada que pareça implicar uma separação de si, uma intervenção de um si mesmo, a ereção de um eu pessoal-espiritual.” (STEIN, 2003b, p. 616, tradução nossa)

Para traçar a linha de separação entre o animal e o homem no que diz respeito à linguagem devemos destacar que a linguagem humana se distingue dos sons meramente emocionais dos animais em vários pontos: a) na continuidade do discurso; b) na informação do material fônico, que é modelado pela forma; c) figuras fixas, estruturadas e articuladas se convertem em portadoras de significados fixos; d) presença de leis do ritmo e da tonalidade correspondente a esses significados; e) o fluxo do discurso se converte em um contexto de sentido.

Há ainda outra diferença entre os sinais fônicos dos animais e os sinais fônicos dos seres humanos. Nos animais, os sinais são reações regidas por leis – podem até ter a aparência de algo intencionado ou voluntário ou até mesmo sugerir um “começo de razão”, mas esse não é realmente o caso. Tratam-se de sinais sempre não-convencionados, diferindo dos sinais humanos que são convencionados: “Diferente dos sinais humanos, os animais parecem estar atados por sua própria natureza a utilizar um determinado sistema de sinais.” (STEIN, 2003b, p. 617, tradução nossa) Os homens, por outro lado, possuem a liberdade de criar novos sinais, atribuindo a eles novos significados. Desse modo, concluirá Stein que, em um sentido estrito, os animais não possuem linguagem, pois faltam aos seus sinais fônicos a racionalidade e a liberdade.

2.5.4 A estrutura fundamental da alma animal

Além dos sentidos externos, os animais possuem uma “sensibilidade interna” que inclui as sensações pelas quais experimentam de certa maneira o próprio corpo. A sensibilidade interna está ligada às impressões externas e funciona como estímulo que produz reações. Tais reações são estados internos, integrados por diversos sentimentos (para Stein estes se subdividem em duas categorias polares: prazerosos e dolorosos) e que envolvem um ser atraído ou repellido em uma determinada direção. Tomás de Aquino denomina este movimento de *appetitus* (apetite).

Segundo Stein, o animal não pode escapar do esquema estímulo-resposta. Faltam-lhe capacidades espirituais (inteligência e vontade) próprias dos seres humanos, assim como liberdade, a única capaz de fazer frente às impressões exteriores e aos movimentos anímicos:

Dada a abertura que lhe é própria, devido a sua capacidade de sentir seu entorno, no qual vive e do qual depende, o animal tem que confrontar-se com este entorno e intentar afirmar sua posição nele por meio de seus apetites e de seus diversos mecanismos de defesa. Porém, dada sua condição inteiramente corporal-sensorial, não pode anular esse ser levado para aqui e para ali, e não pode fechar-se frente às impressões exteriores nem obstaculizar os movimentos anímicos que se produzem em seu interior. (STEIN, 2003b, p. 621, tradução nossa)

Chegamos aqui a uma linha divisória que separa a alma humana da animal. Na visão tomista, a alma do animal está inteiramente vinculada ao corpo. Portanto, não há qualquer

possibilidade de vida fora do corpo. Tomando como referência a divisão aristotélica de alma vegetativa, animal e humana, Stein destaca que,

[...] embora a alma humana também esteja, com suas partes inferiores – vegetativa e animal – vinculada ao corpo, a sua parte espiritual não se vincula ao corpo, senão indiretamente através das capacidades sensíveis, sobre cujas funções as capacidades espirituais levantam seu edifício próprio. (STEIN, 2003b, p. 620, tradução nossa)

As capacidades espirituais próprias do ser humano decorrem de potências que lhe são específicas. Os animais também possuem potências, isto é, “faculdades” ou “forças” que possibilitam e determinam sua vida anímica. Assim, todo dinamismo da vida anímica do animal está “enraizado” simultaneamente nas suas potências e na sua alma, de modo que as operações da alma possuem como princípio imediato as faculdades ou potências, e como princípio remoto e radical a própria alma³¹:

Esta vida anímica está caracterizada por um contínuo ir e vir de estímulos externos, estados interiores, impulsos instintivos, etc. Porém, por detrás deste ir e vir se encontra algo permanente, que torna possível esta vida anímica de cada momento, bem como torna possível que esta seja precisamente como é. Os distintos atos são manifestações de potências (faculdades ou forças). Têm sua raiz na alma, que é o princípio de todas as manifestações e atividades vitais do ser vivo. (STEIN, 2003b, p. 618, tradução nossa)

Convém sublinhar também que os animais possuem uma série de movimentos anímicos que não são ainda atos espirituais. Suas sensações vêm acompanhadas de “sentimentos sensíveis” (subdivididos nas categorias polares de agradável/prazeroso e desagradável/doloroso), de “sentimentos gerais” (estados globais que são simultaneamente anímicos e corporais, como por exemplo vivacidade/bem-estar e apagamento/mal-estar), de emoções (como tristeza/alegria, medo/cólera) e de uma “estimação sensitiva” da relevância ou valor das coisas experienciadas (neste sentido, podem ser atraídos ou repelidos pelas coisas). Estes movimentos anímicos constituem o que Stein denomina o “grosso substrato anímico” que é comum aos homens e animais.

³¹ Ainda que as potências estejam enraizadas na alma, segundo Tomás de Aquino a alma não se confunde com suas faculdades. Há entre elas uma distinção real: as faculdades emanam ou resultam (“*resultationem*”) naturalmente da essência da alma. Cf. ST. I, 77-79.

Por meio destes movimentos anímicos pontuais é que vamos conhecendo as características “permanentes” dos homens e dos animais. Tais características vão sendo plasmadas a partir de modificações que ocorrem nas potências através de atos pontuais reiterados:

[...] a vida anímica que se nos revela nos atos pontuais tem seu fundamento ontológico na potência, e as potências adquirem nos atos correspondentes uma forma de ser distinta. Por sua vez, esta “atualização” não deixa de repercutir sobre as potências. Estas não são algo fixo e imutável, mas ao atualizar-se experimentam em si mesmas uma certa transformação: um incremento na facilidade com que se atualizam em sua disponibilidade para serem atualizadas. (STEIN, 2003b, p. 646, tradução nossa)

Esse processo de modificação das potências em hábitos é comum aos homens e aos animais. Entretanto, se nos últimos esse fenômeno possibilita o “adestramento”, nos primeiros ele é o fundamento da educação ou formação (*Bildung*), e se encontra em estreita ligação com as virtudes propriamente humanas.

Desse modo, o ser humano se revela como um “todo vital unitário” que se encontra em um processo constante de “fazer-se”, de “transformar-se” no qual suas potências vão se desenvolvendo progressivamente. Contudo, diferentemente dos animais, a liberdade possui um papel decisivo no seu desenvolvimento.

2.6 O especificamente humano

Segundo Stein, o homem é responsável por aquilo que chega e aquilo que não chega a ser³² e isso porque é um ser essencialmente livre e espiritual (pessoa). Liberdade e espiritualidade, portanto, são elementos fundamentais que o distinguem de todos os outros seres da natureza.

2.6.1 Uma primeira interpretação de espiritualidade, liberdade e dever

Diferente dos animais, o ser humano é um ser que pode dizer “eu”. O animal não está “desperto” como ele – não distancia-se de si a fim de captar-se na autoconsciência. Tampouco

³² “O que quer dizer que o homem é responsável por si mesmo? Quer dizer que dele depende o que ele é, e que é exigido dele fazer de si mesmo algo concreto: pode e deve formar-se a si mesmo.” (STEIN, 2003b, p. 648, tradução nossa)

é “dono de si”, pois não é capaz de sair de si mesmo e “entrar nas coisas”. Por isso, o contato com um animal é bastante limitado. Bem diferente é o contato com um ser humano:

Quando olho uma pessoa nos olhos, seu olhar me responde. Me deixa penetrar em seu interior ou então me rechaça. É senhor de sua alma, e pode abrir ou fechar as suas portas. Pode sair de si mesmo e entrar nas coisas. (STEIN, 2003b, p. 648, tradução nossa)

A espiritualidade torna possível ao homem o que não é possível aos animais. “Despertar” e “abertura” constituem, desse modo, uma primeira interpretação do que significa espiritualidade. “Despertar” indica autoconsciência: “Não somente sou, e não somente vivo, mas sei do meu ser e da minha vida” (STEIN, 2003b, p. 649, tradução nossa) A abertura significa por sua vez a “forma originária do saber”: saber a si (abertura para dentro) e o saber acerca de coisas distintas de si (abertura para fora)³³.

Liberdade significa o mesmo que poder (entendido aqui no sentido de possibilidade). Um ser livre, portanto, é aquele que diz “Eu posso”. Tal poder implica numa eleição que é oposta à necessidade, isto é, a uma pré-determinação imperiosa. Ora, o ser humano não é inteiramente movido pelos estímulos e respostas. Não se verifica nele uma passagem automática das impressões para expressões. Entre os estímulos e as respostas se interpõe a liberdade.

Em razão da liberdade, o homem é responsável por si mesmo³⁴, de modo que “[...] ele pode e deve formar-se a si mesmo”. (STEIN, 2003b, p. 648, tradução nossa) O dever do homem em se formar procede da sua liberdade. Stein compreende este dever como um chamado interior no qual se percebem certas solicitações e exigências que podem ou não ser seguidas.

Além disso, a pessoa humana é também capaz de colocar-se fins e torná-los realidade, embora seja também parte de sua liberdade a possibilidade de optar por não fazer uso da mesma.

³³ “A forma originária do saber que pertence ao ser e à vida espiritual não é um saber a posteriori, reflexivo, no qual a vida se converte em objeto do saber, mas é uma luz pela qual está atravessada a vida espiritual como tal.” (STEIN, 2003b, p. 649, tradução nossa)

³⁴ “O que quer dizer que o homem é responsável por si mesmo? Quer dizer que dele depende o que ele é, e que é exigido dele fazer de si mesmo algo concreto: pode e deve formar-se a si mesmo.” (STEIN, 2003b, p. 648, tradução nossa)

2.6.2 Informação pessoal da natureza animal

O ser humano precisa dar forma à toda sua natureza animal. Nele, portanto, “[...] a natureza animal experimenta uma nova informação.” (STEIN, 2003b, p. 650, tradução nossa) Esta nova informação, que tem a especificidade de ser uma *informação pessoal*, pode ser vislumbrada ao investigarmos: 1) a estrutura “intencional” dos atos da sua vida anímica; 2) o seu espírito, que é simultaneamente inteligência e vontade; 3) a informação por meio da estrutura do eu e da atividade do eu.

O conceito de “intencionalidade” é central para a fenomenologia de Husserl. Segundo a filósofa, a intencionalidade é a forma básica da vida anímica especificamente humana. Portanto, os atos da vida anímica humana têm uma estrutura totalmente diferente dos atos da vida anímica animal. A intencionalidade significa um “estar dirigido a objetos”. Nela se unem três elementos: “[...] o *eu* que olha um objeto; o *objeto* ao qual o eu olha; o *ato* no qual o eu vive em cada caso e se dirige a um objeto desta ou daquela maneira.” (STEIN, 2003b, p. 650, tradução nossa) Portanto, nossa percepção do mundo sensível não é nunca um ato isolado, não é uma percepção de “materiais meramente sensíveis” ou “puros estímulos sensoriais”:

Por regra geral, não experimentamos as impressões sensíveis como puros estímulos sensoriais, mas revestidas de uma configuração objetiva e inscritas na estrutura de um mundo sensorialmente perceptível composto de coisas. Vemos as cores como cores de coisas, ouvimos os sons que se produzem em um determinado lugar do espaço como procedentes de coisas capazes de emití-los, experimentamos as qualidades táteis como sendo a dureza, a lisura, etc. de corpos concretos. (STEIN, 2003b, p. 644, tradução nossa)

Além de serem uma escala dos estados interiores humanos, os sentimentos também são atos intencionais. Por meio dos sentimentos, revelam-se as “qualidades de valor” dos objetos, e estas podem ser objetivas ou subjetivas. Desse modo, há uma dupla intencionalidade nos sentimentos. Por um lado, o mundo – em relação aos objetos – se nos revela como um mundo dotado de uma escala de valores objetivos – bom e mau, sagrado e profano, belo ou feio, nobre ou vulgar, agradável ou desagradável, por exemplo. Por outro lado, o mundo se nos revela como uma escala de sua relevância e valor para o sujeito que o capta. Por isso,

[...] os valores nos revelam também algo do homem mesmo: uma peculiar estrutura de sua alma, que resulta afetada pelos valores de modo mais ou menos profundo, com intensidades distintas e repercussões mais ou menos duradouras. (STEIN, 2003b, p. 652, tradução nossa)

É próprio dos valores o fato de motivarem certas ações, exigindo do sujeito uma tomada de posição diante das diversas circunstâncias. No ser humano essa tomada de posição é livre, embora possa estar em conformidade com uma atuação meramente reativa, como nos animais.

Com relação ao segundo ponto – o espírito como inteligência e vontade – em Stein, o entendimento ou intelecto é “O espírito que com sua vida intencional ordena o material sensível em uma estrutura e, ao fazê-lo, penetra com seu olhar no interior de um mundo de objetos.” (STEIN, 2003b, p. 651, tradução nossa) O intelecto possui diversas atividades: a *percepção sensível*, o *reflexionar* (um voltar-se para trás captando o material sensível e os atos da sua própria vida) e o *abstrair* (a capacidade de colocar em relevo a estrutura formal das coisas). No entanto, o espírito não é somente um “eu inteligente”, mas também um “eu volente”. Inspirando-se na visão tomista da relação inseparável entre a inteligência e a vontade, Stein defende que o conhecer e o querer se condicionam mutuamente³⁵.

Por fim, com relação ao terceiro ponto – a informação por meio da estrutura do eu e da atividade do eu – devemos nos questionar: o que é o “eu”? Stein aponta o eu como “pessoa livre e espiritual, cuja vida são os atos intencionais.” (STEIN, 2003b, p. 654, tradução nossa) Contudo, Stein irá aprofundar essa compreensão ao questionar-se qual a relação do eu com o corpo e com a alma.

Stein começa observando que o eu parece fazer parte de nossa natureza corporal e anímica, uma vez que dizemos que “o eu forma a *si mesmo*”. No entanto, o eu não se identifica com o corpo – “eu não sou o meu corpo”. Ele pode separar-se idealmente do corpo ao contemplá-lo desde fora, mas não pode separar-se *de fato* do corpo. Além disso, o eu está presente em cada uma das partes para as quais voltamos nossa atenção, não sendo possível localizá-lo em um lugar específico do corpo e muito menos identificá-lo com uma célula do cérebro, por exemplo. Tampouco o eu se identifica com a alma, segundo Stein. Nós possuímos

³⁵ Para Tomás de Aquino, a vontade é determinada pela inteligência na “ordem da especificação”. Em outras palavras, a inteligência possui a função de esclarecer a vontade, uma vez que apresenta à mesma o seu objeto. De fato, é a inteligência que apresenta à vontade o seu objeto, isto é, o bem particular apetível, que é o “verdadeiro” (objeto da inteligência) com a natureza de bem e apetecível. Neste processo, no entanto, a inteligência acaba sendo movida pela vontade: “Na ordem da especificação [...] a vontade é determinada pela inteligência, mas no que diz respeito à eficiência ou ao exercício, é a vontade que move a inteligência e, mais universalmente, se encontra no princípio da atividade de todas as outras faculdades (cf. ST I, q. 82, a. 4)”. (GARDEIL, 2013, p. 169).

uma alma, assim como possuímos um corpo. Portanto, a conclusão a que se chega aqui é que o ser humano possui um *corpo pessoal* e uma *alma pessoal*, isto é, um corpo onde vive um eu e igualmente uma alma onde vive um eu.

Segundo a filósofa, o eu é “[...] o ponto, por assim dizer, do qual partem os “raios” de consciência em diversas direções” (STEIN, 2003b, p. 656, tradução nossa). Trata-se de um ponto sem extensão e sem espacialidade.³⁶

O eu tampouco se confunde ou é parte do “campo visual espiritual”, isto é, dos objetos abarcados pela consciência num dado momento. O campo visual espiritual é objetual, e o eu não se identifica com nenhum objeto em particular.

Com base nisso, podemos compreender em que sentido a informação da vida anímica humana é dita *pessoal*: ela ocorre a partir do “eu”, e isto de duas maneiras. Na primeira, a própria estrutura do “eu” determina a vida anímica, e no segundo, a atuação livre do “eu” vai dando forma à vida anímica. Desse modo, a atuação formadora e livre do “eu” é um elemento que diferencia o ser humano dos animais.

Como já foi dito, o “eu” deve formar “a si mesmo”, e este “si mesmo” significa o homem com todas as suas capacidades corporais e anímicas. Uma vez que o ser humano é uma unidade de corpo e alma, sua configuração se dá em um mesmo processo. Este processo é a atividade do “eu” em seus atos pontuais. Por isso Stein utiliza a analogia do eu como “forma” e do homem como “matéria do eu”, já que o eu é quem informa o homem.

Desse modo, o “eu” vai dando forma ao “si mesmo”. Os atos pontuais do “eu” praticados repetidas vezes determinam o ser do homem. Em outras palavras, nos convertemos naquilo que fazemos repetidamente³⁷. Os hábitos – que se subdividem classicamente na filosofia aristotélica em virtudes e vícios – criam disposições ou inclinações de agir sempre de modo análogo a um determinado padrão, de forma que para agir contrariamente a estas inclinações torna-se necessária mais e mais força. Agir conforme a virtude ou o vício, pelo contrário, se torna automático e espontâneo.

³⁶ Comparar com a semelhança entre essa concepção de Stein com o “eu puro” de Husserl: “Husserl designou o sujeito dos atos, aquele desde o qual irradia toda a vida da consciência, como ‘eu puro’, e desta maneira o caracterizou de modo funcional. Carece de extensão, qualidade, substancialidade.” (STEIN, 2003b, p. 656, tradução nossa)

³⁷ “O desenvolvimento do corpo, o adestramento dos sentidos, tudo o que se denomina formação do espírito e do caráter depende dos atos pontuais repetidos que vão formando os hábitos.” (STEIN, 2003b, p. 654, tradução nossa)

2.6.3 A profundidade da alma humana

Até aqui pudemos notar que o “eu” e a alma não se confundem, mas também não se separam. Se por um lado o “eu” é sempre anímico, por outro, a alma humana não existe sem um “eu”:

Não pode haver alma humana sem eu, posto que a primeira é pessoal por sua estrutura mesma. Porém um eu humano tem que ser também um eu anímico: não pode haver um eu humano sem alma, isto é, seus atos se caracterizam em si mesmos por serem ‘superficiais’ ou ‘profundos’, por terem suas raízes em maior ou menor profundidade dentro da alma. (STEIN, 2003b, p. 656, tradução nossa)

Como se pode verificar a partir do trecho acima, Stein enxerga na alma humana a superficialidade e profundidade. Devido à sua natureza, o “eu puro” não poderia explicar a possibilidade de tal “espacialidade interior”. Se focamos nossa atenção em um problema qualquer, estamos no problema e não naquilo que é periférico, como numa conversa entre duas pessoas na rua que poderíamos estar ouvindo, e que neste caso “[...] permanece por debaixo de tudo quanto suceda na superfície: está no ‘fundo da alma’.” (STEIN, 2003b, p. 655, tradução nossa) Para Stein, portanto, podemos utilizar a imagem do espaço para compreendermos a alma, a qual “[...] tem extensão e altura, pode ser preenchida por algo, e há coisas que podem penetrar nela.” (STEIN, 2003b, p. 656, tradução nossa)

Utilizando uma linguagem analógica, a filósofa afirma que na alma podemos “estar em casa”, o que é impossível para o “eu puro”. “Estar em casa” significa aqui “estar em si mesmo”, ou ainda, estar no seu lugar próprio. Desse modo, devido à esta propriedade da alma de possuir profundidade (não em um sentido literalmente espacial, mas analógico), Stein defende a existência de um ponto que corresponde ao mais profundo da alma humana (“a alma da alma”) ³⁸ e no qual a pessoa pode recolher-se, abarcar-se por inteira e tomar suas decisões. Este é o lugar no qual se pode dizer que se “está em casa”, isto é, no lugar que lhe é próprio.

