



**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**  
**ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**MESTRADO EM FILOSOFIA**

**GILSON BAVARESCO**

**O CONCEITO DE PESSOA EM EDITH STEIN**

**Caxias do Sul**

**2017**

GILSON BAVARESCO

O CONCEITO DE PESSOA EM EDITH STEIN

Dissertação de Mestrado apresentada  
como requisito parcial para obtenção do  
título de Mestre em Filosofia, pelo  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
da Universidade de Caxias do Sul

Orientador: Prof. Dr. Everaldo Cescon

Caxias do Sul

2017

B353c Bavaresco, Gilson

O conceito de pessoa em Edith Stein / Gilson Bavaresco. – 2017.  
89 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.

Orientação: Everaldo Cescon.

1. Pessoa; Edith Stein; Fenomenologia; Antropologia Filosófica.. I. Cescon, Everaldo, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UCS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).



*“O conceito de pessoa em Edith Stein”*

Gilson Bavaresco

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética

Caxias do Sul, 4 de dezembro de 2017.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Everaldo Cescon (orientador)  
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Paulo César Nodari  
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Tommy Akira Goto  
Universidade Federal de Uberlândia

**CAMPUS-SEDE**

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone/Telefax (54) 3218.2100 – www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

*Deum et animam scire cupio*

“Quero conhecer Deus e a alma.”

Santo Agostinho de Hipona, *Soliloquia*, 1, 2, 7

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἀν ἐξεύροιο πάσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν, οὕτω βαθύν λόγον ἔχει

“Não descobrirás os limites da alma mesmo se percorreres todos os caminhos,

tão profundo é o seu discurso/palavra.”

Heráclito de Éfeso (Frag. DK 45)

## RESUMO

A obra de Edith Stein denominada *A Constituição da Pessoa Humana (Der Aufbau der menschlichen Person)*, de 1932-1933, é resultante do curso sobre antropologia filosófica oferecido às alunas do Instituto Alemão de Pedagogia Científica, em Münster, e foi escrita no contexto de estabelecimento da Antropologia Filosófica, alguns anos após a obra de Max Scheler, denominada *A Posição do Homem no Cosmos* (1928), e respondendo às questões formuladas nela. Na obra, Stein realiza um diálogo entre a filosofia de Tomás de Aquino e a fenomenologia de Edmund Husserl. Utilizando o método do segundo e a orientação nas questões do primeiro, visa oferecer uma resposta à questão “o que é o homem?”, como fundamento para a pedagogia, e distinguir a Antropologia Filosófica de outras formas de antropologia. No texto, Stein expõe a sua tese sobre a pessoa: “*e/le pode e deve 'formar' a si mesmo*” (STEIN, 2014, p. 123). É na análise e discussão desta ideia de pessoa que se centra a presente dissertação. Para tanto, investigou-se também como a questão antropológica, no contexto em que Stein elaborou a sua obra, erigiu-se como tema tão importante na Alemanha e algumas questões que estão envolvidas com essa problemática, bem como analisou-se minimamente a peculiaridade do método fenomenológico quando aplicado à questão do ser humano. A pessoa é compreendida como um ser espiritual e livre, centro de atos e com consciência de si, mostrando proximidades com a compreensão de Scheler. No entanto, Stein descreve a estrutura essencial do espírito, que manifesta como peculiaridade – frente aos níveis inferiores de ser – o poder de formar a si mesmo e, como sendo essencial ao espírito, esse desdobrar-se entre eu e si, designando-se, por este último, o conjunto de capacidades de sua natureza humana, dadas ao eu para a sua autoconfiguração livre e singular. Essa pessoa espiritual e livre é compreendida como pertencendo essencialmente a uma estrutura anímica em cuja espacialidade pode se mover e cujos atos, em relação ao mundo, são mais ou menos profundos.