Assim, se o eu não é capaz de acessar a profundidade da alma e vive predominante ou exclusivamente na superfície, a configuração de sua alma resulta prejudicada:

³⁸ “O mapa complexo, estratificado, da vida interior é completado pela presença do núcleo, já identificado nos escritos fenomenológicos de Stein, por ela definido como alma da alma, ponto profundo de convergência do ser humano e lugar de abertura para a transcendência, constituída pelos outros e por Deus.” (BELLO e GARCIA, 2019, p. 143)

Nesse caso a pessoa não está de todo em suas próprias mãos e não vive sua vida de maneira íntegra. Não pode receber de modo adequado o que penetra nela desde fora: há coisas que só se podem receber desde uma certa profundidade, e as quais somente desde essa profundidade cabe dar uma resposta correta. (STEIN, 2003b, p. 657, tradução nossa)

No apêndice I de “Ser finito e ser eterno”, Stein estabelece uma importante comparação entre a alma e um “castelo interior”. Stein baseia-se na obra de mesmo nome de Santa Teresa D’ávila, em que a mesma utiliza uma metáfora espacial para descrever a alma. Assim, a alma seria composta por “moradas” em que a primeira é a mais externa e a última coincide com o centro. À medida em que o indivíduo adquire uma autêntica “vida interior” (sobretudo oração), ele vai aproximando-se progressivamente daquele “lugar” onde está verdadeiramente “em casa”, no seu “centro”, o qual coincide com o “lugar” onde o próprio Deus habita na alma³⁹, isto é, a última dentre as sete moradas descritas por Santa Teresa D’Ávila.

2.7 A alma como forma e espírito

Vimos que a alma humana pode ser compreendida como “forma”. Caberá à Stein, na sequência, explicar em maior detalhe o que é esta forma especificamente humana, isto é, a alma espiritual do homem. Trata-se do elemento que distingue o ser humano de todos os demais seres anteriormente estudados – minerais, vegetais e animais. Para isso, será preciso um aprofundamento na questão da essência do espírito (*Geist*). A estratégia de Stein será a de comparar o ser humano com os espíritos puros, seja o espírito puro infinito (Deus), seja os espíritos puros finitos (anjos), e através dessas comparações, descrever fenomenologicamente o ser humano enquanto ser espiritual.

Antes de empreender esta tarefa, Stein julga importante analisar a tese tomista da unidade da forma substancial, pois esta apresenta importantes consequências para a compreensão da alma humana como forma. Neste sentido, Stein coloca a questão: será que tudo o que o ser humano é se deve a uma única “forma substancial”? E se é assim, como fica o princípio de individuação, uma vez que para Tomás de Aquino esse princípio é a matéria, e não a forma?

³⁹ Neste ponto encontramos, uma harmonia entre a filosofia de Stein e o dogma da “inabituação trinitária”, a saber, a crença de que a Santíssima Trindade habita na alma humana que está em estado de graça. Numerosas passagens do evangelho apontam para esse item da fé católica: Cf. Jo 14, 23; 1Jo 4, 16; 1Cor 3, 16-17; 1Cor 6, 19; 2Cor 6, 16; 2Tm 1, 14.

2.7.1 A negação da unidade da forma substancial

Uma importante questão que surge na investigação da alma humana é se a pessoa humana deve todo o seu ser a uma só forma substancial tal como defendia São Tomás de Aquino. Essa forma substancial pode ser interpretada como a *espécie humana universal*, isto é, como aquilo que determina a essência de todos seres humanos. Portanto, além de ser a mesma para todos, essa forma substancial seria única em cada pessoa humana, de modo que não se encontrariam no indivíduo outras formas. Essa compreensão, segundo Stein, gera uma série de dificuldades.

Stein dá um especial destaque ao problema do “princípio de individuação”. Como explicar a individualidade de cada ser humano se a espécie humana é universal? Com base na filosofia de Tomás, o qual segue a máxima "*individuum de ratione materiae*", a matéria se torna princípio de individuação, porque a espécie, que corresponde aqui à forma substancial, não permite nenhuma diferenciação.⁴⁰

Resulta assim que "A matéria determinada quantitativamente (*materia signata*) - um "pedaço de matéria" aqui e ali – pode ser informada pela mesma espécie, de modo que aqui e ali temos exemplares dessa mesma espécie." (STEIN, 2003b, p. 668, tradução nossa). É por essa razão que, para Tomás de Aquino, os anjos devem forçosamente constituir cada um deles uma espécie própria, pois se não possuem matéria, isto é, se são "forma pura", então a diferença entre cada anjo deve repousar na unicidade de cada espécie angélica.

Teoricamente, portanto, o ser humano se diferencia através da matéria. Contudo, Stein questiona se as diferenças entre os indivíduos humanos podem de fato ser atribuídas à matéria:

Devemos considerar estas almas iguais entre si, aos corpos materiais como necessários para que as almas possam chegar à existência, e as diferenças que se dão nos indivíduos humanos - segundo mostra a experiência - como "contingentes" desde o ponto de vista da forma, de modo que devemos remetê-las à matéria? (STEIN, 2003b, p. 669, tradução nossa).

Entre os argumentos apresentados por Stein para contestar a unidade da forma substancial, um deles se destaca: se a diferença entre os indivíduos repousa unicamente na matéria, então como nos diferenciaremos uns dos outros após a morte? Com efeito, a morte é a

⁴⁰ "A forma substancial está fechada em suas determinações, de maneira que já não admite nenhuma outra diferenciação formal." (STEIN, 2003b, p. 667, tradução nossa).

separação da alma e do corpo. O corpo se decompõe, e a alma, mesmo sendo por si só uma substância, não apresentaria nenhuma diferença das demais almas. Sendo assim, aquilo que se aplica aos anjos, isto é, que cada um deve ser uma espécie única, deveria se aplicar também aos seres humanos, a saber, que cada ser humano deveria constituir uma espécie única a fim de se diferenciar. Contudo, este não parece ser o caso: existe uma unidade na espécie humana que não se encontra no mundo angélico de São Tomás de Aquino.

Apesar de negar a unidade da forma substancial, a proposta de Stein não vai no sentido de negar a *existência* de uma forma substancial. De fato, Stein defende que “A forma dominante, que determina o *télos*, é uma só, e nela podemos ver a forma substancial em sentido próprio, embora a substância concreta não esteja determinada exclusivamente por ela.” (STEIN, 2003b, p. 709) Para Stein, esta forma dominante estabelece as relações de hierarquia e subordinação entre as diferentes partes. Contudo, essas partes possuem sua forma própria, de modo que não há apenas uma forma no organismo inteiro.

Portanto, não existe, na visão de Stein, uma só forma substancial no ser humano⁴¹ como um todo, a qual desempenharia o papel de uma espécie humana universal. Pelo contrário, cada ser humano possui sua forma substancial própria e peculiar⁴² e além disso, é composto por muitos materiais que possuem sua forma própria, embora esteja submetida a uma forma dominante, que podemos denominar como “forma substancial”.

2.7.2 Os limites da informação do corpo pela alma

Um outro problema que se acrescenta à tese da “unidade da forma substancial” diz respeito ao corpo. Para Tomás, a alma é forma do corpo (*forma corporis*). No entanto, para Stein, o corpo não é inteiramente formado pela alma.

É verdade que, enquanto forma substancial própria e peculiar, a alma informa a pessoa humana como um todo. Por isso, podemos compreendê-la como o “núcleo da pessoa humana”. Contudo é preciso detalhar até que ponto se pode estender essa afirmação. Em outras palavras,

⁴¹ A compreensão de Stein acerca da individuação permitiria uma comparação com a filosofia de Duns Escoto. Em “Ser finito e Ser eterno”, afirma: “Se bem compreendo Duns Escoto, ele considera o *principium individuationis* uma qualidade positiva do ente, que separa a forma essencial individual da forma essencial universal.” (STEIN, 2005b, p. 1074, tradução nossa)

⁴² “Desta maneira, concluímos que o indivíduo humano não deve ser concebido como exemplar de uma espécie humana universal, mas como determinado por sua forma substancial própria e peculiar, que devemos considerar como a especificação da ideia de gênero.” (STEIN, 2003b, p. 669, tradução nossa)

não devemos pressupor que todos os estratos que compõem a pessoa humana são informados pela alma.

Se assim o fosse, argumenta Stein, deveríamos verificar sempre uma harmonia entre a corpo e a alma, uma vez que o primeiro seria formado completamente pelo último. Contudo, Stein apresenta exemplos em contrário, que atestam que não há uma harmonia pré-estabelecida entre a alma e o corpo:

[...] algumas pessoas parecem mostrar uma grande falta de harmonia entre o corpo e alma: um “espírito de fogo” de enorme energia, em um corpo insignificante e frágil, que não é fundamento suficiente para a alma, que não pode expressá-la perfeitamente, que como instrumento a deixa constantemente em apuros. (STEIN, 2003b, p. 670, tradução nossa)

Além desse problema, Stein suscita ainda outros: a) a estrutura material na qual a alma começa a existir não é informada pela alma antes, mas somente a partir do momento em que passa a estar unida ao corpo. Por essa razão, o corpo que se une à alma já possui uma herança genética que precede a informação da alma; b) o corpo sofre transformações que não dependem da alma – por exemplo, a fratura de um osso. Por isso, Stein conclui que:

[...] a alma pessoal-espiritual determina a configuração do corpo em boa medida, mas não exclusivamente. Com efeito, a alma chega a ser em um corpo já existente, e durante toda a duração do seu ser permanece submetida a leis dos corpos materiais, que em parte estão a serviço da informação espiritual, mas em parte a obstaculizam. (STEIN, 2003b, p. 671, tradução nossa)

Uma importante consequência da rejeição da tese da unidade da forma substancial é a defesa, por parte de Stein, de que a alma espiritual – que Tomás denomina alma racional ou intelectiva – se distingue da forma substancial, pois a alma espiritual integra a unidade da pessoa humana (e ocupa um lugar “central e dominante”) mas não se identifica com ela: “[...] a alma espiritual forma parte da unidade da pessoa humana, sem determinar toda sua estrutura ôntica, de modo que não cabe equipará-la à forma substancial.” (STEIN, 2003b, p. 673, tradução nossa)

Desse modo, a visão de Stein é que embora o ser humano como um todo seja uma só substância⁴³, essa totalidade não é resultado da atuação exclusiva de uma forma substancial única tal como pensada por São Tomás de Aquino. Portanto, para Stein a forma substancial: a) não é a mesma para toda a espécie humana (não há uma espécie humana universal); b) não é a única forma que encontramos no organismo humano, pois há diversos materiais com suas formas próprias; c) não é, por consequência, exclusivamente responsável pela totalidade da informação do corpo.

2.7.3 A essência do espírito

A fim de melhor compreender a alma espiritual do homem, Stein propõe um aprofundamento no conceito de espírito, que é polissêmico. Portanto, é preciso desdobrar os sentidos nos quais devemos compreendê-lo. Há, no latim, três termos que lhe correspondem: “*intellectus*”, “*mens*” e “*spiritus*”.

O termo “*intellectus*” (intelecto) se distingue principalmente de “*voluntas*” (vontade), designando uma potência específica da alma. Segundo Stein, é o “espírito enquanto conhece”. Por isso, podemos denominá-lo também entendimento. “*Mens*” (mente), por sua vez, é o nome coletivo para uma série de potências da alma que se distinguem principalmente da “sensibilidade”. Para Stein, é a parte superior da alma, a qual abarca tanto o intelecto quanto a vontade. Consiste no elemento racional, isto é, o elemento constitutivo da alma humana que está submetido às leis da razão e que é específico ao ser humano, não sendo compartilhado por outros seres. Por fim, “*spiritus*” (espírito) distingue-se centralmente de corpo entendido como “*res extensa et materialis*”, isto é, coisa extensa e material. Designa, pois, a imaterialidade. No grego se diz “*pneuma*”, significando “hálito” ou “sopro”, de onde podemos associar três de suas

⁴³ O termo “substância” é uma tradução do termo latino “*substantia*”. Essa expressão corresponde ao termo grego “*ousia*”. Significa, em um sentido último, o “ente”, o “*ti est*”, ou seja, “o que é”. O termo “ente” no grego se diz “*ón*” e é o particípio presente do verbo grego “*einai*”, razão pela qual se fôssemos traduzi-lo ao pé da letra obteríamos o gerúndio do verbo ser: “sendo”. Ente, portanto é um “sendo”, o que se torna mais claro quando o contrapomos de modo tríplice àquilo que é meramente pensado, possível e dependente. O ente, portanto, no sentido de substância, é o existente, o real e a realidade independente (i.e., um “real em si”). Cf. (STEIN, 2005b, p. 872) Ademais, a substância em São Tomás de Aquino significa aquilo que é “[...] em si, subsiste em si e por si, e é sujeito em relação aos acidentes.” (PIRES, 1992, p. 1331). À luz dessa compreensão de substância, podemos dizer que o corpo humano sem a alma, por exemplo, não é uma substância, pois não subsiste em si e por si. Do mesmo modo, uma determinada substância que é uma substância independente fora do organismo humano, ao integrá-lo deixa automaticamente de ser independente: “Desta unidade faz parte toda uma série de ‘materiais’, que fora desta unidade são substâncias independentes, mas que dentro dela deixam de sê-lo. Desaparecem em um organismo, a cuja lei estrutural se ordenam e subordinam às leis próprias desses materiais.” (STEIN, 2003b, p. 673, tradução nossa)

características essenciais: a) a falta de fixação, que inclui, embora não se restrinja à ausência de vínculos espaciais; b) a mobilidade; c) a ligeireza.

Seguindo Tomás, Stein afirma que há três tipos diferentes de entes que se enquadram no “âmbito do ser” o qual denominamos “espírito”: 1) os seres humanos que com sua alma espiritual constituem uma unidade com o corpo; 2) os espíritos puros finitos (anjos), e que portanto não possuem corpo; 3) Deus, que em um sentido estrito é o único espírito puro.

Para compreender mais perfeitamente a essência do espírito, Stein afirma que devemos tomar Deus como parâmetro de comparação⁴⁴. Desse modo, a filósofa aponta alguns atributos divinos que possuem a virtude de esclarecer a essência do espírito puro: a) Deus é *infinito*: “[...] não está circunscrito aos limites do ser, e neste sentido não está fixado: não é uma substância limitada, que seja algo e não outra coisa.” (STEIN, 2003b, p. 675, tradução nossa); b) é *ato puro*, isto é, ele é sua potência em ato⁴⁵; c) é *um permanente sair de si mesmo*: “[...] o ser de Deus é um permanente estar fluindo desde si mesmo.” (STEIN, 2003b, p. 675, tradução nossa). No entanto, este “sair de si” não é um auto-abandono. Pelo contrário, Deus possui a si mesmo em um sentido pleno, no sentido de conhecer-se inteiramente (autopossessão intelectual) e de ter a si mesmo inteiramente em seu próprio poder, afirmando o seu próprio ser (autopossessão volitiva). Esse sair de si de Deus também é um “*sair intelectual*” e um “*sair volitivo*” no sentido de um penetrar nas coisas: “[...] uma penetração como autodoação que atribui às coisas seu ser desde a abundância do ser próprio, de modo que é ao mesmo tempo um querer produtivo que coloca as coisas no ser, afirmando-as e conservando-as em sua existência.” (STEIN, 2003b, p. 676, tradução nossa); d) é *intellectus* e *voluntas*: “[...] intelecto que se conhece a si mesmo e vontade que se quer a si mesma, uma e outra coisa não por separado, mas unidas em um único ser espiritual.” (STEIN, 2003b, p. 676, tradução nossa); e) é *pessoa*, e isto em um sentido muito mais alto do que a personalidade humana (que por si só já pressupõe liberdade e consciência); f) é mobilidade, ligeireza e leveza perfeita, a qual não se opõe ao repouso:

⁴⁴ Em sua obra “Ato e potência”, Stein alerta que nada se pode dizer no mesmo sentido de Deus e das criaturas. Contudo, se utilizamos os mesmos termos para ambos “[...] isso é porque esses termos, ainda que não sejam unívocos, tampouco são equívocos, mas análogos.” (STEIN, 2005a, p. 245, tradução nossa) Essa analogia é chamada na filosofia de *analogia entis* (analogia do ente).

⁴⁵ “O ato da criatura é ação, atividade que começa e termina, e supõe uma potência passiva como seu princípio. O obrar de Deus não começa nem termina, existe desde a eternidade, e nada há nela que não seja ato, é *actus purus*. Por isso, não se pressupõe para o ato nenhuma potência como princípio; certamente não é nenhuma capacidade passiva, posta de fora em movimento, que tenha que ser ‘ativada’. Porém tampouco a potência ativa que lhe é atribuída existe junto ou fora do ato: sua ‘capacidade’, seu ‘poderio’, se realiza no ato.” (STEIN, 2005a, p. 245, tradução nossa)

Trata-se, contudo, de um movimento que não se opõe ao repouso, que não é passagem de um estado para outro, mas um modo de ser que permanece eternamente sem modificação alguma: permanece eternamente não-modificado, e no entanto é totalmente o contrário de algo estático. (STEIN, 2003b, p. 676, tradução nossa)

Com base nessa descrição de Deus, podemos comparar algumas de suas características àquelas próprias dos espíritos puros finitos (anjos). Em contraste com Deus, eles são: a) *finitos*, no sentido de terem sido criados e não serem eternos, bem como no sentido de serem limitados, estando circunscritos a uma determinada substância; b) *compostos por ato e potência* – não são ato puro. Apesar disso, a sua potencialidade não significa – como no ser humano – capacidades a desenvolver, mas unicamente a possibilidade de passar para uma potencialidade mais alta mediante a graça divina ou mediante a atuação de outros espíritos puros finitos superiores; c) *materiais*, ao menos no sentido último formal de matéria⁴⁶.

2.7.4 O espírito objetivo

Stein ainda estenderá a ideia de espírito para além dos três sentidos habituais: Deus, espíritos puros finitos e seres humanos. Além desses seres espirituais, há também o “espírito objetivo”.

Para compreender o que é “espírito objetivo”, podemos utilizar o exemplo de um bloco de granito – um ser material (*Stoff*) em que não há espiritualidade pessoal, nem alma e nem vida. Apesar disso, um bloco de granito possui uma forma, isto é, uma “figura descritível geometricamente” e um “princípio estrutural próprio” que é sua forma ou espécie: seu peso específico, sua consistência, sua imobilidade, etc. Tudo isso não consiste apenas em um mero conjunto de qualidades sensíveis. O bloco de granito em seu ser próprio e específico possui a

⁴⁶ Para Stein, a matéria em seu sentido último formal está na estrutura de todos os seres criados. Desse modo, excluindo Deus, todos seres criados são compostos por matéria e forma. Essa perspectiva permite uma comparação com a tese do “hilemorfismo universal” de São Boaventura: “Boaventura foi um proponente do “par mais famoso” (*binarium famosissimum*), a implicação lógica da tese do hilemorfismo (quase) universal e da pluralidade da forma metafísica que caracterizou a escola de pensamento franciscana ao longo do século XIII. Ele argumentou que todas as coisas criadas possuem os atributos metafísicos da matéria e da forma – mas sua defesa da doutrina da simplicidade divina impediu sua aplicação da tese à Divindade.” (MCKENNA, 2023, tradução nossa). Entretanto, ao evocarmos a ideia de um hilemorfismo (quase) universal em Stein, é preciso atentar-se para o sentido particular no qual Stein emprega “matéria” no caso dos espíritos puros finitos, pois para a filósofa, estes devem necessariamente possuir matéria, mas não no sentido de “corporalidade espacial”, mas no sentido de medida e limitação que se opõe à infinitude e não-limitação divina. No caso do ser humano podemos falar em uma matéria espacial e geometricamente determinável, mas no caso dos espíritos puros finitos, Stein fala de uma “força espiritual”, a qual designa justamente uma medida e limitação desses espíritos. Desse modo, nenhum espírito finito pode ser inteiramente puro, mas somente um espírito infinito, isto é, o próprio Deus.

capacidade de afetar interiormente nossos sentidos e nosso entendimento, revelando a presença de um *sentido*.

Desse modo, podemos discernir aqui um *sentido simbólico* e um *sentido prático*. O *sentido simbólico* “[...] nos fala das qualidades pessoais consistentes em uma firmeza inabalável e em uma estabilidade que nos inspira confiança.” (STEIN, 2003b, p. 693, tradução nossa) Segundo Stein, esse sentido simbólico não é arbitrário; o barro por exemplo não admitiria essa mesma interpretação, pois careceria a ele justamente as propriedades que acabamos de descrever. Por sua vez, o *sentido prático* do bloco de granito se entrevê ao notarmos que: “[...] esse tipo de rocha, em razão de sua estrutura, pôde levantar um dia as imponentes montanhas, e serviu também para erigir edifícios monumentais que sobreviverão a gerações e gerações de homens.” (STEIN, 2003b, p. 693, tradução nossa) Esses dois sentidos guardam uma relação de correspondência interna e apontam para além de si mesmos, a saber, para “[...] um espírito pessoal que escreveu no ‘grande livro da natureza’ e fala nele ao espírito do homem.” (STEIN, 2003b, p. 693, tradução nossa)

O espírito objetivo aponta, portanto, para um espírito pessoal ordenador, que criou e dispôs cada ser conforme seu lugar próprio no todo, dando-lhe uma forma particular. É por isso que cada ser manifesta um sentido, isto é, um “espírito objetivo”. Esse, porém, embora se manifeste a partir das coisas materiais, não é ele mesmo material. Stein ilustra-o através de um exemplo:

Um vale fechado por paredes de rocha de cor clara e não muito altas, banhado pela luz da lua, coberto por um céu cheio de estrelas cintilantes contra o qual o perfil das rochas se desenham nitidamente, mas sem nenhuma aspereza. É uma imagem de beleza indescritível, clara, suave e pacífica. [...] essa beleza [...] não é algo material, apesar do todo configurado que a possui seja formado por seres materiais, e a impressão que produz o todo dependa essencialmente da qualidade das coisas. (STEIN, 2003b, p. 689, tradução nossa)

Esse espírito objetivo está enraizado na forma das coisas materiais. Portanto, se mesmo as coisas materiais são uma matéria informada atravessada pelo espírito, então podemos concluir com Stein que “[...] não há nenhum ser carente de espírito: a matéria informada é matéria atravessada pelo espírito.” (STEIN, 2003b, p. 693, tradução nossa), ou ainda que “[...] o reino do espírito abarca todo o mundo criado.” (STEIN, 2003b, p. 691, tradução nossa) Contudo, é importante destacar que a espiritualidade dos seres materiais não se confunde com

sua personalidade – isso seria projetar, de maneira ilusória, uma espiritualidade pessoal numa matéria impessoal.

2.8 A peculiaridade da alma humana como ser espiritual

A fim de compreendermos a peculiaridade da alma humana como ser espiritual, trataremos sucessivamente das seguintes questões: a) a unidade da alma e do corpo; b) a unidade da força; c) a unidade entre espírito e matéria no ser humano (e por consequência entre a força espiritual e a força física). Em seguida, finalizaremos com um importante tópico que completa nossa compreensão da peculiaridade espiritual da alma humana: d) a noção de potências, hábitos e força de vontade.

2.8.1 A unidade de alma e corpo no ser humano

Há, na pessoa humana, uma unidade essencial entre corpo e alma. A fim de investigá-la, Stein estabelece uma comparação entre os anjos (espíritos puros finitos) e o ser humano. Desse modo, em termos de semelhança, homem e anjo são seres espirituais com uma estrutura pessoal e uma composição entre forma individual e matéria (corporal nos homens e espiritual nos anjos). Porém, se nos anjos há espírito puro, no ser humano há alma, isto é, um centro ou núcleo pessoal de uma natureza ao mesmo tempo espiritual, anímica e corporal. A alma, portanto, é peculiar aos seres humanos e não está presente nos anjos.

Além dessas comparações, Stein acrescenta ainda que anjos e homens possuem potência e ato em sua estrutura ontológica. O ser humano, diferente do anjo, não é em ato tudo o que é por natureza: “[...] a alma sempre experimenta a si mesma como algo que vai além do que dela se atualiza a cada momento, inclusive vai além de tudo quanto se atualize dela ao longo de toda sua existência.” (STEIN, 2003b, p. 679, tradução nossa) É por isso que Stein afirma que, em comparação com os “espíritos puros”, a alma tem algo de “[...] obscuro, pesado, atado e inerte, [...] por mais que comparada com a matéria seja luminosa, ligeira, livre e móvel.” (STEIN, 2003b, p. 679, tradução nossa). Essa característica da alma se explica por fazer parte de uma natureza que, como vimos, não é só espiritual, mas também corporal.

Segundo Stein, a união entre corpo e alma pode ser notada no ser humano através da influência recíproca que existe entre alma e corpo, entre fatos anímicos e fatos corporais. Stein apresenta como o exemplo o “coração”:

[...] todos os dias experimentamos que aquilo que afeta profundamente a nossa alma ‘move o coração’ (em um sentido totalmente literal), que diante de uma intensa emoção da alma nosso coração começa a bater aceleradamente, ou pelo contrário, ameaça parar e inclusive pode realmente chegar a fazê-lo. (STEIN, 2003b, p. 680, tradução nossa)

O exemplo do coração poderia ser multiplicado com uma série de outros exemplos. Com isso, a finalidade de Stein é levantar as principais hipóteses explicativas para a relação corpo-alma. Assim, a filósofa evoca inicialmente duas hipóteses: o *paralelismo psicofísico* e a *teoria do efeito recíproco*. A primeira afirma que há duas séries de eventos: os corporais e os anímicos, os quais correm paralelamente, mas nunca se “cortam”; a segunda, que há uma só série de eventos, onde há uma influência mútua entre os processos anímicos e corporais. Stein considera insatisfatórias ambas as hipóteses, uma vez que pressupõem que no homem estariam unidas entre si duas substâncias. Porém, em contrário, o que notamos no ser humano é uma unidade entre o anímico e o corporal, de modo que a alma é, como já foi dito, o centro ou núcleo dessa unidade.

Portanto, Stein defende que devemos levar muito a sério a unidade entre corpo e alma. Contrariamente ao que diziam alguns filósofos gregos, o corpo não é o “cárcere da alma” ou uma veste que poderíamos “tirar e recolocar”. Há na pessoa humana uma interpenetração entre corpo e alma (que é espiritual). Dessa forma, não só o corpo é penetrado pelo espírito, mas também o espírito humano é um espírito materializado:

O corpo está por completo penetrado pela alma, de modo que não somente a matéria organizada se converte em corpo penetrado de espírito, mas também o espírito se converte em espírito materializado e organizado.” (STEIN, 2003b, p. 682, tradução nossa)

Para compreendermos essa expressão “espírito materializado e organizado”, que pode parecer contraditória, devemos meditar sobre o sentido do corpo. Ora, se até mesmo o mundo material impessoal é pleno de espírito objetivo, isto é, de *sentido prático e simbólico*, com muito mais razão também é o corpo humano “atravessado” pelo espírito, bem como pleno de sentido.

Segundo João Paulo II (2014)⁴⁷, o sentido que o corpo manifesta em sua profundidade é o “sentido esponsal”:

O corpo, que exprime a feminilidade «para» a masculinidade e, vice-versa, a masculinidade «para» a feminilidade, manifesta a reciprocidade e a comunhão das pessoas. Exprime-a por meio do dom como característica fundamental da existência pessoal [...] A masculinidade-feminilidade — quer dizer, o sexo — é o sinal original duma doação criadora e duma tomada de consciência por parte do homem, varão e mulher, dum dom vivido, por assim dizer, de modo original. Tal é o significado com que entra o corpo na teologia do corpo. (JOÃO PAULO II, 2014, p. 75)

Se compreendermos o amor enquanto “doação de si para os outros”, o sentido esponsal do corpo significará o seu *poder de expressar o amor*, implicando numa “linguagem do corpo”: “A alma fala através do corpo. Este lhe serve de expressão, em virtude da qual a alma e sua vida interior comparecem de modo acessível aos sentidos.” (STEIN, 2003b, p. 611, tradução nossa) Desse modo, a “linguagem do corpo” está presente nas relações interpessoais (e em um sentido conjugal, entre homem e mulher), bem como do homem com Deus. Inspirada por Cristo, o *Verbo encarnado*, essa linguagem deve ser educada a fim de expressar “fluentemente” a “linguagem do amor”. Somente assim poderá a pessoa humana fazer de sua vida um *dom total de si para os outros*.

2.8.2 O conceito de força espiritual nos espíritos puros finitos e nos seres humanos

Como vimos, a “força espiritual” designa uma medida e limitação aos espíritos puros finitos⁴⁸, razão pela qual Stein também a denomina “matéria espiritual”. Embora empregue-a neste sentido, isso não significa que o ser humano não possua também uma “força espiritual” que introduza igualmente medida e limitação ao seu ser. Contudo, o conceito de “força

⁴⁷ Karol Wojtyła (1920-2005), que se tornou o papa João Paulo II, conhecia a obra de Edith Stein, e podemos adivinhar em sua “teologia do corpo” uma certa influência do pensamento de Edith Stein.

⁴⁸ É importante destacar que a “força espiritual” tem uma intensidade diferente em cada ser humano e em cada espírito puro finito, porquanto dispõem de diferentes quantidades (*quantum*) da mesma. Neste sentido, afirma Stein: “[...] pode suceder que um espírito veja com mais claridade que outro e abarque mais de um só golpe de vista, e que esta diferença não seja contingente, mas constitutiva e fundada em suas respectivas naturezas.” (STEIN, 2003b, p. 682, tradução nossa) Segundo Stein, a diferença entre os “graus” de anjos está relacionada a um “*quantum*” diferente de força espiritual correspondente a cada um desses graus, o que também explica o diferente modo de conhecer de cada um deles.

espiritual” apresenta importantes diferenças quando empregado para o ser humano e quando empregado para os espíritos puros finitos.

A primeira diferença que devemos destacar é que, ao contrário dos espíritos puros finitos, a “força espiritual” se esgota nos seres humanos. Assim, embora possa ser incrementada por vias sobrenaturais, essa força é um recurso limitado.

Outra diferença importante é que o espírito puro finito atualiza toda a sua potência de uma só vez, ao passo que o ser humano só pode fazê-lo gradualmente. O ser humano não vem ao mundo “pronto”, mas cabe a ele, como já dizemos, a possibilidade e o dever de formar a si mesmo:

Que o homem não chega ao mundo ‘pronto’, mas que ao longo de toda a sua vida deve ir construindo e renovando a si mesmo em um constante processo de transformação, sem alcançar nunca um estado definitivo e imutável; que deve obter ele mesmo cada vez a força para as suas atividades, extraindo-a de seu ser inferior para empregar no serviço de seu ser superior: tudo isso o distingue dos espíritos ‘puros’, que têm ‘existências’ fixas e cuja força está permanentemente em ato. (STEIN, 2003b, p. 687, tradução nossa)

Há também que se observar que a atualidade espiritual conatural aos espíritos puros finitos não se aplica de modo unívoco aos seres humanos: “[...] a atualidade espiritual e o ser espiritual em geral não se devem simplesmente equiparar com o ser do homem, mas constituem para este uma atividade do mais alto nível e admite múltiplos graus de intensidade.” (STEIN, 2003b, p. 685, tradução nossa)

Desse modo, a atividade humana não é puramente espiritual e admite diferentes graus de intensidade. Ela se dá em conformidade com a “força natural” distinta em cada pessoa segundo a sua *constituição psicofísica*. Desse modo, podemos notar que, na pessoa humana, a “força espiritual” não é independente da “força corporal” (esse conceito, que é uma especificação da ideia de “força natural”, Stein entende de modo orgânico e não meramente mecânico). Stein ilustra-o com um exemplo: “[...] quando nosso corpo se cansa, após um esforço corporal, o rendimento espiritual ou se torna inteiramente impossível ou possível apenas com um grande esforço. E vice-versa: o esforço espiritual produz cansaço corporal.” (STEIN, 2003b, p. 685, tradução nossa)

A reserva de força que uma pessoa possui é a mesma, seja para uma atividade meramente corporal, seja para uma atividade anímica-espiritual. Assim, se toda atividade humana envolve um gasto de forças (cujo *quantum* é variável), então essa reserva pode

diminuir. Porém, cumpridas as condições adequadas (já que a mera vontade, por exemplo, não cria por si mesmo força), essa reserva se recupera, à semelhança de uma bateria que é recarregada. Com efeito, cada pessoa deve encontrar os meios adequados de melhor dispor, aumentar e recuperar as suas forças.

Segundo Stein, tanto o mundo material quanto o mundo espiritual são fontes de forças. Portanto, não só de uma alimentação adequada, por exemplo, mas também do “mundo do espírito” é que se haurem forças. Stein exemplifica:

[...] pode suceder que algo flua de outra pessoa e penetre em mim de modo inteiramente espontâneo, sem que nenhuma das pessoas queiram. Quando outra pessoa irradia força e frescor, algo disso passa para mim, e eu experimento uma influência ‘vivificante’, um incremento do meu ser espiritual que me faz capaz de uma maior atividade espiritual. Quando, então, atraído por seu frescor vivificante, me dirijo com interesse a esta pessoa, é possível que seu frescor me produza alegria. E dessa alegria [...] se desprende por sua vez um efeito vivificante e que implica em um incremento de ser. (STEIN, 2003b, p. 688, tradução nossa)

Sabemos que os movimentos do ânimo (p.ex. alegria, pesar, esperança, temor) também influem no “estado vital” do homem, incrementando ou consumindo suas forças. Stein cita ainda outra fonte importantíssima de força natural: os valores positivos pessoais de outrem. A bondade, a amabilidade de uma pessoa, por exemplo, podem nos fortalecer. Também a “[...] beleza dos seres da natureza e das obras de arte, a harmonia das cores e dos sons.” (STEIN, 2003b, p. 689, tradução nossa). Enfim, conclui Stein: “Todo reino dos valores positivos é uma fonte imensa de força anímica.” (STEIN, 2003b, p. 689, tradução nossa)

2.8.4 A unidade entre espírito e matéria

Para compreendermos a unidade que existe na pessoa humana entre espírito e matéria, bem como entre a força espiritual e a força material, devemos investigar a diferença entre o “mundo material” e o “mundo dos espíritos pessoais”. Com isso, tornar-se-á mais claro que esta unidade está enraizada na pertença simultânea do ser humano a estes dois mundos.

Segundo Stein, o mundo material é um mundo “fechado em si mesmo e unitário” que denominamos “natureza”, e que é composta por uma grande diversidade de materiais e de formas. Contudo, esta diversidade constitui uma unidade não estática, mas dinâmica: há um “estado global de movimento da natureza” que atesta que nela todos os eventos estão

relacionados de alguma maneira com outros eventos (princípio da causalidade) e submetidos ao império da necessidade.

O mundo dos espíritos pessoais já difere do mundo material neste ponto, porquanto é composto por seres espirituais, e portanto, por seres conscientes e livres. Desse modo, não se encontra submetido a uma estrita necessidade, tal como ocorre na natureza. Contudo, isso não implica que não esteja submetido a leis. Stein indica três legalidades, isto é, três leis que regem esse mundo dos espíritos pessoais: a) *lei da essência*: pois apenas seres dotados, segundo a sua essência, de espírito é que podem pertencer a este mundo; b) *lei da eficiência pessoal espiritual*: pois a atuação dos espíritos pessoais se baseia no conhecer (intelecto) e no querer (vontade), e por isso implica em consciência e liberdade, bem como na ordenação destas faculdades a certos fins, a saber, a verdade (fim do intelecto) e o bem (fim da vontade); c) *lei da razão*: para que os fins aos quais se ordenam as faculdades espirituais humanas sejam atingidos é necessário que o ser humano proceda não de qualquer forma, mas segundo a razão. Contudo, ele é livre para seguir ou não a legalidade da razão.

Desse modo, o ser humano é um ser que possui uma dupla pertença. Está submetido às leis do mundo material, mas isso não significa que seja uma espécie de máquina. Por ser espiritual, ele é livre, podendo contrariar livremente as expectativas do acontecer material, uma vez que é capaz de dominar, por exemplo, um forte impulso corporal. Em razão disso, verificamos uma importante diferença entre o mundo material e o mundo dos espíritos pessoais – neste último não se dá uma “unidade dos acontecimentos”, mas sim uma “pluralidade de centros do acontecer”. Neste sentido, há tantos centros no mundo espiritual-pessoal quanto pessoas, ao passo que no mundo material há uma unidade que deriva da submissão a uma estrita necessidade oriunda das leis da natureza.

Além disso, o mundo dos espíritos pessoais não é um mundo fechado em si mesmo tal como o mundo material. Segundo sua essência, o espírito é “aberto a todo ser”, e especialmente aberto no sentido de abertura interpessoal, isto é, abertura para e entre pessoas:

Cada pessoa dista muito de representar um mundo totalmente fechado em si mesmo. Temos visto que seu ser natural se baseia na abertura a todo ser, especialmente na abertura recíproca entre as pessoas. Que as pessoas estejam abertas uma para as outras significa que estão umas com as outras em um mesmo contexto espiritual de atuação, antes de tudo em um contexto de *compreensão*. (STEIN, 2003b, p. 696, tradução nossa)

Portanto, em sua livre atuação, cada pessoa pode se abrir para outra pessoa, entrando em comunhão de compreensão e também de fins, isto é, de um “querer alcançar os mesmos objetivos”. Neste sentido, o mundo dos espíritos pessoais abarca a possibilidade de formação de comunidades que se caracterizam por uma unidade intelectual e volitiva que não encontramos no reino vegetal ou animal:

Sempre que as pessoas vivem em entendimento recíproco, existe um mesmo contexto vital espiritual. E esse contexto não se limita meramente a uma compreensão intelectual: sempre existe por princípio a possibilidade – que muitas vezes alcança a realização prática – de tornar próprios aqueles objetivos alheios que foram compreendidos, entrando assim com as outras pessoas em uma unidade do querer e do agir. A diferença radical com a natureza material consiste em que esta unidade é consciente e no fato de que se pode constituí-la e dissolvê-la livremente. (STEIN, 2003b, p. 697, tradução nossa)

Além dessa abertura espiritual para outros seres, e que o capacita também a formar comunidades, um outro fato que testemunha a pertença simultânea do ser humano ao mundo material e ao mundo dos espíritos pessoais pode ser observado a partir de sua *força física*. Sabemos que esta não pode ser compreendida exatamente da mesma forma que a força física de um ser meramente material, porquanto esta força é afetada pela livre atuação do espírito sobre a matéria. Para se verificar isso, Stein fornece um exemplo: imagine que dois homens, um mais forte e outro mais fraco, sejam atingidos por uma bola com a mesma força. Mesmo sendo mais forte, é possível que o primeiro caia e o último permaneça de pé, o que ocorre porque

[...] para medir a força de movimento do corpo meramente material recorreremos a uma fórmula física. Porém, no que diz respeito ao ser humano não se pode determinar se o mesmo empregou toda sua força ou parte dela, e tampouco se pode expressar sua força corporal como o produto da massa pela velocidade. (STEIN, 2003b, p. 698, tradução nossa)

Este exemplo possui, segundo Stein, a virtude de ilustrar “[...] como o corpo está atravessado pelo espírito e a livre ação espiritual surte efeitos sobre o mundo material.” (STEIN, 2003b, p. 698, tradução nossa) e que portanto, a força física humana não é uma força meramente mecânica, mas sim uma “força vital”, isto é, uma força viva.

Desse modo, a pertença simultânea do ser humano a dois mundos – material e espiritual – implica, para Stein, não em uma dualidade entre espírito e matéria (e por consequência entre força corporal e força espiritual), mas sim numa unidade entre essas dimensões. Entretanto, não devemos ignorar que, ao falarmos sobre a unidade entre espírito e matéria não estamos excluindo a alma. Pelo contrário, sabemos que para Stein “É a alma que vive em todos os atos espirituais e cuja vida interior é espiritual.” (STEIN, 2003b, p. 708, tradução nossa), de tal forma que afirma: “A contraposição que cabe estabelecer entre espírito e alma não se deve entender como excludente.” (STEIN, 2003b, p. 708, tradução nossa)

Sendo assim, a alma é uma instância interior e profunda que não pode ser separada do todo que “[...] sente, pensa e quer, e que faz do corpo um corpo humano vivo e dotado de configuração pessoal” (STEIN, 2003b, p. 707, tradução nossa). Em outras palavras, embora possua uma característica que a torna distinta (a profundidade), ela não pode ser inteiramente separada nem do corpo e nem do espírito. Para citar um exemplo, os atos espirituais da vontade, que é uma potência espiritual, não são atos puramente espirituais, mas são também atos anímicos.

Mas se não podemos separar alma e espírito, por que distingui-los? Para Stein, a alma tem algo de peculiar que não deve ser desconsiderado, e que não é possuído pelos espíritos puros finitos. Essa peculiaridade da alma consiste em ser essencialmente o “centro da existência humana”, isto é, um ponto interior que implica numa *profundidade* (e por isso a comparação espacial com um “castelo interior”) desde o qual saímos para nos encontrar com as coisas exteriores e para o qual retornamos ao recebermos o que vem do mundo exterior, e do qual tomamos posição em relação a isso que nos adentra. Portanto, é um ponto em cujo dinamismo percebemos que a vida interior da alma é espiritual.⁴⁹

Para Stein, esse ponto, que em verdade é o mais profundo da alma, podemos denominar “alma da alma”. Essa expressão indica

[...] a região na qual a alma está dentro de si mesma, do ponto em que se encontra a si mesma tal e como é e no estado em que se encontra em cada caso, do ponto também que recebe interiormente o que capta com os sentidos e com o entendimento, apreende seu significado e se enfrenta com isso que recebe, o conserva e obtém força a partir do recebido, ou então fica exposta a seus ataques [...] é onde também toma postura a esse respeito, ao menos com entusiasmo, indignação ou outras tomadas de posição [...] para passar logo da tomada de posição do ânimo à tomada de posição da vontade,

⁴⁹ “O peculiar da alma é que possui uma dimensão interior, um centro do qual tem que sair para encontrar-se com objetos e ao qual traz tudo quanto obtém de fora dela, centro desde o qual alma também se entrega ela mesma para fora.” (STEIN, 2003b, p. 708, tradução nossa)

que vai mais além da alma e configura ao ente mesmo. (STEIN, 2003b, p. 707, tradução nossa)

Desse modo, é nesta “região” que a alma recebe aquilo que nela penetra desde fora, e é desde onde também ocorre uma tomada de posição em relação a isto que recebe. Esta região está associada ao que Stein denomina “*Gemüt*”, termo alemão que não possui uma tradução única para o português, mas que por vezes é interpretado como um “*sentido afetivo*” por implicar numa espécie de “faculdade” cujo ato não é nem meramente intelectual nem meramente sensível, mas ambos ao mesmo tempo.