**Palavras-chave:** Pessoa; Edith Stein; Fenomenologia; Antropologia Filosófica.

## ABSTRACT

Edith Stein's *The Constitution of the Human Person (Der Aufbau der menschlichen Person)*, 1932-1933, is the result of the course on philosophical anthropology offered to the students of the German Institute of Scientific Pedagogy in Münster and was written in the context of consolidation of Philosophical-Phenomenological Anthropology in the 1930s, a few years after Max Scheler's work, entitled *The Position of Man in the Cosmos* (1928), and answering the questions formulated in it. In the work, Stein realizes a dialogue between the philosophy of Thomas Aquinas and the phenomenology of Edmund Husserl. Using the method of the second and the orientation in the questions of the first, it aims to offer an answer to the question "what is man?" as a foundation to paedagogy, and to distinguish Philosophical Anthropology from other forms of anthropology. In the text, Stein expounds his thesis on the person: "*he can and must 'form' himself*" (STEIN, 2014, 123). It is in the analysis and discussion of this idea of person that the present dissertation is centered. In order to do so, it was also investigated how the anthropological question, in the context in which Stein elaborated his work, was erected as such an important subject in Germany and some questions that are involved with this problematic, as well as a minimal analysis of the peculiarity of the phenomenological method when applied to the question of the human being. The person is understood as a spiritual and free being, center of acts and self-conscious, showing proximity to Scheler's understanding on it. However, Stein describes the essential structure of the spirit, which manifests as a peculiarity – before the lower levels of being – the power to form itself and, as essential to the spirit, to unfold itself between *Ich* and *Selbst*, designating, by the latter, the set of capacities of its human nature, given to the I-subject for its free and singular self-configuration. This spiritual and free person is understood as belonging essentially to an soul-animated structure in whose spatiality he can move itself and whose acts, relative to the world, are more or less deep.

**Keywords:** Person; Edith Stein; Phenomenology; Philosophical Anthropology.

## RESUMEN

La obra de Edith Stein denominada *La Constitución de la Persona Humana (Der Aufbau der menschlichen Person)*, de 1932-1933, es el resultado del curso sobre antropología filosófica ofrecido a las alumnas del Instituto Alemán de Pedagogía Científica en Münster, y fue escrita en el contexto de la consolidación de la Antropología Filosófico-Fenomenológica en los años 30, algunos años después de la obra de Max Scheler, denominada *La posición del Hombre en el Cosmos (1928)*, y respondiendo a las preguntas formuladas en ella. En la obra, Stein realiza un diálogo entre la filosofía de Tomás de Aquino y la fenomenología de Edmund Husserl. Utilizando el método del segundo y la orientación en las cuestiones del primero, pretende ofrecer una respuesta a la pregunta "¿qué es el hombre?", como fundamento para la pedagogía, y distinguir la antropología filosófica de otras formas de antropología. En el texto, Stein expone su tesis sobre la persona: "*él puede y debe 'formarse' a sí mismo*" (STEIN, 2014, p. 123). Es en el análisis y discusión de esta idea de persona que se centra la presente disertación. Para ello, se investigó también cómo la cuestión antropológica, en el contexto en que Stein elaboró su obra, se erigió como tema tan importante en Alemania y algunas cuestiones que están involucradas con esa problemática, así como se analizó mínimamente la peculiaridad del método fenomenológico cuando se aplica a la cuestión del ser humano. La persona es comprendida como un ser espiritual y libre, centro de actos y con conciencia de sí, mostrando cercanía con la comprensión de Scheler. Sin embargo, Stein describe la estructura esencial del espíritu, que manifiesta como peculiaridad –frente a los niveles inferiores de ser– el poder de formarse a sí mismo y, como siendo esencial al espíritu, ese desdoblamiento entre yo y sí, designándose por este último, el conjunto de capacidades de su naturaleza humana dadas al yo para su auto-configuración libre y singular. Esta persona espiritual y libre es comprendida como perteneciente esencialmente a una estructura anímica en cuya espacialidad puede moverse y cuyos actos, en relación al mundo, son más o menos profundos.