Segundo Rus (2005) *Gemüt* em Stein tem o sentido de “interioridade mais profunda da criatura”, acrescentando que poderíamos traduzi-lo como “coração”. Contudo, não devemos confundi-lo com as noções de irracionalismo ou emoção, mas devemos compreendê-lo em harmonia com o sentido bíblico de “[...] sede da intimidade e dimensão de onde brota a força que leva à adesão pessoal a algo [...] a unidade de cada pessoa como ser que conhece e ama, sem pressupor nenhuma oposição entre conhecimento (intelecto) e amor (vontade).” (RUS, 2005, p. 74) Nas palavras da própria Stein,

O coração é o verdadeiro centro da vida. Designamos assim o órgão corporal cuja atividade governa a vida do corpo. Porém, é costume compreender por coração a interioridade da alma, e seguramente é o coração que participa mais fortemente no que se passa no fundo da alma, porquanto é desde o coração que, mais do que em qualquer outra parte, se pode perceber claramente a conexão entre o corpo e a alma. (STEIN, 2005b, p. 1026, tradução nossa)

2.8.5 Potências, hábitos e a força de vontade

Stein tematiza alguns outros conceitos relevantes para a compreensão da alma como ser espiritual, tais como o conceito de *potências espirituais*, de *hábitos* e de *força de vontade*. O primeiro deles, o conceito de potência, Stein apresenta ao estabelecer duas distinções: primeiro entre “atos espirituais” e “estados”, e depois entre “estados vivenciados” e “propriedades permanentes”. Os atos espirituais, os quais pressupõem as potências do intelecto e a vontade, são atos pontuais, e são executados livremente. Os estados, por outro lado, não são executados livremente, mas entram dentro do contexto intelectual e volitivo do ser humano, isto é, do

contexto motivacional e racional que envolve os atos espirituais humanos. Dentro dos estados, existem aqueles “estados vivenciados”, que podem ser meramente passageiros – um estado global de cansaço, por exemplo, que finda com o descanso – ou uma propriedade permanente que se percebe através de vários “estados vivenciados”. A “força vital” é um exemplo de propriedade permanente:

A força é uma propriedade permanente do homem como um todo que não se vivencia diretamente, mas que se nos dá através do vivenciado de modo imediato: através, por um lado, dos ‘sentimentos vitais’ próprios que a manifestam, porém também através do modo em que executamos atos que têm em si mesmos um sentido inteiramente diferente, porém que por seu modo de ser executados se revelam como dependentes da força existente. (STEIN, 2003b, p. 700, tradução nossa)

As “propriedades permanentes” apontam para o conceito de potência. Segundo Stein, há muitos termos para designar potência. No latim há *vires*, *virtutes*, *facultates*. Stein os traduz para o alemão como: *Anlagen* (disposições), *Vermögen* (faculdades) ou *Fähigkeiten* (capacidades) e *Kräfte* (forças). Porém, ainda que existam todos estes termos, Stein compreende que “É patente que com cada uma dessas expressões nos referimos à mesma coisa desde um ponto de vista diferente.” (STEIN, 2003b, p. 701, tradução nossa) Desse modo, Stein propõe os seguintes significados para estes termos: a) disposições (*Anlagen*): indica algo que temos por natureza; b) faculdades (*Vermögen*) ou capacidades (*Fähigkeiten*): indica a possibilidade concreta de fazer ou padecer algo; c) forças (*Kräfte*): sugere a correlação entre uma potência real – não meramente lógica, isto é, o que denominamos acima como faculdades ou capacidades – e a eficácia de seus atos correspondentes, pois a força é o que torna os atos eficazes, isto é, capazes de rendimento.

Segundo Stein, o termo “forças” foi empregado no plural a fim de indicar que

[...] na pluralidade de potências a força do homem, que é uma só, aparece dividida e disposta para seu emprego em determinadas atividades de conteúdo bem concreto. Porém, só pode estar disposta para seu emprego em uma direção cujo conteúdo venha marcado pela natureza. (STEIN, 2003b, p. 702, tradução nossa)

Portanto, se o emprego da força em sua direção e conteúdo dependem da natureza, e a natureza humana individual é limitada, então “Nenhuma dessas naturezas humanas individuais

está disposta para tudo aquilo de que a natureza humana é capaz.” (STEIN, 2003b, p. 702, tradução nossa). Em outras palavras, nenhum indivíduo esgota a natureza humana, de modo que há uma grande diversidade de talentos que favorecem a formação de determinados hábitos:

Há pessoas que são capazes da mesma tensão espiritual, mas uma deve demonstrar essa capacidade no campo das matemáticas, outra no campo das ciências humanísticas ou no da arte, e essas pessoas não têm a possibilidade de intercambiar seus campos de trabalho. (STEIN, 2003b, p. 702, tradução nossa)

Por detrás da aquisição de novos hábitos está a potência da vontade, a qual é responsável por direcionar nossas forças em uma determinada atividade, com uma maior ou menor intensidade. Por isso, Stein afirma que a vontade é “[...] a instância dominante dentro de todo o âmbito do organismo corporal-anímico.” (STEIN, 2003b, p. 702, tradução nossa) Desse modo, a atividade da vontade submete as nossas forças a uma tensão, retirando a energia de outras atividades possíveis para poder realizar essa atividade específica à qual se intenciona. Com a repetição frequente desse ato da vontade, a tensão vai diminuindo e o hábito vai sendo formado.

Uma vez consolidado, o hábito assemelha-se a uma “segunda natureza”, pois determina as potências humanas, isto é, dão a elas uma informação duradoura que “conaturalizam” seus atos. Por isso, liberam-se forças – que antes eram necessárias em grande quantidade para a atualização da potência – para outras atividades.

A quantidade de forças empregada para a aquisição de um hábito também depende das inclinações (*Neigung*) e dons (*Begabung*) de cada pessoa. Neste sentido, Stein estabelece uma distinção entre os dois: a) “Ter uma inclinação para algo significa fazê-lo com gosto.” (STEIN, 2003b, p. 704, tradução nossa); b) “Estar dotado para algo quer dizer que nossa natureza nos leva a fazer esse algo, e a fazê-lo bem.” (STEIN, 2003b, p. 704, tradução nossa)

Via de regra, há uma relação entre as nossas inclinações e dons, pois “Tendemos a aquilo que por natureza estamos dotados, e a atividade correspondente nos produz satisfação.” (STEIN, 2003b, p. 703, tradução nossa) Uma vez que essa satisfação produz alegria, e a alegria é um incremento de força, é menos provável que não estejamos especialmente inclinados para aquilo que somos dotados. Assim, onde quer que se verifique um encontro entre inclinação e dom, torna-se mais fácil conduzi-lo aos limites de sua perfectibilidade, e isso muitas vezes sem

demandas tão grandes de esforços, pois segundo Stein, aqui “[...] se vai nas asas da alegria.” (STEIN, 2003b, p. 705, tradução nossa)

É importante ainda notar que a “força de vontade” não deve ser confundida com “livre vontade”. Como vimos, cada pessoa, enquanto ser espiritual, é livre para querer e para determinar, através de sua vontade, os seus atos e empregar as suas forças numa determinada direção. Mas,

o ato da vontade como tal é uma atividade de especial intensidade, de modo que por natureza dispomos para sua realização de uma quantidade de força maior ou menor: trata-se de uma força de vontade maior ou menor. [...] Quanto maior seja a frequência com que se pratique atos da vontade, maior será também o incremento que experimentará a força de vontade, isto é, disporemos de modo habitual de mais força para as atividades da vontade e cada ato desta nos custará menos. (STEIN, 2003b, p. 705, tradução nossa)

A força de vontade, portanto, é um *quantum* de força de que dispomos por natureza, e que pode ser incrementado através do hábito, e também do conhecimento das fontes que alimentam essas forças, bem como do mundo espiritual:

De fato, quando uma tarefa é inevitável [...] mas a vontade não tem força necessária para realizá-la e desconhece de que fontes naturais poderia obtê-la, a vontade pode ousar empreender a tarefa confiando na graça de Deus, que é uma fonte inesgotável de força. Uma vez que a graça pode fortalecer a vontade [...] a vontade pode chegar superar os limites da natureza, e especialmente os limites da força da vontade natural. Unidos à vontade divina, a força para querer é infinita. (STEIN, 2003b, p. 705, tradução nossa)

CAPÍTULO 3 – O SER SOCIAL DA PESSOA HUMANA

Para obter uma compreensão integral da pessoa humana, não basta compreendê-la enquanto indivíduo. Para Stein, o estudo antropológico não pode desconsiderar a dimensão social da pessoa humana. Desse modo, Stein abordará o “ser social” em três momentos em EPH: a) apresentando alguns conceitos fundamentais da sociologia; b) aprofundando o conceito de tipos e a questão da formação de tipos; c) analisando o conceito de povo e a pertença a um povo.

3.1 Os conceitos fundamentais da sociologia

Há quatro elementos importantes no ser social da pessoa humana que Stein julga de especial relevância destacar: atos sociais, relações sociais, estruturas sociais (comunidades) e tipos sociais. Por meio desses elementos, afirma Stein: “[...] o ser social do homem se revela em toda sua pluralidade: 1) o homem realiza *atos sociais*; 2) mantém *relações sociais*; 3) é membro de *estruturas sociais*; 4) é um *tipo social*.” (STEIN, 2003b, p. 714, tradução nossa)

Os *atos sociais* incluem, segundo Stein, os atos nos quais as pessoas se dirigem umas às outras com uma finalidade específica, como por exemplo, perguntas, pedidos ou ordens: “Todos eles têm em comum o fato de que aspiram a mover a outra pessoa a que se conduza de um modo determinado, pelo qual criam um contexto de ação supraindividual.” (STEIN, 2003b, p. 714, tradução nossa) Também as “tomadas de posição” em relação a outras pessoas, como o amor, admiração e respeito também podem ser considerados como atos sociais. Por fim, há ainda aqueles atos sociais que “geram ou eliminam no mundo social certas realidades objetivas muito peculiares” (STEIN, 2003b, p. 715, tradução nossa). Stein se refere por exemplo às promessas, pactos, contratos: “Todo o direito positivo tem esse caráter.” (STEIN, 2003b, p. 715, tradução nossa)

As *relações sociais* são um elo entre duas ou mais pessoas. São pressupostas pelos atos sociais, mas não devem ser confundidos com estes últimos: “As relações sociais não são atos de uma pessoa, mas algo que existe entre pessoas e têm ao menos duas pessoas como suas portadoras.” (STEIN, 2003b, p. 715, tradução nossa) Algumas dessas relações sociais, a exemplo da amizade, não podem existir sem a reciprocidade, isto é, sem uma mutualidade de relação.

As *estruturas sociais ou comunidades* significam, na sociologia, “[...] determinadas realidades sociais de tipo objetivo, unidades supra-pessoais nas quais as pessoas passam a fazer

parte, e fundam a sua essência [...] realidades que são análogas às pessoas mesmas.” (STEIN, 2003b, p. 715, tradução nossa) Stein denomina essas estruturas de *comunidades*, e destaca que na constituição das mesmas, as pessoas, os atos sociais e as relações sociais desempenham seu papel. Em um sentido amplo, uma comunidade existe ali onde há uma reciprocidade de relação entre as pessoas e onde se forma uma unidade que permite a todos dizer “nós”. Entre estas podemos incluir as comunidades passageiras, como um grupo formado por uma “reunião social” ou um “grupo de viagem”. Em um sentido estrito, podemos compreender uma comunidade onde não só se verifica a presença desses elementos acima citados, mas onde há uma vida comum, permanente e profunda entre as pessoas e que as influencia, produzindo marcas duradouras.

Stein cita aqui a terminologia criada por Ferdinand Tönnies (1855-1936) para diferenciar comunidade (*Gemeinschaft*) de sociedade (*Gesellschaft*). Sociedade é toda estrutura que é criada por atos voluntários e que tem fins e estatutos estabelecidos por pessoas individuais, podendo ser dissolvidas. Um exemplo seriam as associações ou os partidos políticos. Comunidade, por sua vez, indica aquelas estruturas onde se observa uma vida comum, e que tende a ser permanente, profunda e duradoura.

Segundo Stein, todas as comunidades humanas se baseiam em uma comunidade universal que engloba todas as demais: a humanidade⁵⁰. Desse modo, todas as comunidades particulares devem surgir dessa “comunidade onibarcante”. Para a filósofa, mesmo que nem todos homens vivam de fato como membros conscientes da humanidade, aqueles que vivem a atualizam, isto é, tornam-na concreta enquanto comunidade onibarcante.

Por fim, *os tipos sociais* indicam uma semelhança presente nos indivíduos de uma mesma comunidade. Neste sentido, Stein afirma que cada indivíduo “[...] na estrutura do seu ser pessoal, tem algo em comum com os demais membros desta comunidade, que por sua vez o distingue de quem pertence a outras comunidades.” (STEIN, 2003b, p. 718, tradução nossa) É importante destacar que o ser humano não participa apenas de uma comunidade, e por essa razão, também não pertence a um único tipo.

⁵⁰ Para a filósofa, a humanidade não é apenas um gênero, mas “[...] um indivíduo concreto, um organismo corporal-espiritual.” (STEIN, 2003b, p. 716, tradução nossa) Stein afirma que essa posição pode ser sustentada filosoficamente, e que encontra confirmação teológica. Trata-se da doutrina do “Corpo Místico de Cristo”, segundo a qual Cristo incorporou toda a humanidade em um só organismo, a Igreja. Desse modo, todos aqueles que são batizados passam a fazer parte da Igreja, tornando-se, na qualidade de membros, integrantes de um todo maior. Essa doutrina também se sustenta no dogma da “unidade do gênero humano” a partir de Adão. Se toda humanidade é descendência de Adão, então esse fato por si só já torna legítimo falarmos em uma comunidade onibarcante à qual todos os indivíduos estão geneticamente vinculados. Sendo Cristo o “Novo Adão”, e a Igreja o Corpo místico de Cristo, logo os membros da Igreja se tornam a nova humanidade, agora redimida pelo sacrifício de Cristo oferecido ao Pai para a remissão dos pecados do mundo e para a salvação do gênero humano.

3.2 O conceito de tipos e a questão da formação de tipos

Stein julga importante realizar um aprofundamento no conceito de “tipo”, o qual tem sua origem no grego. Originariamente o termo significava “golpe ou impacto”, indicando o sentido de algo que foi – à semelhança de uma estátua ou um caractere – “forjado” devido a manipulações externas. Entretanto, houve uma alteração semântica nesta palavra que lhe concedeu um sentido menos particular, passando a designar uma “marca”. É neste sentido mais geral que Stein apresenta aquele uso corrente na língua alemã do termo, que neste caso designa “[...] um *todo configurado* que pode dar-se em uma pluralidade de exemplares.” (STEIN, 2003b, p. 718, tradução nossa)

Para Stein, este conceito de tipo possui uma nuance importante. Seu sentido de “todo configurado” indica uma “unidade intuitiva”, isto é, uma unidade que se pode captar por meio de uma intuição intelectual. Com isso, Stein quer diferenciar o tipo de uma forma interna, indicando que ele se aproxima de uma “ideia” na mente de um arquiteto:

Quando falo de uma casa da Floresta Negra, estou me referindo a um determinado tipo de construção, caracterizado sobretudo por seu teto suspenso. A casa não foi “crescendo” desde uma forma interna, mas deve sua disposição típica a um modo de construir tradicional, a uma regra fixa para eleger, trabalhar e colocar os materiais, ou podemos dizer também, a uma ideia do espírito do arquiteto, em conformidade com a qual ele construiu a casa. (STEIN, 2003b, p. 719, tradução nossa)

Portanto, podemos captar um tipo não apenas sensorialmente, mas sobretudo por uma “intuição intelectual”. Stein apresenta-nos um exemplo de tipo descrevendo as características de um seguidor do “movimento juvenil” (*Jugendbewegung*):

Ao tipo de seguidor do “movimento juvenil” lhe pertence um característico modo de vestir e de pentear-se, o desleixo no trato social, a renúncia a determinados estimulantes, um estilo próprio de organizar seu tempo livre e certa atitude interior em relação à natureza e à vida do homem. Estas são “características” muito distintas, tanto externas como profundas, e as externas se baseiam nas profundas quando estas existem realmente. (STEIN, 2003b, p. 720, tradução nossa)

Possuir apenas aparentemente as características de um membro do “movimento jovem” não é suficiente para a pertença real a este tipo. Com efeito, muitos imitam exteriormente um tipo mas não possuem em si a “raíz interior” que a ele dá origem, isto é, uma certa atitude interna. Portanto, um tipo não é formado apenas pelas condições de vida que se pode observar externamente, mas por uma raíz interna que podemos captar mediante uma intuição intelectual.

É preciso destacar que, ainda que um tipo consista em um “todo configurado” que é comum a todos indivíduos pertencentes a este tipo, de modo algum podemos afirmar que todos indivíduos serão (re)formados de igual maneira pelo tipo ao qual passaram a pertencer. A razão de tal fato é compreendida se levarmos em consideração que antes de pertencer a um tipo, cada indivíduo já possuía de antemão uma formação própria e pessoal. Ademais, cada indivíduo pertence a um determinado entorno que não é necessariamente partilhado. E, mesmo irmãos que partilham de um mesmo contexto exterior não encarnarão um tipo da mesma forma, e talvez cheguem mesmo a pertencer a tipos inteiramente diversos.

Além desses fatores, é necessário levar em consideração a influência das “disposições inatas”, isto é, da “massa hereditária”, o fenótipo, que dão origem a peculiaridades corporais e anímicas em cada indivíduo. Embora não seja fácil distinguir o que é inato daquilo que deve à influência do entorno⁵¹, sabemos que ambos concorrem para que ocorra uma variação importante entre os indivíduos de um mesmo tipo. Além disso, devemos lembrar que nem sempre a formação de um tipo é inteiramente exitosa, de modo que se pode às vezes verificar, nas palavras de Stein, uma certa “duplicidade”.

É preciso atentar-se ainda para a distinção entre “disposições inatas” e “disposições herdadas”. Para Stein, estas últimas se referem “[...] ao que o indivíduo compartilha com um grupo mais estreito de indivíduos – com sua família, sua estirpe, seu povo ou sua raça – e o distingue dos indivíduos situados fora desse grupo.” (STEIN, 2003b, p. 723, tradução nossa) Esses dois termos não se correspondem, pois embora tudo o que é herdado seja inato, nem tudo que é inato é herdado. Isso ocorre porque nem tudo o que possuímos desde o nascimento provém de nossos pais. A sustentação dessa afirmação depende da fé, pois segundo a mesma: “[...] a nossa alma foi criada diretamente por Deus.” (STEIN, 2003b, p. 724, tradução nossa) Portanto, aquilo que nos torna seres humanos, a saber, a alma, não é herdado de nossos pais e ancestrais. O ato gerativo dos pais não é um ato mais determinante para nossa existência do que a criação de nossa alma por Deus: “Não devemos considerar como herdada a alma individual,

⁵¹ Uma importante discussão neste sentido diz respeito ao “tipo masculino” e ao “tipo feminino”. Stein reconhece que o modo de ser masculino ou feminino também pode sofrer influências sociais, mas destaca a influência decisiva daquilo que é dado de modo inato pelo sexo masculino e pelo sexo feminino.

peçoal-espiritual, que é o que converte o homem em homem.” (STEIN, 2003b, p. 725, tradução nossa)

3.3 O conceito de povo e a pertença a um povo

3.3.1 O conceito de povo

Stein coloca a seguinte questão: “O que significa ser membro de uma comunidade e encarnar o tipo de uma comunidade?” (STEIN, 2003b, p. 726, tradução nossa) Para respondê-la devemos analisar o conceito de povo. Stein opta por investigar o conceito de povo ao invés do conceito de raça em razão de sua maior clareza. Com efeito, embora a raça seja muitas vezes considerada como uma comunidade de sangue, ou seja, uma família de linhagem mais ampla (estirpe), nem sempre a comunidade de sangue é o único fator que é levado em consideração para a definição de uma raça, de modo que este conceito resulta menos simples de ser analisado.

De começo, pode-se definir “povo” como uma comunidade no sentido amplo da palavra. Diferencia-se de outras estruturas sociais tais como um grupo de amigos ou a família em razão de sua magnitude, pois abarca um maior número de pessoas. Essa magnitude, que não pode ser determinada numericamente, pode no entanto ser “dimensionada” quando consideramos que a vida de um povo é “maior” do que a vida das pessoas que o integram, dado que “[...] os indivíduos que fazem parte do povo nascem e morrem sem que por isso o povo mesma nasça ou morra.” (STEIN, 2003b, p. 726, tradução nossa)

Segundo Stein, a vida de um povo é a sua história, e esta acontece à medida em que “O povo realiza ações e experimenta destinos.” (STEIN, 2003b, p. 727, tradução nossa) Embora o “povo” seja considerado aqui o sujeito de tais ações e vivências, são os indivíduos que devem agir concretamente. Não é necessário que todos ajam, mas que na ação consciente de certos agentes esteja expressa a vontade coletiva. Tais agentes atuam enquanto partes de um todo maior e se sabem responsáveis pelo destino do mesmo. *É em nome do povo que agem.*

A presença de membros conscientes e desejosos de dedicarem-se ao povo é uma das condições essenciais para a existência de um povo. Além dessa, também se acrescenta a essas condições o seguinte:

Além disso, é necessário que esses indivíduos conscientes influam sobre a conduta dos demais, ou a valorem, de maneira que essa conduta adquira significado para o todo, assim como – finalmente – que também aqueles que não vivem como membros

conscientes do todo sejam afetados pelas ações e destinos do mesmo. (STEIN, 2003b, p. 727, tradução nossa)

Portanto, a influência da ação de certos membros sobre o todo deve ser levada em consideração, pois sem a presença de ações que exerçam impacto sobre o todo, estaríamos diante não de um todo, isto é, de uma unidade, mas de fragmentos dispersos de populações humanas.

Essa unidade de um povo depende em grande medida de sua “vida interior”, que segundo Stein, desdobra-se em três elementos, articulados entre si: *autoconfiguração* (de modo geral, a formação de um povo com seu crescimento numérico, o desenvolvimento de capacidades funcionais e o estabelecimento de ligações entre os membros), *autoconservação* (economia, polícia, saúde, educação, entre outros) e *autoexpressão* (cultura).

A cultura, que Stein entende como “[...] a criação do espírito humano na qual encontraram expressão todas as funções vitais essenciais do homem (economia, Direito e Estado, costumes, ciência, técnica, arte, religião).” (STEIN, 2003b, p. 728, tradução nossa) é um elemento sem o qual não é possível compreender o que é um povo. É ela que cria um certo consenso, isto é, uma unidade interior da qual depende a unidade do próprio povo. Através dela, origina-se uma comunidade de vida que perpassa todas as funções vitais do ser humano e perdura ao longo das gerações.

Encontramos, portanto, um povo ali onde há uma vida em comum que tende a abarcar todas as funções vitais do ser humano. Essa vida tem um modo de ser e um caráter que corresponde ao modo de ser e ao caráter do povo e que se expressam no seu estilo de vida peculiar. Portanto, não é necessário e nem suficiente para a formação de um povo que haja entre seus membros uma linhagem comum de sangue. Com efeito, um povo pode originar-se de uma mescla de várias linhagens de sangue diferente. Por outro lado, ainda que um conjunto de pessoas sejam da mesma linhagem, isso não é por si só suficiente para o surgimento de um povo, dado que faltaria ainda a necessária “comunhão de vida”. Também por isso não se pode confundir um povo com o Estado. Um povo pode existir sem um Estado, ou sobreviver *apesar* de um Estado. Assim, mesmo que a tendência de um povo seja a progressiva organização em um Estado, o mesmo não é uma necessidade para a existência de um povo, embora possa, em alguns casos extraordinários (como foi o da América do Norte) preceder o surgimento do próprio povo e ser sua base.

3.3.2 A pertença do indivíduo ao povo

Uma vez esclarecido o conceito de comunidade popular (povo), Stein problematiza a relação do indivíduo com a mesma, investigando: a) “[...] se o indivíduo nasce já como membro da comunidade popular” (STEIN, 2003b, p. 731, tradução nossa); b) “[...] se pertence necessariamente a ela e deve encarnar inevitavelmente o seu tipo” (STEIN, 2003b, p. 731, tradução nossa); c) “[...] se a pertença à comunidade popular deve determinar todo o seu ser pessoal, ou do contrário existem âmbitos que podem – ou devem – ficar à margem dessa pertença.” (STEIN, 2003b, p. 731, tradução nossa).

Stein inicia sua abordagem destas questões estabelecendo uma distinção entre nascer *em* um povo e nascer *de* um povo. Nascer *em* um povo significa nascer circundado por um povo e por suas características próprias. A tendência, portanto, de quem nasce em um povo é a de ir assimilando progressivamente o modo de ser próprio do povo (seu caráter) e encarnando o seu tipo. Nascer *de* um povo, por outro lado, significa partilhar de uma mesma herança com um povo, isto é, trazer consigo as suas “disposições herdadas” – o que inclui o seu modo de ser próprio, isto é, o caráter do povo: “[...] não se pode negar que, da mesma forma que existe uma participação herdada no modo de ser da própria família, assim também se participa por herança do modo de ser do próprio povo.” (STEIN, 2003b, p. 731, tradução nossa)

Dada esta distinção, é perfeitamente possível compreender que se nasça *em* um povo, mas não *de* um povo. Esse seria o caso, por exemplo, de quem tivesse pais japoneses, mas nascesse na Alemanha. Se esta família de imigrantes vivesse isolada ao máximo do povo alemão, então o caráter de povo japonês seria pouco modificado. Contudo, mesmo no caso contrário, isso é, que vivessem maximamente integrados ao povo alemão, ainda assim poderíamos prever, por regra geral, certos “desvios”, os quais poderiam ser maiores ou menores. Trata-se de uma regra geral, e não exata, porque essa assimilação do caráter de um povo pode variar muito a partir de cada povo, família ou indivíduo.

Também é possível que uma pessoa não nasça *em* e tampouco *de* uma comunidade popular já existente. Um exemplo seriam agricultores deslocados de sua comunidade de origem e isolados de qualquer outra comunidade. Apesar disso, podemos considerar que mesmo esses agricultores já são membros de uma comunidade que está em processo de formação, desempenhando cada qual um papel na mesma. Além disso, se assumirmos a origem comum da humanidade a partir de um indivíduo (Adão), também podemos incluir Adão dentro desse exemplo, isto é, de alguém que não nasceu *de* e tampouco *em* uma comunidade já existente:

Neste caso [...] teríamos que dizer que nossos primeiros pais, que viviam antes da primeira diversificação da estirpe, não pertenciam a um povo concreto, mas devemos considerá-los como antepassados comuns de todos os povos. Em estados posteriores, por outro lado, seria necessária a pertença a uma unidade diferenciada.” (STEIN, 2003b, p. 733, tradução nossa)

Trata-se de uma posição que, para Stein, embora se apoie na revelação, também pode ser sustentada filosoficamente. Essa compreensão da origem comum da humanidade implica numa compreensão particular dos indivíduos e dos povos: os povos são membros de um só organismo que é a humanidade, e os indivíduos, partes constitutivas desses membros. Enquanto membros de um organismo, cada povo está ordenado a um “*télos*”, isto é, ao cumprimento de uma função ou missão particular no todo da humanidade, e por isso não cai no nada quando deixa de existir. A humanidade, portanto, é um todo, uma unidade ou ainda um organismo dotado de sentido, o qual porém só é captável “[...] para um espírito não sujeito às limitações do humano” (STEIN, 2003b, p. 733, tradução nossa)

Essa compreensão permite tematizar sob uma nova luz a pertença do indivíduo à comunidade e dos povos à humanidade. De fato, sabemos que o indivíduo pertence a um povo também à medida em que desempenha uma função ou papel na vida do povo. Contudo, a compreensão dos indivíduos como partes constitutivas de membros de um organismo maior nos permite vislumbrar com mais clareza que cada indivíduo é chamado a desempenhar um papel, missão ou função específica na vida do povo ao qual pertence, e de modo mais amplo, na própria vida da humanidade.

É importante ainda destacar que a pertença de um indivíduo a um povo não é forçosa. Além de existirem casos em que grupos humanos possam desaparecer antes de se converterem em um povo, existem também casos, segundo Stein, em que certos indivíduos se separam de seu povo e deixam de viver como seus membros. Esse é o caso do criminoso que “[...] já não reconhece o Direito, a lei e os costumes, não contribui em nada com a comunidade popular e lhe declara guerra.” (STEIN, 2003b, p. 734, tradução nossa)

Apesar disso, a separação do indivíduo do seu povo não deve ser considerada ruim em todos os casos. Para Stein, há possibilidade de uma vida plena de sentido e valor mesmo fora da pertença a um povo. Assim, por mais primitivo que seja o modo de vida de um determinado agrupamento humano, a sua vida, por si só, já pode revestir-se de uma relevância eterna. Stein exemplifica dizendo que a alegria na contemplação do céu estrelado e o amor entre os indivíduos desse agrupamento humano – os quais não dependem de serem um povo ou

deixarem obras que sobrevivam ao tempo – já configuram a presença de valores eternos, implicando, por conseguinte, numa “participação naquilo que é eterno”⁵²:

Alegrear-se do belo quer dizer ser comovido por um valor. E dado que os valores não aparecem e desaparecem, [...] ser comovido por um valor quer dizer por sua vez participar do eterno. Amar uma pessoa implica dar uma resposta ao seu valor pessoal e participar desse valor, e assim como tratar de protegê-lo e conservá-lo. Anelar pelo amor significa ansiar que os outros reconheçam o nosso próprio valor pessoal e se assegurem da sua existência, assim como querer saber-se guardado pelas pessoas. (STEIN, 2003b, p. 736, tradução nossa)

Com estes exemplos, Stein leva-nos a admitir que a presença dos valores em um grupo humano, isto é, o conhecimento e o reconhecimentos desses valores, já o torna intrinsecamente valioso, e “[...] tão mais valioso quanto mais altos sejam os valores, mais pura a resposta eles e mais intensa a dedicação pessoal aos mesmos.” (STEIN, 2003b, p. 736, tradução nossa) É nesse sentido que Stein afirma que

Se a vida de um homem ou de uma comunidade foi uma vida plena de valor, então teve sentido. E não perderia esse sentido ainda que encontrasse seu fim antes de terminar seu desenvolvimento natural. E mais, se o levar a termo seu desenvolvimento natural significou ou não um incremento de valor, isso é algo que nós não podemos julgar, já que essa trajetória posterior encerra também a possibilidade de um giro negativo. (STEIN, 2003b, p. 736, tradução nossa)

Também o caso dos indivíduos que pertencem a um povo sem a consciência de sua pertença ao mesmo não deverá implicar em uma vida destituída de valor e sentido. Viver como um membro consciente do seu povo significa, para Stein, que não só se vive e se desempenha uma função nessa comunidade, mas que também se tem noção do que é um povo e também de sua pertença ao mesmo. Além disso, é preciso que se saiba distinguir o que, no seu próprio ser é devido ao seu povo e o que é devido a si mesmo. Essa consciência envolve uma maturidade espiritual que não se alcança de uma vez, mas que se alcança gradativamente e em diferentes níveis. Uma criança, por exemplo, não possui imediatamente a noção de que faz parte de uma

⁵² Para Stein, os valores tais como o belo e o bom levam o ser humano a “[...] suspeitar da presença de um ser supremo situado acima dele e de todos.” (STEIN, 2003b, p. 736, tradução nossa) Essa suspeita o atrai a busca e a servir este ser, pois por si só, “Todo ser humano é um buscador de Deus, e é enquanto tal que se encontra mais fortemente ligado ao eterno.” (STEIN, 2003b, p. 736, tradução nossa)

comunidade denominada família, mas uma vez que entra em contato com colegas de outras famílias, então vai aos poucos formando a noção do “nós” e dos “outros”. Segundo Stein, algo semelhante deve ocorrer com relação ao amadurecimento da consciência de pertença a um povo.

A consciência realmente madura de pertença a um povo e sua identificação com ele é resultado, para Stein, de um “viver a história” do próprio povo, isto é, que “[...] sejamos testemunhas e estejamos implicados nos acontecimentos históricos de importância.” (STEIN, 2003b, p. 737, tradução nossa) Há momentos históricos que favorecem tal amadurecimento, tal como os momentos críticos em que o próprio povo se vê ameaçado: “Quando o povo está ameaçado se desperta a compreensão do que significa o próprio povo para si mesmo, o que se lhe deve e quão profundamente está ancorada a própria vida nele.” (STEIN, 2003b, p. 738, tradução nossa)

Somente ali onde os membros de um povo são conscientes do modo peculiar de ser do seu povo é que podemos falar, segundo Stein, em uma nação. E o sentimento nacional surgirá se esse modo de ser do qual são conscientes for vivido como um valor. Desse modo, os indivíduos se sentirão profundamente ligados ao seu povo, e se verão tentados a se perguntar: “Acaso não tenho que agradecer-lhe tudo o que sou? [...] Não hei de vê-lo como a realidade mais alta, a qual devo subordinar todas as outras coisas?” (STEIN, 2003b, p. 738, tradução nossa)

Stein responde negativamente a ambas questões. Com relação à primeira, Stein aponta que há pessoas às quais um povo tem mais a agradecer do que inversamente. Além disso, um povo nunca existe isoladamente, e deve muito à assimilação de elementos espirituais alheios.

A respeito da última, Stein defende que o povo não é a realidade suprema a qual se devem subordinar todas as outras, pois “Os povos aparecem e desaparecem, e nada finito é por si mesmo. Por cima de todo povo e de seus destinos está o criador e condutor de todas as coisas. O que temos a agradecer ao nosso povo, devemos agradecer a ele.” (STEIN, 2003b, p. 739, tradução nossa) Essa gratidão, porém, deve começar com o que nós mesmos somos, pois em um povo é necessário que os indivíduos, com seu modo de ser, “introduzam sua vida na vida do povo” (STEIN, 2003b, p. 739, tradução nossa), o qual provém da alma, e a alma – como já apontado anteriormente – provém de Deus:

Assim chegamos à conclusão de que o homem tem que agradecer tudo aquilo que de mais profundo e mais próprio ele é somente a Deus, e que tudo o que deve às comunidades terrenas, deve indiretamente a Deus. Em geral, ele tem que agradecer a

Deus por tudo o que ele é. Foi Deus quem o introduziu nas comunidades a que pertence, e é ele que determina a extensão das obrigações que tem para com seu povo. (STEIN, 2003b, p. 740, tradução nossa)

Portanto, a realidade a qual todas as outras devem se subordinar é Deus, pois sem ele não é possível explicar a existência, a essência e nem a missão de cada ser humano dentro de seu povo. Contudo, é necessário destacar que cada ser humano é livre para dar sua resposta a Deus. Em outras palavras, Deus se dirige à consciência de cada homem, mas jamais obriga seu assentimento à sua proposta:

Aquilo que tenho que responder, tenho que responder a Deus. Em que isso consiste, ou seja, qual é o meu dever, minha consciência me diz. Cumpri-la ou não, é uma questão de minha liberdade. Em cada homem há um recinto livre de qualquer ligação à terra, que não procede de outros homens e não é determinado por eles. Nele o homem está sozinho diante de Deus. Trata-se da parte mais íntima da alma, o eu individual e livre em sentido absoluto, do eu pessoal. Quanto você recebeu das origens de onde vem é colocado em suas mãos para que possa moldá-lo e com seu próprio desempenho torná-lo frutífero. (STEIN, 2003b, p. 740, tradução nossa)

Como se pode notar, tais considerações marcam a passagem de uma consideração de caráter filosófico para outra de caráter teológico. Por isso, desenvolveremos melhor os assuntos teológicos nos próximos capítulos – “Antropologia teológica” e “Implicações pedagógicas”.

CAPÍTULO 4 – ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA

4.1 A revelação como via de conhecimento

No capítulo conclusivo da obra EPH, intitulado “A passagem da consideração filosófica do homem para a teológica”, Stein rememora brevemente: a) a questão condutora da obra – “O que é o ser humano?”; b) seu ponto de partida – a experiência; c) seu método – filosófico/fenomenológico/ontológico. A finalidade de Stein ao suscitar esses pontos é a de apontar que a antropologia filosófica possui um limite, de modo que há muitas questões que não podem ser respondidas nem pela experiência e nem pela reflexão filosófica, e demandam uma outra “via de conhecimento”:

Deste tipo são todas as perguntas relativas às origens: do mundo, do gênero humano, dos indivíduos humanos. Para que nos seja possível responder a estas perguntas, nosso entendimento humano deve encontrar para si uma outra via de conhecimento que não seja a experiência e nem o conhecimento filosófico. (STEIN, 2003b, p. 742, tradução nossa)

Essa outra via, que é denominada *revelação*, deverá abarcar em si todos aqueles conhecimentos transmitidos ao homem por um espírito superior, incluindo aqui não só aqueles que o entendimento humano não alcança por si mesmo, como também alguns conhecimentos que o entendimento humano poderia obter por si próprio mediante uma investigação assídua e por vezes exigente. Uma vez estabelecidas as verdades reveladas, um novo horizonte de compreensão do ser humano se abre, revelando a insuficiência de uma antropologia estritamente filosófica:

É característico de todo o finito o fato de que não pode ser compreendido exclusivamente por si mesmo, mas que remete a um primeiro ser que devemos considerar infinito, ou mais corretamente, ao ser infinito, porque o ser infinito só pode ser uno. (STEIN, 2003b, p. 741, tradução nossa)

A impossibilidade de autocompreensão do finito pode ser explicado, entre outras formas, a partir do fenômeno da *concepção* entendida aqui no sentido de um “vir à existência”,

que se manifesta como “recepção”. Com efeito, cada pessoa humana é, antes mesmo de se tornar um agente, um recipiente de dons. E todo recipiente, à medida em que recebe, encontra-se em uma relação com a causa e origem dos dons recebidos, dentre os quais o primeiro e de todos pressuposto é a existência. Por isso, para alcançar uma autocompreensão, não pode recorrer exclusivamente a si mesmo, dado que não é *causa sui* (causa de si):

Deste modo, se pode considerar como um conhecimento ontológico que o ser do homem, assim como todo o finito, remete a Deus, e sem uma relação com o ser de Deus seria incompreensível: incompreensível tanto que seja (sua existência) quanto que seja o que é. (STEIN, 2003b, p. 742, tradução nossa)

Algumas das verdades reveladas já figuraram em nossas precedentes análises da pessoa humana. Stein julga importante rememorar-las:

O homem foi criado por Deus, e com o primeiro homem toda a humanidade como uma unidade em razão de sua origem e como uma potencial comunidade; cada alma humana individual foi criada por Deus; o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus; o homem é livre e responsável por aquilo no qual se converta; o homem pode e deve fazer com que sua vontade esteja em conformidade com a vontade de Deus. (STEIN, 2003b, p. 743, tradução nossa)

Ao assumirmos tais verdades reveladas, uma importante questão se coloca: qual é, exatamente, a relação da antropologia filosófica com a revelação no contexto da obra de Stein? Em nossa leitura, concluímos que a compreensão da filósofa segue a de São Tomás de Aquino. Assim, Stein não negará, evidentemente, que há verdades que se podem obter sem a revelação, isto é, através da razão natural.

Por essa razão, há que se distinguir duas ordens de verdades: aquelas que excedem totalmente a capacidade da razão humana e aquelas que a razão pode alcançar. (AQUINO, 2017, p. 49) O conhecimento da existência de Deus, por exemplo, é um conhecimento que a razão natural pode obter. Contudo, não fosse a revelação, grande parte das “verdades naturais” não seriam amplamente conhecidas. Neste sentido, São Tomás de Aquino aponta, em sua “Suma contra os gentios”⁵³ três inconvenientes que se seguiriam da ausência de uma revelação:

⁵³ Cf. (AQUINO, 2007, p. 51-57)

1) Como a verdade é fruto de assídua investigação, muitos não chegariam a conquistá-la, seja em razão de sua “constituição natural defeituosa”, seja em razão de estarem ocupados com o sustento da família ou ainda por preguiça;

2) A exigência de conhecimentos prévios, bem como a dificuldade em alcançar muitas dessas verdades em razão de sua profundidade. Sendo assim, os que chegassem a tais verdades, provavelmente chegariam atrasados. Contudo, uma vez que tais verdades são sumamente necessárias à perfeição e à bondade do homem, muito danoso seria tal atraso ou fracasso em possuí-las prontamente;

3) Por fim, o perigo que acompanha toda investigação da verdade: o erro e a ilusão, os quais decorrem principalmente da debilidade de nosso intelecto.

É importante destacar, portanto, que a revelação não inclui, como já foi dito acima, apenas aquelas verdades sobrenaturais, mas também as verdades naturais. Segundo São Tomás de Aquino, foi vantajoso que Deus

[...] determinasse serem tidas como de fé também as verdades que a razão pode por si mesma investigar. Assim, todos podem com facilidade, sem dúvida e sem erro, ser participantes do conhecimento das verdades divinas. (AQUINO, 2017, p. 52)

Entre as verdades sobrenaturais devemos incluir, por exemplo, a trindade divina, verdade essa que, segundo São Tomás de Aquino e Stein, não poderia ser conhecida unicamente através da razão natural. O conhecimento meramente natural de Deus é, desse modo, complementado e por vezes corrigido pela revelação das verdades sobrenaturais.