**Palabras clave:** Persona; Edith Stein; Fenomenología; Antropología Filosófica.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>09</b>
<b>2 A QUESTÃO ANTROPOLÓGICA NA ALEMANHA</b>	<b>12</b>
<b>3 A ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA</b>	<b>31</b>
<b>4 A CLARIFICAÇÃO DO CONCEITO DE PESSOA EM EDITH STEIN</b>	<b>49</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>81</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>86</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A obra de Edith Stein denominada *A Constituição da Pessoa Humana (Der Aufbau der menschlichen Person)*, doravante referida como *Aufbau*, de 1932-1933, é um livro que fez parte de seu curso antropológico oferecido para as alunas do Instituto Alemão de Pedagogia Científica, em Münster, no qual, em sua entrada em 1932, lhe haviam oferecido a ocasião de examinar criticamente as questões relacionadas à formação da mulher. Da especificidade da formação feminina a autora foi levada à questão da especificidade da mulher, e, conseqüentemente, para a Antropologia Filosófica como âmbito adequado de investigação, dado que o tratamento científico-experimental do problema se mostrava incapaz de responder essa questão. Desse modo, antes de que entrassem as leis do Nacional Socialismo que proibiriam os judeus de lecionarem, Stein elaborou o seu curso que visava oferecer uma fundamentação antropológica da pedagogia (e mais particularmente de uma pedagogia católica), ao mesmo tempo que tinha por fim ser uma contestação de ideais coletivistas, dentre as quais o Nazismo, que angariava uma turba cada vez maior de seguidores na época.

Essa abordagem da obra a diferencia de outras semelhantes, como a de Hedwig Conrad-Martius, de 1921, denominada *Meditações Metafísicas (Metaphysische Gespräche)*, em que se realiza uma análise fenomenológica de questões ontológicas que desembocam em considerações antropológicas, ou da de Max Scheler, de 1928, denominada *A Posição do Homem no Cosmos (Die Stellung des Menschen im Kosmos)*, esta totalmente centrada na questão antropológica. Ambas obras buscam, para usar uma linguagem aristotélica, diferenciar as dimensões vegetativas, sensitivas/animais e racionais/espirituais no cosmos e no homem em particular. A obra de Edith Stein se insere nessa tradição fenomenológica de buscar compreender o ser humano nos seus diferentes graus de ser, mas também se diferencia das outras por buscar estabelecer um diálogo entre a fenomenologia e a tradição aristotélico-escolástica, tendo como orientação as questões abordadas na obra de Tomás de Aquino, mas metodologicamente desenvolvida como uma reflexão e análise de caráter fenomenológico. Outra diferença é o fato de ela ser uma obra com um intuito de fundamentação da pedagogia.

Nesse sentido, se a metafísica e a antropologia de Tomás de Aquino orientam a escolha dos problemas, o produto da análise, por outro lado, é eminentemente fenomenológico, trazendo, além da influência evidente de Edmund Husserl, de quem foi aluna e assistente, as de Scheler e Conrad-Martius em particular. Desse modo, a obra de Stein se insere no contexto de fundação da moderna antropologia fenomenológico-filosófica enquanto disciplina que

busca a verdade do ser humano, mas se particulariza por ter na questão da essência da alma humana um dos núcleos de sua análise.

A obra de Stein foi escrita mais ou menos dez anos após a sua conversão à fé Católica, em um contexto no qual se haviam passado quase cinquenta anos do Concílio Vaticano I, em torno do qual se fomentou o retorno ao pensamento escolástico, tendo em vista que ele deu base para as proposições dogmáticas (e, portanto, vinculantes) do Concílio, principalmente às de Santo Tomás de Aquino. O concílio abordou questões que diziam respeito à relação entre fé e razão que exercerão influência no pensamento de Stein, em cujo texto do *Aufbau* ela busca explorar filosoficamente algumas verdades essenciais da *fides* no que concerne ao ser humano – e por isso mesmo ela é uma obra de Metafísica Cristã –, o qual receberia o necessário complemento em outro livro, denominado *O que é o homem? Um antropologia teológica (Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie)*, por adentrar no conteúdo da Revelação Divina acerca da natureza humana.

A obra de Stein trabalha inúmeros problemas antropológicos e este estudo buscará se limitar a alguns aspectos de sua obra, tendo como horizonte inicial de análise a sua concepção de ser humano como microcosmos, para elucidar o sentido do seu conceito de pessoa e a tese antropológica central de sua obra. Esta é uma dissertação de interpretação do pensamento de Stein acerca do ser humano, fruto das meditações e pesquisas do autor.<sup>1</sup> Ela representa os esforços do autor em se iniciar no pensamento fenomenológico e, por isso mesmo, não será abordada toda a consideração da noção de pessoa no *Aufbau*, mas principalmente aquilo que ela denomina o seu esboço inicial.