É evidente, portanto, que a relação entre essas duas ordens de verdade – natural e sobrenatural – não pode ser a de contradição. Em outras palavras, as verdades naturais não contradizem as verdades sobrenaturais, e as verdades sobrenaturais não violam os princípios da razão natural, dado esses mesmos princípios terem sido infundidos no homem por Deus no momento de sua criação. Ora, tais princípios, segundo São Tomás de Aquino, estão também contidos na sabedoria divina (tal como “[...] na ciência do mestre está contido o que ele infunde na alma do discípulo”). (AQUINO, 2017, p. 55). Desse modo, aquilo que contraria tais princípios deve também contrariar a sabedoria divina, e não está em Deus, de modo que nos é dado concluir que “[...] as verdades recebidas pela revelação divina não podem ser contrárias ao conhecimento natural.” (AQUINO, 2017, p. 55)

Por fim, é importante apontar que algumas verdades sobrenaturais não apenas excedem a razão natural no sentido de não serem alcançáveis pela mesma, mas também no sentido de não serem por ela esgotadas. Assim, embora as verdades sobrenaturais não contradigam os princípios da razão natural e constituam autêntico conhecimento, elas não podem ser alcançadas pela razão natural tampouco por ela esgotadas, mas se revelam como autênticos “mistérios da fé”:

Os mistérios são parte essencial da fé católica, e à noção de mistério pertence o fato de ser inacessível a todo conhecimento natural. Porém, do fato de que sejam inacessíveis não significa que sejam incompreensíveis. A verdade revelada não deixa de ser uma verdade, e concretamente uma verdade que se fez patente para nós. E, desta maneira, quando fazemos interiormente nossa uma verdade de fé, obtemos conhecimento. (STEIN, 2003b, p. 744, tradução nossa)

4.2 A necessidade da antropologia teológica para a pedagogia e o exemplo da eucaristia

Vimos anteriormente que toda pedagogia se encontra vinculada a uma determinada antropologia. O labor formativo, quando bem sucedido, pressupõe uma compreensão adequada e integral da pessoa humana que só é atingida à medida em que são acolhidas, não apenas as verdades da antropologia filosófica, mas também as verdades reveladas. Em outras palavras, a antropologia filosófica deve abrir-se para uma antropologia teológica.

Assim, do mesmo modo que todo indivíduo possui, segundo Stein, a necessidade de saber *quem é, o que deve ser, e como pode chegar a sê-lo*, também o pedagogo necessita de tal esclarecimento, pois

Educar quer dizer levar outras pessoas que cheguem a ser o que devem ser [...] E quando a pedagogia renuncia a beber das fontes da Revelação, se arrisca a deixar de lado o mais essencial que podemos saber sobre o homem, seu objetivo e o caminho que a ele leva, e portanto priva a si mesma por princípio da possibilidade de determinar suficientemente o que é educação. (STEIN, 2003b, p. 745, tradução nossa)

A fim de demonstrar a relevância pedagógica das verdades reveladas, Stein dedica as últimas páginas de EPH ao tema da *eucaristia*. Para tanto, a filósofa adentra o terreno da

teologia católica, reapresentando para um público já preparado – pois a obra foi escrita para um público de futuras professoras católicas – algumas das principais “verdades reveladas” que se associam à eucaristia. Desse modo, Stein irá pressupor o conhecimento de um quadro orgânico de crenças que não são explicitamente enunciadas, mas pressupostas.

Stein opta por abordar brevemente a eucaristia porque esta verdade de fé ocupa um lugar central no catolicismo. Desse modo, a crença na transubstanciação⁵⁴ e na presença real de Cristo na eucaristia é, para Stein, central para a pedagogia. Ora, se a meta da pedagogia é a formação do ser humano conforme um determinado modelo (*Bild*) ou forma (*Gebild*), e este modelo é Cristo – o qual está presente na eucaristia e que se une ao homem por meio da comunhão – logo o meio formativo por excelência é a eucaristia. Com efeito, é através desse sacramento que o homem é (trans)formado em Deus:

[...] quando se aproxima do altar junto com o sacerdote, sendo consciente de sua condição de pecador e com vivo desejo de ser redimido, quando faz sacrifício de si mesmo junto com os dons em sincera atitude sacrificial, o homem é transformado em Cristo junto com esses mesmos dons, e se converte de modo plenamente real em um membro vivo do corpo de Cristo. E quando na sagrada comunhão recebe em si o Senhor, o introduz dentro de si, e vive em Cristo e Cristo nele. (STEIN, 2003b, p. 745, tradução nossa)

⁵⁴ O dogma da transubstanciação afirma que, no ato da consagração, as espécies do pão e do vinho consagradas pelo sacerdote se transformam substancialmente no próprio Cristo (corpo, alma e divindade), embora conservando os acidentes do pão (aparência, cheiro, sabor, textura, etc.).

CAPÍTULO 5 – IMPLICAÇÕES PEDAGÓGICAS

5.1 O conceito de formação e as diferentes matérias: vegetal, animal e humana

O primeiro passo que precisamos garantir em nossa breve exposição da pedagogia steiniana é o de apresentar o conceito de formação (*Bildung*). Segundo a filósofa, “[...] formação (*Bildung*) não é a posse exterior de um saber, mas a *forma* (*Gestalt*) que reveste a personalidade humana sob a influência de múltiplas forças formadoras, ou ainda, o processo dessa formação.” (STEIN, 2003d, p. 197, tradução nossa)

O conceito de formação depende, portanto, do conceito de “forma”, aplicada aqui especificamente aos seres vivos. Trata-se, conforme já abordado, de uma força viva (*lebendige Kraft*) e configuradora, que estrutura desde dentro os seres vivos – não apenas os seres humanos, mas também os vegetais e animais – na direção de um *télos* (por isso também chamada de enteléquia) que é o organismo perfeito, isto é, bem acabado.

Desse modo, o conceito de “formação” (*Bildung*) vem a designar não só este processo pelo qual um ser vivo se desenvolve, mas também o seu ponto de chegada, a *forma resultante* que “reveste a personalidade humana” (STEIN, 2003d, p. 197, tradução nossa) e que é fruto da “influência de múltiplas forças formadoras” (STEIN, 2003d, p. 197, tradução nossa)

Se considerarmos que a palavra formação significa “dar forma a uma matéria” ou ainda “criar uma imagem (*Bild*) ou uma forma (*Gebilde*) numa matéria” (STEIN, 2003e, p. 197, tradução nossa), então o conceito de “forma” nos permitirá inferir que a formação deve variar conforme a matéria em questão, a qual se subdivide em inanimada e animada (vegetal, animal ou humana). Segundo Stein, matéria é “Tudo o que não está inteiramente formado e é suscetível de tomar uma forma”. (STEIN, 2003e, p. 180, tradução nossa) Assim, embora não seja possível encontrarmos uma matéria inteiramente amorfa (conceito de *materia prima* na escolástica), segundo Stein não há “[...] uma matéria tão completamente formada que não houvesse mais nada a formar. Além do mais, toda matéria possui uma *ductibilidade*, isto é, uma predisposição a receber novas formas.” (STEIN, 2003e, p. 180, tradução nossa)

Como são as mais suscetíveis de serem formadas, Stein aborda primeiramente a *matéria inanimada* (que inclui os objetos em geral) a qual

se deixa forjar em uma forma exterior que, ao mesmo tempo é a imagem originária (*Urbild*) da forma (*Gebild*) a ser formada [...] ou faz referência, mediante uma

manipulação formativa, a um arquétipo que o *formador* tem como modelo aos seus olhos ou que possui na mente. (STEIN, 2003e, p. 183, tradução nossa)

Desse modo, podemos notar que a formação dos materiais inanimados ou objetos pode se basear: 1) na reprodução (*Abbild*) literal de uma imagem originária (*Urbild*), sendo este o caso tanto quando falamos, por exemplo, em uma fôrma de bolo que reproduz um mesmo formato; 2) na reprodução (*Abbild*) a partir de um arquétipo que pode estar na mente ou diante dos olhos do formador.

Diferente dos seres inanimados que só mudam se algo intervir desde fora, os vegetais possuem um princípio de vida interior, isto é, uma alma, de tal maneira que as plantas se transformam mesmo sem quaisquer intervenções externas. Desse modo, o ato formativo que toma os vegetais como matéria implica em orientar de determinada maneira o crescimento e o desenvolvimento dos vegetais, como a possibilidade de atar, podar, ou ainda transplantar os vegetais para um terreno mais favorável ao seu crescimento.

Na formação da matéria animal não se inclui apenas manipulações exteriores (que também são possíveis, como tosquiar uma ovelha) mas também uma formação anímica, isto é, uma modificação na estrutura da alma do animal. Com efeito, se os vegetais são seres anímicos, com muito mais razão o são também os animais, com a diferença da alma animal ser sensitiva. Por isso, diferente dos vegetais, são capazes de perceber e responder aos estímulos. Desse modo, nos animais é possível

[...] provocar estímulos metodicamente e suscitar deste modo as reações correspondentes; e desse modo é possível influir amplamente sobre o comportamento externo; sobre isso se fundamenta todo tipo de treinamento. Além disso também é possível, a partir da variação das condições de vida, exercer uma influência sobre o processo formativo interior, influenciando a estrutura anímica: é o que faz o adestramento e a criação de animais. (STEIN, 2003e, p. 183, tradução nossa)

A alma humana, por sua vez, é também *forma corporis* e depende, assim como os vegetais e animais, do material estrutural do corpo, o qual é por ela configurado desde uma interioridade. Entretanto, uma vez que não é apenas *forma corporis*, mas é também espiritual, logo o material que advém dos sentidos, do intelecto e também do “sentimento” (isto é, desta “força interior profunda” que em Stein se denomina *Gemüt*, e que “sente” quais desses materiais possuem ou não valor) “[...] é assimilado no mais profundo interior da alma e cresce com ela.”

(STEIN, 2003e, p. 183, tradução nossa) Desse modo, a alma é capaz de se enriquecer e de se ampliar, construindo um mundo espiritual no qual vive e atua.

5.2 A “arquitetura de conjunto” da pedagogia steiniana segundo Éric de Rus

Conforme já observado anteriormente, o labor educativo para Stein deve incluir todas as dimensões fundamentais da pessoa humana – corpo, alma e espírito. Neste sentido, afirma Éric de Rus (2015): “[...] a ascese educativa se aplica a oferecer à pessoa um alimento formador adequado, ou seja, oferecer as energias corporais, intelectuais e espirituais que propiciem o desenvolvimento de uma ‘personalidade madura, plenamente realizada’” (RUS, 2015, p. 56) Orientando-nos a partir da obra “A Visão Educativa de Edith Stein: Aproximação a um Gesto Antropológico Integral” de Rus (2015), analisaremos brevemente cada uma dessas três dimensões da formação da pessoa humana, assim como: a) a questão dos valores; b) a formação do caráter; c) a necessidade da graça; d) a centralidade do amor; e) o papel da eucaristia.

5.2.1 A educação do corpo

Rus inicia destacando que Stein compreende o cuidado do corpo como uma responsabilidade fundamental do ser humano, pois sua energia vital procede de sua constituição natural. Assim, a sua vida psíquica não independe do corpo, pois este é o fundamento material que o dá sustentação. Por isso, a importância de uma alimentação e higiene adequadas, do sono e dos exercícios físicos em geral.

Ademais, Rus afirma que segundo Stein o corpo precisa ser educado no sentido de um domínio de si. De fato, a educação do corpo – que inclui a educação dos sentidos – favorece uma unificação das forças vivas que é capaz de vencer a natural tendência à dispersão e à ociosidade, tão exigida para o amadurecimento do indivíduo. Por isso, o homem não deve se submeter aos impulsos do corpo, mas ao contrário, deve submetê-los, pois

[...] quanto mais um sujeito se submete aos seus estados corporais, ‘tanto mais o corpo se utiliza das forças para si próprio [...] Mas o corpo não se torna mais ele mesmo quando lhe é permitido liberar-se desse modo; de certa maneira, o corpo se priva de si mesmo e se torna cada vez mais uma massa amorfa. Pois ele só se configura quando se forma e se mantém a partir do interior. (RUS, 2015, p. 59)

Portanto, se a pessoa não exercer um senhorio sobre seu corpo, o mesmo tenderá a se tornar uma massa corpórea amorfa (*Körper*) e não exatamente um “corpo próprio” e animado (*Leib*).⁵⁵ Portanto, o corpo deve subordinar-se à alma, pois somente assim se tornará aquilo que é chamado a ser conforme seu *télos*, isto é, sua finalidade própria.

É cumprindo esse *télos* que o corpo se torna capaz de espelhar a alma, isto é, de refletir parte de sua vida interior. Esse processo, entretanto, não é automático, mas exige uma “ascese”: “Evidentemente, tal transparência supõe uma ascese visando restabelecer a relação originária entre a alma e o corpo, devendo este ser reconduzido à função que lhe é própria.” (RUS, 2015, p. 61, tradução nossa) Somente assim o homem poderá sair de uma vida meramente instintiva para uma vida do espírito, onde o corpo se encontra habitado por um “eu” pessoal que se expressa livremente e é ao mesmo tempo expressado pelo próprio corpo.

5.2.2 A formação do intelecto pelo ensino

Conforme vimos, Stein utiliza o termo “educação” (*Bildung*) para designar o processo e o resultado do ato formativo. O termo “ensino” (*Unterricht*) parece, em um primeiro momento, muito próximo de *Bildung*, mas Stein os distingue claramente:

Certamente, o ensino é só uma parte da educação, particularmente da formação do entendimento (*Verstand*). Sob o conceito de educação entendemos a formação de todo o homem com todas as suas faculdades e capacidades. (STEIN, 2003f, p. 66, tradução nossa)

Portanto, o ensino é parte da educação. Mais especificamente, é a formação do intelecto (*intellectus*), isto é, do “espírito enquanto conhece” (o espírito em sua atividade cognitiva). Assim, em seu opúsculo “Verdade e clareza no ensino e na educação”, Stein determina que essa formação tem por meio e meta a verdade (*Wahrheit*) e a clareza (*Klarheit*). Portanto, o objetivo do ensino é levar o educando a adquirir “juízos verdadeiros, percepções claras e conceitos corretos”. (STEIN, 2003f, p. 62)

⁵⁵ “O que é corporal não é jamais meramente corporal. O que diferencia o corpo vivo de uma simples massa corpórea é a existência de uma alma. Ali onde há um corpo vivo, existe também uma alma. E inversamente: onde há uma alma, há também um corpo vivo. Um objeto físico sem alma é apenas uma massa corporal (*Körper*) e não um corpo vivo (*Leib*). Um ser espiritual sem corpo físico é puro espírito e não alma.” (STEIN, 2005b, p. 963, tradução nossa)

Conhecer, em um sentido amplo, é “[...] ganhar uma nova noção de algo”. (STEIN, 2003f, p. 62) e envolve três elementos: o objeto de conhecimento, o sujeito que conhece e o ato de conhecer. Portanto, o conhecimento varia conforme o que é conhecido (objeto), quem conhece (sujeito) e como se conhece (ato cognoscitivo).

Segundo a filósofa, o ato de conhecer específico do ensino envolve percepções, juízos e conceitos. Se o objeto de conhecimento em questão é sensível, então a percepção sensorial será o ponto de partida, ainda que um ponto de partida passivo. Desse modo, a percepção sensível precisa ser complementada por um conhecimento de caráter ativo que se origina de um pensamento analítico (*zergliederndes*) e sintético (*zusammenfassendes*), isto é, um conhecimento que decompõe e compõe. É a partir desse pensamento que vamos formando juízos, e é do juízo que podemos apontar uma primeira compreensão de verdade, entendida aqui como um “[...] predicado que pertence a um juízo”. (STEIN, 2003f, p. 64) Contudo, à noção de verdade proposicional devemos acrescentar a noção de verdade como *adaequatio intellectus et rei*⁵⁶, isto é, “adequação entre o intelecto e a coisa”.

Por fim, os conceitos pressupõem os juízos, pois se formam à medida em que determinamos um objeto a partir de seus traços característicos. Portanto, os conceitos podem ser, assim como os juízos, verdadeiros ou falsos, adequados ou inadequados.

Desse modo, podemos compreender melhor o que é a clareza, a verdade e a correção visadas pelo ensino. As percepções transmitidas aos educandos devem ser claras, isto é, o objeto do conhecimento deve se manifestar de maneira transparente, de modo a ser reconhecido em sua constituição própria. Os juízos devem ser verdadeiros, isto é, devem estabelecer uma relação de correspondência entre o intelecto e a realidade. Por fim, os conceitos devem ser adequados, isto é, devem ser constituídos na base de juízos verdadeiros.

5.2.3 A formação a partir da assimilação da cultura

Para Stein, o processo do ensino deve incluir também “[...] a transmissão e a assimilação viva de um patrimônio cultural.” (RUS, 2015, p. 62) Desse modo, o material captado pelos sentidos, intelecto e “sentimento” – e que servem de “alimento para a alma” – não são meramente “coisas”, mas objetos de valor ou bens, produtos do espírito humano e de sua atividade criadora, e nesse sentido podemos denominá-los “bens culturais”:

⁵⁶ Cf. AQUINO, Tomás de. De verit., q. 1 a. 1.

Na maioria dos casos os bens culturais têm como fundamento do seu ser um objeto material. Porém o que constitui o seu valor é algo espiritual; uma parte da vida espiritual está misteriosamente prisioneira neles, e pode ser assimilada pela alma que entra em contato com eles. (STEIN, 2003e, p. 184, tradução nossa)

Portanto, o patrimônio cultural ao qual o ensino visa constitui para Stein um correlato do espírito. Trata-se, outrossim, de “[...] uma sedimentação de experiências humanas fundadoras que tomam corpo e se objetivam materialmente em obras.” (RUS, 2015, p. 66, tradução nossa). Desse modo, o contato com uma grande obra carrega o potencial de transformar o indivíduo⁵⁷, modificando seu modo de ver e de sentir o mundo, pois uma grande obra não encerra em si apenas uma mera teoria ou ideologia do passado, mas segundo Rus (2005), uma luz sempre atual que transcende o tempo⁵⁸, ou ainda “[...] uma verdade viva, real e ativa, tanto mais potente quanto mais resulta da unidade entre a vida e a obra”. (RUS, 2005, p. 67)

Constitui também uma fonte primordial de alimento espiritual para a alma, não só o contato com os bens culturais, mas de modo ainda mais originário com os seus autores, isto é, com as pessoas e com o entorno que as circundam (a comunidade, em primeiro lugar):

Dessa perspectiva, nossa autora insiste sobre a interação entre o indivíduo e a comunidade em que ele está inserido. Se o indivíduo se alimenta das energias que lhe chegam de sua comunidade, ele igualmente infunde nessa última suas próprias energias criadoras. Em virtude disso, cada um é convidado a não se fechar sobre si mesmo, mas viver de tal modo que a riqueza de sua vida interior reflua para o exterior, abrindo assim à comunidade o acesso às fontes que podem lhe comunicar energias construtivas. (RUS, 2005, p. 68)

⁵⁷ A própria filósofa experimentou, em sua formação, esse potencial transformador da cultura em geral e também das grandes obras: “Toda a narrativa da *Vida de uma família judia* é permeada de referências culturais que contribuíram para o desenvolvimento da personalidade de Edith Stein. Desse modo se descobre que desde a idade de cinco anos ela memorizava as poesias que sua irmã Frieda repetia em voz alta para estudá-las, ou ainda que, durante o tempo em que Edith Stein dormia com sua mãe (até a idade de seis anos), ela ouvia a leitura que seu irmão mais velho, Paul, fazia à noite na cabeceira da cama da senhora Augusta Stein. Edith Stein confidencia: ‘a leitura desempenhava um importante papel na nossa família’, assim como o teatro, a música, todos eles em relação com a escola.” (RUS, 2005, p. 65) Além disso, podemos ainda mencionar como paradigmático o importante episódio no qual Stein entrou em contato com a autobiografia de santa Teresa D’Ávila e que marcou profundamente a sua trajetória ulterior, tanto intelectual quanto espiritual.

⁵⁸ “A luz contida nessas obras é sempre atual, pois a vida da qual elas são portadoras transcende o tempo [...] conserva o poder de renovar as almas infundindo nelas energias formativas.” (RUS, 2005, p. 68)

5.2.4 Os valores, a formação do caráter e o pecado original

Na pedagogia steiniana, a questão da assimilação dos valores ocupa um lugar de destaque. Para Stein, todo valor⁵⁹ é uma qualidade inerente a um bem, que ao ser percebido e apresentado à vontade, opera como uma *força motivadora* e um *critério para se tomar decisões*, inclinando a vontade. Por isso, toda ação pessoal pressupõe uma percepção prévia de um determinado valor que motiva e move a vontade segundo um determinado critério.

A percepção dos valores depende da “percepção afetiva”⁶⁰, expressão na qual Stein utiliza como sinônimo do termo alemão “*Gemüt*”. Na obra de Rus, Juvenal Savian Filho detalha, em uma nota de rodapé, no que consiste *Gemüt*:

[...] vivência consciente de um objeto (percepção de uma unidade de sentido ou conteúdo da consciência) e associação imediata do afeto que o faz ver como um bem [...] corresponde, pois, a uma percepção concomitante de um sentido e seu valor, levando a desejá-lo. (RUS, 2005, p. 73)

A percepção afetiva não é, portanto, um ato puramente intelectual nem sensível, mas um ato que envolve ambos. Como já vimos no capítulo 2, é possível traduzir esse termo como “coração”, em seu sentido bíblico de “[...] sede da intimidade e dimensão de onde brota a força que leva à adesão pessoal a algo [...] a unidade de cada pessoa como ser que conhece e ama, sem pressupor nenhuma oposição entre conhecimento (intelecto) e amor (vontade).” (RUS, 2005, p. 74)

Para Stein, há uma hierarquia objetiva de valores, de tal modo que, quanto mais elevado e profundo é um valor, mais intensamente ele deveria ser sentido pela “percepção afetiva” (*Gemüt*). Ocorre que o acesso a tais valores mais elevados depende do adequado cultivo de uma vida interior: “Para Edith Stein, quanto mais uma pessoa é capaz de habitar em seu íntimo, tanto mais ela acessa correlativamente o que é axiologicamente mais elevado.” (RUS, 2005, p. 70) Além disso, o indivíduo que cultiva uma vida interior terá maior capacidade de agir consciente e livremente em conformidade com os valores que ele próprio reconhecerá como mais elevados.

⁵⁹ Segundo Rus, “O tema dos valores ocupa um lugar significativo na obra de Edith Stein, que, sobre esse aspecto, se beneficia da contribuição de Max Scheler e se reconhece em profunda afinidade com o pensamento de Dietrich von Hildebrand.” (RUS, 2005, p. 68)

⁶⁰ Segundo Juvenal Savian, a noção steiniana de “percepção afetiva” pode ser identificada com a noção scheleriana de sentimento. Cf. (RUS, 2005, p. 73)

Como vimos, aquilo que é bom é valoroso, e vice-versa, pois o valor é uma qualidade inerente a todo bem. Para Stein, podemos discernir o peso de um valor ao ponderarmos se o mesmo é portador de uma qualidade perfectiva, isto é, de uma capacidade de aperfeiçoamento. Ora, os valores mais elevados possuem a capacidade de conduzir a pessoa humana na direção de sua suprema realização, isto é, do “[...] desenvolvimento de sua essência como pessoa no respeito de sua dignidade inalienável” (RUS, 2005, p. 72). Por isso, é missão de todo educador discernir quais bens culturais merecem ser transmitidos aos seus educandos, isto é, aqueles que são portadores e transmissores de valores realmente perfectivos.

Desse modo, o desenvolvimento da pessoa humana depende da acolhida de bens valorosos no íntimo do seu ser. Mas essa assimilação, para ser bem sucedida, não pode ser meramente externa, isto é, não pode se restringir ao mero treinamento intelectual ou à mera disciplina da vontade. É necessária a formação do sentido afetivo, isto é, a formação de uma sensibilidade aos valores, a qual se orienta para a sua assimilação e sua influência sobre a formação do *caráter*.

Para Stein, o caráter é “[...] a unidade das propriedades individuais de cada pessoa” (STEIN, 2005, p. 76). Em outras palavras, é uma síntese de qualidades da alma tais como a bondade, temperança e justiça; uma realidade que se deixa manifestar nas ações e que atesta que cada indivíduo se relaciona de maneira particular com o reino dos valores.

Essa relação depende não somente das aptidões naturais ou disposições originárias de cada indivíduo, mas também de sua liberdade. Desse modo, o caráter vai sendo plasmado em uma interação dinâmica entre as aptidões naturais e o exercício da liberdade, ao mesmo tempo que pressupõe e modifica, através dos hábitos, aquelas qualidades permanentes da alma – a sensibilidade, o entendimento e a vontade – que são denominadas potências ou faculdades. Estas, por sua vez, também influirão na formação do caráter, pois à medida que são determinadas pela formação dos bons hábitos (virtudes), elas também determinam o desenvolvimento do indivíduo:

[...] as propriedades pessoais do caráter e as propriedades da alma estão ligadas porque o entendimento, a vontade e mesmo a sensibilidade intervêm inevitavelmente na formação do caráter. Desse modo, um entendimento corretamente formado concorre para uma justa apreciação dos valores, a qual pode influenciar favoravelmente as disposições do sujeito, incitando-o a adotar uma atitude prática adequada. Ou ainda, uma vontade forte dá a capacidade de disciplinar as más inclinações ou as pulsões negativas e a forjar hábitos que lhes façam oposição. (RUS, 2005, p. 77)

Como podemos notar, a formação do caráter pressupõe uma “reordenação” das potências espirituais do ser humano. Ora, não seria preciso reordená-las se não tivessem se corrompido. Originalmente criado à imagem e semelhança divinas, o ser humano fez uma livre escolha que teve por consequência a desfiguração e deformação de seu ser. A formação do caráter se revela, neste sentido, uma necessidade que decorre do *pecado original*.

Por consequência, os instintos corpóreos-sensíveis já não se subordinam facilmente ao espírito e por vezes “sufocam toda a vida espiritual superior”⁶¹; a inteligência está sujeita ao erro e à falsidade; e a vontade se inclina muitas vezes para o mal.

Além disso, a queda não implicou em uma desordem apenas individual, mas numa desordem universal:

O pecado original foi um afastamento do ser humano de Deus, e sua consequência foi uma perturbação da ordem de todo o universo. O homem pecador está em rebelião contra Deus, e o resto da criação está em rebelião contra ele, o qual trata de impor-se em luta contra ela. No lugar de um temor reverencial pelas criaturas, que as aprova em seu ser e busca preservá-las e socorrê-las, entrou a exploração em favor da própria concupiscência, a qual se estende aos seus semelhantes. (STEIN, 2003c, p. 428, tradução nossa)

Como veremos em seguida, somente o auxílio da graça divina associado a constantes esforços humanos são capazes de restaurar gradualmente a natureza decaída do homem a partir do nascimento do “homem sobrenatural”, isto é, “do homem que pela graça participa da vida de Deus”:

O “cristão autêntico” não tem que ser homem “simplesmente” natural (entendendo por natural a natureza restaurada na sua original condição de perfeita harmonia), mas *homem sobrenatural*, isto é, homem que pela graça participa da *vida de Deus*, homem no qual iniciou-se a vida eterna já durante a existência terrena. (São Tomás disse: a fé é o início da vida eterna em nós). A graça possui, assim, dois objetivos: curar a natureza decaída e ser o primeiro grau da (vida de) glória. (STEIN, 2003c, p. 429, tradução nossa)

⁶¹ “É próprio da natureza decaída que os instintos corpóreo-sensoriais não queiram se subordinar ao espírito, que anseiem o domínio e, se o espírito acaba cedendo, aqueles sufocam toda a vida espiritual superior.” (STEIN, 2003c, p. 426, tradução nossa)

5.2.5 A necessidade da graça, a centralidade da caridade e da eucaristia

A fim de melhor compreendermos o que é o “homem sobrenatural”, precisamos investigar melhor as noções de graça, bem como a centralidade da caridade e o papel da eucaristia.

Para Stein, a meta da pedagogia – que coincide com a meta da vida cristã – não pode se completar sem o influxo de uma “força motriz interior” que denominamos “graça”. Porque divina, ela é a única força que não é limitada pela natureza e a única capaz de restaurar o estado decaído do homem após o pecado original: “Somente pela força da graça a natureza decaída pode verdadeiramente desenraizar-se e renovar-se desde o interior, e não somente reformar-se desde o exterior.” (STEIN, 2003a, p. 166, tradução nossa)

Como vimos, o estado decaído da natureza humana é essencialmente o da desordem: o ser humano não é mais senhor de si, mas precisa conquistar o autodomínio, isto é, submeter as suas paixões inferiores ao governo da razão. Essa reordenação da pessoa humana envolve todas suas faculdades e depende da sua livre adesão a um projeto divino de salvação que implica em um combate árduo entre a natureza corrompida e a vida na graça⁶². Esse projeto pressupõe a livre cooperação entre o homem (esforço) e Deus (graça), e tem como meta e perfeição a caridade, valor supremo do cristianismo. Sendo assim, é este valor que orienta, em uma escala gradual e ascendente, a obra de reordenação, libertação e restauração da pessoa humana.

Para compreendermos a centralidade da caridade no cristianismo, Rus (2015) propõe retomarmos uma das características mais importantes da dimensão espiritual da pessoa humana: a sua “estrutura extática”, isto é, sua capacidade de sair de si, ainda que permanecendo em si. Essa característica aponta-nos para a *autotranscendência* – vocação de todo ser humano – a qual nos chama a sairmos de nós mesmos à medida em que nos doamos e nos entregamos ao outro, ou seja, a Deus e ao próximo. Com efeito, para Stein, a essência mais íntima da caridade é esta: a entrega, o dom de si.⁶³

⁶² “[...] o homem redimido não recuperou simplesmente o estado originário; permanece nele a “*fomes peccati*” (inclinação ao pecado); todo seu caminho por este mundo é uma luta contra a corrupção da sua natureza e a luta pela “justiça” perdida; uma luta que deve conduzir ele mesmo, com base na sua livre vontade; porém, uma luta em que, ao mesmo tempo, a graça de Deus está atuando nele e por ele, e que realiza o essencial: é ela que definitivamente conduz o homem à perfeição na glória.” (STEIN, 2003c, p. 426, tradução nossa)

⁶³ Cf. (STEIN, 2005b, p. 1007)

O modelo desta entrega se encontra no mistério maior do cristianismo, fonte de todos os outros mistérios – a Santíssima Trindade⁶⁴. O dom total de si entre as três pessoas divinas é o arquétipo fundamental dessa característica do espírito, revelando-o em sua “realização mais pura e perfeita”. Em verdade, a trindade é, segundo Stein, o próprio “reino do espírito”, e toda espiritualidade é, em certo sentido e de certo modo, uma elevação a esse reino:

Na entrega de si total das pessoas divinas – na qual cada uma se alheia inteiramente de sua essência, e no entanto, a conserva perfeitamente e na qual cada uma está inteiramente em si mesma e inteiramente nas outras – temos ante nós o espírito em sua realização mais pura e perfeita. A divindade trina é o verdadeiro ‘reino do espírito’, simplesmente o ‘supraterreno’. Toda espiritualidade e toda capacitação espiritual por parte das criaturas significa uma ‘elevação’ a este reino, ainda que em sentidos diferentes e de diversas maneiras. (STEIN, 2005b, p. 955, tradução nossa)

A Santíssima Trindade é, portanto, o símbolo e a fonte da caridade divina e sobrenatural (*ágape*, no grego). Contudo, é importante destacar que o amor ao qual nos referimos não se confunde com um “amor meramente natural” – como por exemplo *philia* (amizade), *eros* (amor conjugal) ou *storge* (amor familiar). Se estes últimos se baseiam, em afetos, afinidades, modos de agir ou ainda traços físicos, de caráter ou laços sanguíneos, o amor sobrenatural se funda unicamente na graça. Trata-se de um amor que muitas vezes opõe-se às inclinações da natureza decaída e que deve estender-se até mesmo aos nossos inimigos. De fato, o mandamento de amar a Deus de todo coração, com toda alma e espírito, e ao próximo como a si mesmo configuram os maiores mandamentos do cristianismo, nos quais “toda a lei e todos os profetas estão resumidos”⁶⁵.

Portanto, o amor sobrenatural subdivide-se em dois eixos que se atravessam numa cruz: eixo vertical (correspondendo simbolicamente ao *stipes* no latim, i.e., o tronco da cruz) que indica a comunhão com o alto, isto é, com as pessoas divinas; e eixo horizontal (*patibulum*, i.e., os braços da cruz) que aponta para a comunhão entre os homens. Essa comunhão se dá, fundamentalmente “por Cristo, com Cristo e em Cristo”. *Por Cristo*: pois foi Cristo quem restabeleceu o elo quebrado entre Deus e a humanidade; *com Cristo*: pois Cristo permanece sendo o fundamento, a rocha sobre a qual se edifica essa “comunhão universal” (i.e., entre

⁶⁴ “O mistério da Santíssima Trindade é o mistério central da fé e da vida cristã. É o mistério de Deus em si mesmo. E, portanto, a fonte de todos os outros mistérios da fé e a luz que os ilumina. É o ensinamento mais fundamental e essencial na hierarquia das verdades da fé.” (CATECISMO, 2017, p. 71)

⁶⁵ Cf. Mt 22, 34-40.

Deus/homens e homens entre si); e *em Cristo*: pois somente unindo-se a Cristo é que cada indivíduo pode se unir eternamente à Santíssima Trindade e também aos outros seres humanos.

É desse modo que a Igreja, entendida aqui como “corpo místico de Cristo”, também revela-se como uma peça fundamental para a realização da meta da pedagogia steiniana. Afinal, o primeiro passo em direção à reunificação na comunhão da caridade é dado pelo batismo, um dos sete sacramentos da Igreja. Pelo batismo, cada pessoa: a) é perdoada do pecado original; b) é incorporada à Igreja, tornando-se membro desse corpo místico; c) recebe a filiação divina, isto é, se torna “filho e filha de Deus”; d) recebe os dons infusos do Espírito Santo, tais como a fé, esperança e a caridade.

Contudo, é pelo sacramento da eucaristia que se realiza “[...] o ato pedagógico mais essencial: a cooperação entre Deus e homem em vistas de sua salvação” (STEIN, 2003b, p. 748, tradução nossa) Sendo a eucaristia o lugar onde se renova o sacrifício do calvário, no qual Deus consumou a plena doação de si no cumprimento do desígnio salvador do Pai, e, por consequência, entregou-se inteiramente na obra de salvação do gênero humano, também os fiéis, ao participarem do sacrifício da missa e comungarem do corpo de Cristo, unem-se pouco a pouco a ele no seu sacrifício único, configurando assim, de comunhão em comunhão, a sua vida à vida do próprio Cristo e transformando-a em uma obra de inteira autodoação e de ação de graças pela criação, redenção e destino final de todo o universo. Segundo Stein é por este caminho que a pessoa humana encontra-se rumo à meta e à perfeição supremas de sua existência.

Para trilhá-lo, entretanto, é necessária uma livre adesão do homem a Deus numa vida de fé. Para Stein, a fé é uma resposta livre à graça divina e implica numa convicção de que Deus é (existência de Deus), bem como de que tudo aquilo que ele revelou é verdadeiro. Essa convicção não depende de uma compreensão, intuição ou experiência direta das verdades da fé, mas pressupõe um ato de confiança (*fides* vem do latim *fidere*, que significa confiar). Esta confiança consiste – pela colaboração com a graça divina – em um abandono livre, humilde e total da criatura nas mãos de seu criador. Desse modo, a certeza das verdades da fé não depende, *a priori*, da apreensão ou compreensão intelectual das mesmas, ainda que o aprofundamento gradual nos mistérios da fé – pela vida de oração e também pelo estudo – contribuam para uma compreensão experiencial *a posteriori* das verdades da fé, e por consequência, para seu amadurecimento e consolidação.

5.2.6 O papel da família, do Estado e da Igreja

Para Stein, há três comunidades fundamentais em cujo seio nascemos. Duas delas, família e Estado, são de ordem natural, e a outra sobrenatural – a Igreja. Cada uma delas possui um múnus educativo próprio de acordo com o qual se delimita sua missão em contribuir para que os indivíduos alcancem a meta final para a qual estão destinados.

Segundo Stein, a família tem por missão e direito inalienáveis a procriação, a manutenção e a educação dos filhos⁶⁶. Deus conferiu aos pais o poder de serem instrumentos para a comunicação da vida, bem como infundiu-lhes uma autoridade paterna que é sinal da própria paternidade divina: “Em Deus está a origem de toda paternidade, seja no céu, seja na terra.” (STEIN, 2003c, p. 439, tradução nossa) Para cumprir esta missão, possuem alguns dons específicos, tais como

[...] um instinto que os torna capazes de perceber como está o seu filho, o que lhes acontece e também quais são seus deveres e o que os impede de realizá-los. [...] Além disso, o amor e a confiança naturais dos filhos para com os seus pais possibilita a estes últimos um acesso à alma do filho, algo que não seria fácil de outra maneira. (STEIN, 2003c, p. 437, tradução nossa)

Apesar disso, os pais não podem contar apenas com os auxílios naturais. Em razão de sua natureza decaída, há muitos obstáculos que os impedem de exercer naturalmente a paternidade. Por isso devem recorrer aos meios sobrenaturais. Estes lhes permitem sobrepor-se às suas debilidades. O sacramento do matrimônio é o ponto de partida fundamental, pois confere “[...] um conjunto de instrumentos sobrenaturais específicos para a vocação paterna.” (STEIN, 2003c, p. 437, tradução nossa) Além disso, os pais devem também recorrer às vias ordinárias da graça: “[...] a oração, a recepção dos sacramentos, a intercessão dos santos e o conselho de um guia iluminado.” (STEIN, 2003c, p. 437, tradução nossa)

Portanto, para cumprir sua missão com sucesso, os pais não podem enxergar a vocação do filho desde um ponto de vista meramente natural. Isso não significa que os pais devam ignorar os auxílios naturais. Uma vez que a graça pressupõe (e não anula) a natureza, os pais devem buscar ajuda também nos estudos científicos e no intercâmbio de ideias com educadores e guias capacitados. Entretanto, a principal preocupação dos pais deve dizer respeito à salvação eterna de seus filhos: “[...] ali onde graças a fé, o olhar dos pais se dirige ao fim eterno, o amor

⁶⁶ “Assim se expressa o direito canônico no cânon 1113: ‘Os pais têm a obrigação gravíssima de procurar com todo empenho a educação de seus filhos, tanto a religiosa e moral quanto a física e civil, e de prover também os bens temporais.’” (STEIN, 2003e, p. 524, tradução nossa)

paternal tem que chegar a ser vontade salvífica, que se preocupa em estruturar toda a vida da criança com vistas a esse fim.” (STEIN, 2003c, p. 437, tradução nossa) Para isso, os pais deverão conhecer bem os seus filhos (talentos, atitudes e disposições de caráter), bem como os meios e caminhos que podem levá-los até esse fim desejado. Sendo assim, possuem a obrigação de adquirirem um conhecimento desses caminhos pelos quais guia seus filhos. Por isso, destaca Stein: “Amor e temor para com os pais, presentes no coração da criança, fazem com que o exemplo seja o fator educativo natural mais eficaz. Sobre a forma de humanidade à qual tem a cada dia à vista, constrói a própria ideia de humanidade, e por ela a criança é formada.” (STEIN, 2003c, p. 438, tradução nossa)

Entretanto, a família não é uma comunidade auto-suficiente – ela está incorporada ao Estado. Depende, portanto, de meios externos para atingir os seus fins. Por isso, outra comunidade fundamental é o Estado. Para Stein, sua função principal é “[...] exercer seu poder em favor do bem-estar de todos os homens que vivem em seu âmbito, e criar as instituições que a mera força individual não é capaz de realizar.” (STEIN, 2003c, p. 439, tradução nossa) Para isso possui soberania, isto é, a “[...] a liberdade para configurar-se e determinar-se a si mesmo e, incluso nisso, o direito para governar as pessoas que pertencem ao seu âmbito” (STEIN, 2003e, p. 527, tradução nossa) Contudo, essa soberania deve orientar-se não para o poder em si, mas para a manutenção da sociedade em uma situação de bem-estar e segurança. Além disso, o Estado deve permanecer no âmbito do seu campo de atuação, sem intervir nos direitos e deveres das duas outras comunidades fundamentais: a família e a Igreja. Quando não o faz, “[...] atua contrariamente a seu fim e põe em perigo sua mesma estabilidade.” (STEIN, 2003c, p. 439, tradução nossa)

É importante também destacar que a formação da juventude não é o fim imediato do Estado, segundo Stein. Embora ele deva promover uma educação cívica e cidadã, o Estado deve tomar a iniciativa da educação somente quando elas estiverem ausentes ou precisarem de suporte dentro da sociedade⁶⁷.

Com relação à Igreja, sua “razão de ser” é a formação dos homens com vistas a seu fim último. Segundo Stein, foi para isso que Cristo a fundou: “[...] para que os homens pudessem alcançar seu fim eterno.” (STEIN, 2003c, p. 439, tradução nossa) A própria família deve sua existência à Igreja, pois está fundamentada no sacramento do matrimônio. Em verdade, para Stein a família é um órgão da Igreja, e por meio dela os pais recebem a missão divina de

⁶⁷ “[...] ali onde a formação da juventude é realizada por outras iniciativas, como pelas famílias ou eventualmente por outras comunidades e organizações, o razoável e o que corresponde a seu próprio fim é que o Estado a fortaleça, e segundo suas forças, delas cuide e as encoraja.” (STEIN, 2003e, p. 527, tradução nossa)

conduzir seus filhos até ela. Assim, a primeira grande missão dada por Cristo à Igreja é a de exercer a função de *mestra* – pois por meio de sua autoridade magisterial, é a guardiã e a anunciadora da verdade. Entretanto, essa não é sua única missão, pois a Igreja é também *mãe*, já que por meio dela – através do sacramento do batismo – a pessoa humana, ao incorporar-se ao Corpo Místico de Cristo, torna-se filho ou filha de Deus.