A moderna antropologia filosófica surge, apesar de uma certa ubiquidade no âmbito da filosofia da questão sobre o ser humano, de modo muito recente como uma disciplina ou saber filosófico institucionalizado que produz um conteúdo relevante para a filosofia e que ganha importância no contexto alemão no período entre guerras. O primeiro capítulo da dissertação versará sobre o sentido da questão antropológica no início do século, com o intuito de compreender como se erigiu a questão sobre o ser humano na primeira metade do século XX na Alemanha. Dada a peculiaridade do método fenomenológico, o segundo capítulo tratará sobre algumas de suas características e questões envolvidas na aplicação ao fenômeno “homem.” Enfim, o terceiro capítulo tratará especificamente da clarificação do conceito de pessoa em Stein, tendo em vista o seu desenvolvimento a partir dos diferentes graus de ser que compõem o microcosmos que é o ser humano enquanto indivíduo, e tendo como texto

---

<sup>1</sup> Essa dissertação recebeu o apoio financeiro da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior).

central a sessão *O Especificamente Humano (Das spezifisch Menschliche)*, que é onde ela elabora um esboço do conceito de pessoa humana, mas também fazendo recurso a outros capítulos e sessões do livro da autora quando necessário, sem pretender esgotar todos os pontos de análise que seriam necessários.

A obra de Stein analisada está naquilo que poderíamos considerar o final de seu segundo período filosófico (que ocorre entre 1923-1933), no qual esteve trabalhando como professora e conferencista, que segue as obras do período estritamente fenomenológico (desde 1916), em que havia trabalhado como assistente de Edmund Husserl e no qual organizou o volume II de *As Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica* e as *Lições para a Consciência Interna do Tempo* (que seria publicado posteriormente por Martin Heidegger). Esse segundo período é caracterizado por seguir-se a sua conversão ao Catolicismo (que marca o teor de suas obras) e também por suas produções pedagógicas. Com a ascensão de Adolf Hitler ao poder, seguiu-se o último período filosófico entre 1933 e 1942, que terá como desfecho a sua morte em uma câmara de gás de Auschwitz, período no qual elaborará obras teológicas e místicas, bem como a sua última grande obra filosófica denominada *Ser Finito e Ser Eterno (Endliches und Ewiges Sein)*.

O método de análise é hermenêutico, a partir do qual se visa apresentar o sentido do conceito de pessoa no texto de Stein, buscando percorrer algumas de suas linhas de interpretação, particularmente na concepção do ser humano como microcosmos, que é onde aparece na obra a referência à noção de pessoa humana na sua abordagem inicial, e de onde ela parte na enumeração das dimensões fundamentais do fenômeno humano. Far-se-á uso de obras de filósofos e comentadores, alguns em outras línguas, realizando-se uma tradução livre, na qual as citações utilizadas na língua estrangeira foram postas nas notas de rodapé, e se interpolaram alguns termos em alemão do *Aufbau* nas traduções, colocados entre colchetes, com o intuito de clarificação de sentido, quando necessário. Algumas obras anteriores da autora foram utilizadas como recurso de interpretação e evitou-se o uso de textos posteriores ao estudado.

## 2 A QUESTÃO ANTROPOLÓGICA NA ALEMANHA

Perguntar-se sobre a questão antropológica é levantar o problema da historicidade da pergunta sobre a essência do ser humano. O ser humano, sua natureza, origem e destino foram questões presentes durante praticamente toda a história da filosofia, de forma direta ou indiretamente tematizadas, na qual o ser humano foi sujeito das mais diversas estratégias de compreensão de si. É a peculiaridade deste ente que pergunta sobre si mesmo que confere à questão problematidade, pois a pergunta “o que é o homem?”, que se constitui na questão fundamental da disciplina denominada Antropologia Filosófica, é sempre colocada em horizontes de sentido específicos, sejam acerca de si mesmo, sejam acerca do mundo. Por isso, em sua *Antropologia Filosófica*, afirma Arlt: “A perspectiva histórica não pode evitar a pergunta: em qual horizonte temporal e em qual autocompreensão se pergunta a cada vez pelo ser humano?” (ARLT, 2008, p. 10). Isso porque o mero enunciar do problema “o que é o homem?” não justifica por si só a dignidade dessa questão filosófica, pondo a necessidade de esclarecer minimamente o que gestou a vontade de querer respondê-la, a vontade de investigação filosófica sobre o ser humano.