Por fim, cabe destacar que a missão da Igreja permeia toda a existência humana: ela é responsável por selar a união do homem à mulher (matrimônio); confirmar todos seus filhos e filhas na fé (crisma); fortalecê-los na doença ou agonia (unção dos enfermos); perdoá-los (confissão) e alimentá-los (eucaristia). Nada disso seria possível, contudo, sem o sacramento da ordem. Por meio deste, os sacerdotes exercem o direito, o poder e a missão de agirem *in persona Christi*.

CONCLUSÃO

A obra “A estrutura da pessoa humana” de Edith Stein propõe-nos uma visão integral da pessoa humana. Sua finalidade central é fornecer os princípios antropológicos básicos que devem orientar a práxis pedagógica segundo percepções claras, juízos verdadeiros e conceitos corretos acerca da essência humana e de sua vocação específica.

Para alcançar esse objetivo, Stein optou pelo caminho de uma antropologia filosófica, porquanto a antropologia das ciências da natureza e das ciências do espírito revelaram-se incapazes de servir de fundamento para a pedagogia – a primeira, por reduzir os fenômenos a leis universais; a segunda, por não adotar um procedimento ontológico, próprio da investigação filosófica. Assim, somente a antropologia filosófica – orientada pelos princípios fundamentais do método fenomenológico (o retorno “às coisas mesmas” e a intuição eidética) – revelou-se capaz de intuir e descrever a essência dos fenômenos em toda sua concreção, abrindo-nos uma via promissora de acesso à compreensão do ser humano em todas as suas dimensões – corporal, anímica e espiritual.

A partir de uma acurada análise fenomenológica de cada uma dessas três dimensões, foi possível constatar que o homem é, de fato, um microcosmos, isto é, uma recapitulação, em uma unidade, de todos os reinos do ser. Portanto, ser humano quer dizer: “ser material”, “ser vegetal”, “ser animal” e “ser espiritual” – uma síntese harmônica de todo o cosmos.

Em cada uma das etapas da investigação empreendida por Stein em EPH, procurou-se tornar manifesto a especificidade da pessoa humana. Partindo primeiramente de uma análise da corporalidade, atestou-se a insuficiência desta dimensão. Nesse sentido, o materialismo revelou-se como um reducionismo que nos torna inaptos a compreendermos a essência da pessoa humana em suas manifestações anímicas e espirituais. Com efeito, somente a alma, entendida em um primeiro momento como *forma* abriu-nos uma compreensão mais ampla dos reinos vegetais e animais, os quais descobrimos que se recapitulam na alma humana. Sendo assim, uma compreensão fenomenológica da alma humana foi possibilitada ao repassarmos cada um dos reinos do ser que a compõe.

Vimos que o vegetal possui uma forma interna (enteléquia) que se manifesta enquanto uma “força viva” (*Lebendige Kraft*) que organiza a matéria e a configura na direção de um “télós”, isto é, de uma finalidade, que consiste no desenvolvimento de um “organismo bem acabado”. Esta força viva manifesta o “triunfo da força configuradora sobre a matéria” segundo Stein.

O animal, por sua vez, recapitula em seu ser a alma vegetativa, uma vez que se desenvolve a partir dessa mesma força ordenadora e teleológica. Contudo, os animais se diferenciam dos vegetais por sua abertura interior e exterior, isto é, pela sua sensibilidade para estímulos exteriores e pela sua sensibilidade para si mesmo, respectivamente. Em outras palavras, os animais sentem *em, dentro e com* o seu corpo os estímulos exteriores e também sentem continuamente a si mesmos. Em uma palavra: são sencientes. Ademais, gozam de uma liberdade de movimento que não encontramos nos vegetais, além de sua alma ser um “centro interior não-espacial” que opera como um ponto de intercâmbio entre os estímulos que entram e as reações que saem. Desse modo, a alma sensitiva se revela também como um “centro vivo” para onde converge e de onde partem as excitações e as respostas aos estímulos sensoriais.

Com relação à diferença entre os seres humanos e os animais, notamos que: a) o desenvolvimento do animal tende a conduzir para a reprodução de um modelo fixo da espécie, ao passo que o desenvolvimento dos seres humanos resulta em indivíduos únicos; b) muitos animais se comunicam, mas não possuem uma linguagem propriamente dita – o que possuem são sinais fônicos não-convencionados, isto é, naturais e instintivos; c) os animais não podem escapar ao esquema estímulo-resposta, isto é, não podem elevar-se acima das impressões exteriores e fazer frente aos movimentos anímicos instintivos mediante capacidades superiores (racionalidade). Em outras palavras, a vida animal não envolve uma “livre tomada de posição” – não eleva-se acima da corporalidade como um âmbito separado; d) diferente do ser humano, a alma animal está inteiramente vinculada ao corpo, uma vez que não é espiritual.

Culminamos, assim, na especificidade do ser humano. Seu elemento diferenciador com respeito aos “reinos do ser” inferiores é o *espírito*. Foi necessário, portanto, investigar o que é o espírito. No entanto, logo descobrimos que “espírito” é uma dimensão da pessoa humana que admite uma série de perspectivas complementares: a) significa imaterialidade e ausência de vínculos espaciais; b) indica certas potências humanas – “intelecto” (o espírito enquanto conhece), “vontade” (o espírito enquanto quer), bem como “mente” (parte superior da alma ou elemento racional, que é também compreendido como um coletivo de potências que inclui as duas anteriores); c) significa também um “despertar” ou “abertura” que não possuem os vegetais ou animais, isto é, um “despertar” que indica a capacidade de dizer “eu”, isto é, a autoconsciência que se origina de uma abertura para dentro (saber a si) e uma abertura para fora (saber acerca de coisas distintas de si); d) indica a possibilidade de sair de si sem perder-se, bem como de penetrar nas coisas e recebê-las dentro de si.

Vimos também que devemos compreender o ser humano como uma unidade entre corpo, alma e espírito. Com efeito, o ser humano não é um ser meramente corpóreo e anímico

como os animais e nem puramente espiritual como os anjos e Deus. É um ser que está “entre” os animais e os anjos. Contudo, diferencia-se destes últimos por possuir uma alma dotada de profundidade. Nela se encontra aquele ponto mais profundo do seu ser, isto é, o seu centro, ou ainda a “alma de sua alma”, o seu “coração” (*Gemüt*). Trata-se de um ponto para onde converge e de onde saem os atos que não são nem meramente intelectuais e nem meramente sensíveis, mas ambos ao mesmo tempo. É desde essa profundidade que a pessoa pode exercer com plenitude a sua liberdade, deixando-se guiar pelos valores assimilados pela sua educação (*Bildung*), e mais especificamente pela formação de seu caráter.

Além disso, definimos “pessoa” como um “eu” espiritual e livre. É do “eu” que brota a vida interior de cada pessoa. O “eu” vive nesta vida e a experimenta como sua, e de modo consciente e livre, isto é, compreendendo a si mesmo e configurando-se. Por isso, a liberdade também é um elemento fundamental para a compreensão da especificidade da pessoa humana. Sua alma não é apenas forma do corpo (*forma corporis*) – como é o caso dos vegetais e dos animais – mas é também espiritual.

Para Stein, a alma humana opera como um centro de mediação entre o corpo e o espírito, e nela essas duas dimensões (sensibilidade e espiritualidade) se comunicam e entrelaçam-se entre si. Com efeito, o espírito humano não é um espírito puro, mas é um “espírito materializado”. O corpo, por sua vez, não é uma “veste exterior” ou um “cárcere da alma”, mas é capaz de espelhar a vida interior da própria alma, o que seria impossível se fosse apenas um “invólucro” ou uma “prisão”. Com relação à diferença entre espírito e alma, tampouco devemos estabelecer uma contraposição excludente. Para Stein, é a alma que vive em todos os atos espirituais e cuja vida interior é espiritual.

Seguindo a inspiração da obra “Castelo interior” de Santa Teresa D’ávila, Stein compara analogicamente a alma a um “castelo interior” com muitas moradas, onde o “eu” pode mover-se livremente ao sair ou retirar-se para um interior mais profundo. Neste sentido, verificamos o que acabamos de mencionar acima – a “profundidade” da alma. E é precisamente aqui que o “eu” diferencia-se da alma, dado não possuir qualquer profundidade. Para Stein, o “eu” é o ponto – sem extensão e sem profundidade – de onde partem os raios de consciência em várias direções. Apesar disso, ele não existe sem a alma e a alma não existe sem o “eu”. Por isso, podemos dizer que, na pessoa humana, o eu é anímico e a alma é pessoal-espiritual, ou seja, uma alma onde habita um eu.

Vimos também que o espírito é “aberto a todo ser”, o que inclui uma abertura no sentido interpessoal, isto é, *para e entre* pessoas. É partindo desse fundamento espiritual de abertura para o outro que abordamos também a dimensão social da pessoa humana. Assim, verificamos

que todo ser humano pratica atos, mantém relações, pertence a tipos e estruturas sociais (comunidades). Segundo a filósofa, todas as comunidades humanas se baseiam em uma comunidade universal que engloba todas as demais – a humanidade. Desse modo, todo ser humano pertence necessariamente a pelo menos uma comunidade.

Ao reafirmar a tese de uma origem comum da humanidade a partir de um primeiro casal, Stein propõe uma compreensão particular dos indivíduos e dos povos enquanto membros de um só organismo – a humanidade – na qual os indivíduos são partes constitutivas dos mais diferentes povos. Em sua qualidade de membros de um organismo, cada povo está ordenado a um “*télos*”, isto é, ao cumprimento de uma função ou missão particular no todo da humanidade. A humanidade, portanto, é compreendida como uma totalidade, uma unidade ou ainda um “organismo”.

Ora, se um povo é chamado a cumprir um determinado “*télos*”, com muita mais razão são os indivíduos. Para Stein, esse “*télos*”, vocação ou ainda missão particular associa-se à singularidade de cada pessoa humana. Como vimos, Stein defende que cada indivíduo possui sua forma substancial própria e peculiar, discordando de São Tomás de Aquino sobre o princípio de individuação. Assim, não é a matéria que individua o ser humano, mas a forma.

Esta visão fundamenta-se teologicamente, porquanto Stein reafirmará a origem da alma a partir de um ato criador e único de Deus, em que não os pais, mas sim o próprio Deus cria a alma humana singular. E tal singularidade fundamenta a dignidade do seu ser e de sua missão, dado que somente ela, e mais ninguém, pode concretizar a vocação específica que lhe é particularmente designada. Contudo, o cumprimento dessa vocação depende de um longo processo formativo que é objeto de estudo da pedagogia. Assim, coloca-se em EPH a questão da formação (*Bildung*) enquanto processo e resultado da aquisição gradual de uma “*forma interior*” à qual se é singularmente vocacionado.

Esse processo envolve todas as dimensões do ser humano, e começa pelo corpo. Para Stein: a) o corpo deve ser governado pela alma para que não degrade em *Körper*, mas seja *Leib* – o que possibilitará que ele se torne um espelho da alma e realize o propósito original para o qual foi criado; b) o intelecto deve ser formado pelo ensino e alimentado pelas obras culturais adequadas, a fim de que adquira percepções claras, juízos verdadeiros e conceitos adequados; c) o educando deve desenvolver seu sentido afetivo (*Gemüt*) a fim de que perceba os valores; d) deve conduzir-se por tais valores, mudando seus hábitos e formando o seu caráter.

Esse desenvolvimento em direção à plenitude de um forma se dá gradualmente, pois o ser humano não vem ao mundo acabado e não pode atualizar todas suas potências de uma só vez. Isso suscita uma importante discussão que será desdobrado por Stein em outra obra, sua

opus magnum – “Ser finito e ser eterno”. Trata-se do tema da *finitude da pessoa humana*. Como já dissemos, o ser humano é um ser que vive em um estado permanente de passagem da potência para o ato. Além disso, tem o ser não como algo próprio ou por si causado (*causa sui*) ou conquistado, mas sim recebido gratuitamente. Neste sentido, é um ser conservado no ser a cada instante. Por isso também se vê constantemente exposto à possibilidade de não ser. Em suma, é um ser ontologicamente finito e dependente. E essa finitude e dependência coloca-o em uma relação ontológica com um outro ser, desta vez infinito e absoluto, que é o próprio Deus.

Para Stein, tal relação do homem com Deus revela-se como fundamento da pedagogia. Com efeito, se por um lado a educação bem-sucedida exige uma convergência de fatores externos – tais como condições adequadas para um desenvolvimento integral (corpo, alma e espírito) e a atuação adequada de educadores e das comunidades formativas – ela depende principalmente de uma relação interior, pessoal e livre de cada indivíduo com Deus, que é o primeiro e o principal educador. Esta relação com Deus é chamada a se tornar uma “vida na graça”, isto é, uma vida que se orienta, passo a passo, pelo cumprimento fiel da vontade de Deus. Essa é a vida do homem sobrenatural, isto é, daquele que é continuamente conduzido, fortalecido e formado por uma força motriz interior que lhe possibilita a participação na própria vida divina. Essa força é a *graça*, recebida no batismo à semelhança de uma semente (*semen gloriae*) que precisa – com a ajuda humana – crescer, se desenvolver e dar seus frutos para a eternidade. Contudo, a conquista dessa meta envolve uma árdua batalha, uma vez que a natureza humana está corrompida, isto é, desordenada. Por isso, não é dado ao homem atingir seu fim último sem antes obter uma série de vitórias graduais, pelas virtudes, sobre a desordem de suas faculdades, dominando suas paixões através da razão e reorientando sua inteligência para a verdade, bem como sua vontade para o bem.

Por fim, é importante destacar que a antropologia e a pedagogia steinianas atingem seu ponto culminante na fé, e mais especificamente na convicção de que todos seres humanos são vocacionados – à sua própria maneira e segundo a sua singularidade – a adquirirem uma semelhança com o Deus encarnado, Jesus Cristo, modelo e fonte de toda perfeição e centro do processo formativo. Tal processo depende da colaboração harmoniosa de três comunidades fundamentais: a família, o Estado e a Igreja. Contudo, embora pressuponha a colaboração da família e do Estado, caberá à Igreja – na sua qualidade de mestra e mãe – a formação sobrenatural do homem (que não exclui mas pressupõe a natural), iniciando pelo batismo e atingindo seu ápice na eucaristia. E é assim que o indivíduo poderá – cada um no seu estado particular e segundo sua liberdade inalienável de escolha – cumprir ou não a sua vocação de fazer de sua vida uma plena autodoação no valor supremo da caridade, o qual o introduz no seio

da vida trinitária (que é uma comunidade perfeita de amor), transforma seu caráter e conforme bem se expressa Éric de Rus (2015), torna a pessoa “autenticamente humana”, “autenticamente si mesma” e “aquilo que deve ser”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

AQUINO, T. **Suma teológica**. Tradução Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016, 5 volumes.

AQUINO, T. **Suma contra os gentios**. Tradução D. Odilão Moura. Campinas: Ecclesiae, 2017.

ARLT, G. **Antropologia Filosófica**. Tradução A. C. P. de Lima. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BAVARESCO, Gilson. **O conceito de pessoa em Edith Stein**. Orientador: Everaldo Cescon. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de Caixias do Sul, Caixias do Sul, 2017.

BELLO, A. A.; GARCIA, A. T. **Ontologia fenomenológica e ontologia clássica em Edith Stein**. In: A arte de educar por uma pedagogia empática em Edith Stein. Curitiba: Appris Editora, 2019, pp. 131 a 147.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2017.

CORETH, Emerich. **¿Que és el hombre? Elementos de uma antropologia filosófica**. Barcelona: Editorial Herder, 1991.

GARCIA, Jacinta Turolo. **Edith Stein e a formação da pessoa humana**. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino – Volume 2: Psicologia e Metafísica**. São Paulo: Paulus, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Filosofia**. Martins Fontes, São Paulo: 2009.

_____. Martin. **Ser e tempo: Parte I**. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **O que quer dizer pensar?** In: Ensaaios e conferências. Tradução Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001e, pp.111-124.

JENSEN, Anthony K. **Neo-Kantianism**. The Internet Encyclopedia of Philosophy, [20-?]. Disponível em: <https://iep.utm.edu/neo-kant/#H3>. Acesso em: 29 mai. 2023.

JOÃO PAULO II, Papa. **Teologia do corpo: o amor humano no plano divino**. Campinas: Ecclesiae, 2014.

KANT, I. **Lógica**. 3. ed. Tradução G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 42.

MCKENNA, Thomas J. **Bonaventure (1217/1221-1274)**. The Internet Encyclopedia of Philosophy, [20-?]. Disponível em: <https://iep.utm.edu/bonaventure/>. Acesso em: 29 mai. 2023.

MAKKREEL, Rudolf. **Wilhelm Dilthey**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021. In.: ZALTA, Edward N. (ed.) Disponível online em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/dilthey/>. Acesso em 29 mai. 2023.

MONDIN, Battista. **O homem, quem é ele? Elementos de Antropologia Filosófica**. Tradução R. Leal Ferreira e M. A. S. Ferrari. São Paulo: Paulus, 2017.

PANSERA, Maria Teresa. **La specificità dell'umano: Percorsi di antropologia filosofica**. Roma: Inschibboleth, 2019.

PIRES, Celestino. **Substância**. In: Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. São Paulo: Editorial Verbo, 1992, pp. 1329 a 1333.

RUS, E. **A Visão Educativa de Edith Stein: Aproximação a um Gesto Antropológico Integral**. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2015.

SANTANA, Luiz. **Edith Stein: A construção do ser da pessoa humana**. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

SAVIAN, Juvenal. **Uma perspectiva sobre Edith Stein e a Fenomenologia**. In.: Argumentos. Fortaleza, n. 18, jul. 2017.

SBERGA, A. **A formação da pessoa em Edith Stein**. São Paulo: Paulus, 2014.

SBERGA, A. **Fundamentos da antropologia filosófica e pedagógica de Edith Stein: Guia para o estudo de conceitos das obras da trilogia fenomenológica e da obra A estrutura da pessoa humana**. São Paulo: Paulus, 2021.

SCHELER, Max. **A posição do homem no cosmos**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

SCHELER, Max. **La Idea del Hombre y la Historia**. Buenos Aires: Ediciones elaleph.com, 2000.

STEIN, E. **A fenomenologia e seu significado de visão de mundo**. In: Sobre Husserl e Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2021, pp. 136-164.

_____. **Ciencia de la cruz**. In: Obras Completas, V – Escritos espirituales (En el Carmelo Teresiano: 1933-1942). Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2004, pp. 185 a 478.

_____. **Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie**. ESGA 14. Herder. Freiburg–Basel–Wien, 2011.

_____. **Ato e potência**. In: Obras Completas, III – Escritos filosóficos (Etapa do pensamiento cristiano: 1921-1936). Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2005a, pp. 225 a 538.

_____. **El ethos de las profesiones femeninas.** In: Obras Completas, IV – Escritos Antropológicos e pedagógicos (Magisterio de vida cristiana, 1926-1933). Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2003a, pp. 159 a 176.

_____. **Estructura de la persona humana.** In: Obras Completas, IV – Escritos Antropológicos e pedagógicos (Magisterio de vida cristiana, 1926-1933). Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2003b, pp. 555 a 752.

_____. **Formación de la juventud a luz de la fe católica.** In: Obras Completas, IV – Escritos Antropológicos e pedagógicos (Magisterio de vida cristiana, 1926-1933). Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2003c, pp. 421 a 445.

_____. **Fundamentos de la formación de la mujer.** In: Obras Completas, IV – Escritos Antropológicos e pedagógicos (Magisterio de vida cristiana, 1926-1933). Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2003d, pp. 195 a 214.

_____. **Problemas de la formación de la mujer.** In: Obras Completas, IV – Escritos Antropológicos e pedagógicos (Magisterio de vida cristiana, 1926-1933). Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2003e, pp. 451 a 551.

_____. **Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser.** In: Obras Completas, III – Escritos filosóficos (Etapa do pensamiento cristiano: 1921-1936). Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2005b, pp. 589 a 1200.

_____. **Sobre el concepto de formación.** In: Obras Completas, IV – Escritos Antropológicos e pedagógicos (Magisterio de vida cristiana, 1926-1933). Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2003e, pp. 177 a 194.

_____. **Verdad y claridad en la enseñanza y en la educación.** In: Obras Completas, IV – Escritos Antropológicos e pedagógicos (Magisterio de vida cristiana, 1926-1933). Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2003f, pp. 61 a 70.

_____. **Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos**. São Paulo: Paulus, 2018.

SUBSTÂNCIA. In: **Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia**, IV. Lisboa: Editorial Verbo, 1997, pp. 1330-1333.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica**. Volume. I. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

_____. **Antropologia Filosófica**. Volume II. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1992.