O contexto em que Stein escreve a obra *A Constituição da Pessoa Humana (Der Aufbau der menschlichen Person)*<sup>2</sup> se caracteriza por testemunhar um grande desenvolvimento científico, nas áreas das ciências naturais e das ciências exatas, mas também nas ciências humanas e sociais que, na época, estas últimas eram denominadas de “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*). No desenvolvimento destas, há cientistas e filósofos que, por um lado, buscam aplicar o método das ciências naturais ao seu objeto sem significativas modificações no mesmo e, por outro lado, outros que buscam desenvolver métodos específicos para as ciências do espírito. A inclinação dos primeiros é a de tornar o ser humano um objeto como todos os outros das ciências naturais, mas o problema que se levantou é se a imagem (*Bild*) de ser humano resultante satisfaz a problematidade da coisa mesma que se busca explicar com estes métodos. O ser humano, para muitos, parece resistir a essas compreensões acerca de si mesmo e isso contribuía para tornar o estatuto epistemológico das

---

<sup>2</sup> Segue-se a tradução do título de acordo com Angela Ales Bello quanto ao termo “*Aufbau*,” que também assinala a conotação primariamente teológica do termo “*Person*” que, no cristianismo, foi aplicado em primeiro lugar a Deus, resultando que, na Antropologia Filosófica, “a maneria correta de dizer seria, então, 'pessoa humana', diversa da pessoa divina, porém semelhante a ela. Não é por acaso que Edith Stein intitula um importante livro de sua autoria como *Der Aufbau der menschlichen Person*. A tradução literal do título é *A constituição da pessoa humana*. Em italiano, traduziu-se um pouco livremente por *A estrutura da pessoa humana*. Como se pode notar, ela especifica muito oportunamente com o adjetivo 'humano' a realidade à qual se refere. Na linguagem filosófica corrente, usa-se o termo pessoa apenas para indicar o ser humano. Mas qual aspecto do ser humano é posto em evidência quando se fala em pessoa?” (BELLO, 2014, p. 12). Essa questão será explorada no decorrer da dissertação. Com a opção de tradução do termo “*Aufbau*” não se está assumindo nenhuma posição com relação às questões acerca da constituição de Edmund Husserl.

ciências do espírito uma das questões principais da época, diante de um período de forte entusiasmo pelos métodos científico-naturais.

Essa necessidade de uma nova compreensão de si mesmo já se manifestava no século XIX com a influente obra de Franz Brentano denominada *Psicologia desde um ponto de Vista Empírico (Psychologie vom empirischen Standpunkt)*, de 1874 que, revisando diversas classificações filosóficas dos fenômenos psíquicos e problematizando o método de compreensão da subjetividade humana, exerceu forte influência na cultura alemã e austríaca da época. As classes fundamentais de fenômenos psíquicos são problematizadas frente às mais influentes na filosofia alemã da época (como a de Immanuel Kant) e uma nova é proposta (que diferencia apresentações, juízos e atos emotivos), bem como discorre-se sobre a diferença entre os fenômenos físicos e os fenômenos psíquicos, em que estes últimos são caracterizados pela intencionalidade. O conceito de intencionalidade, originalmente escolástico e reutilizado por Brentano, fará parte do vocabulário básico da Fenomenologia de Edmund Husserl, que o explorará consideravelmente.

Na véspera da virada do século, nessa efervescência filosófica e científica que se testemunha na Alemanha e que carrega consigo a necessidade de uma nova compreensão do ser humano, algumas obras promoverão um processo de transformação na compreensão de si que terão efeitos no século XX, tais como as publicações de Wilhelm Dilthey que em 1894, na Academia de Ciências de Berlin, como filósofo da história, proporá a distinção das ciências que explicam os fenômenos naturais daquelas que compreendem os fenômenos humanos, e na publicação em 1893 da obra *Sobre o Mecanismo Psíquico dos Fenômenos Históricos (Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene)*, de Sigmund Freud e Joseph Breuer, que começa a introduzir um novo método de investigação psicológica. Como isto, esses autores fazem emergir novas formas de compreender os fenômenos psicológicos humanos. Ambas as obras são a manifestação de “um sintoma de uma corrente subterrânea de interesse científico ao final alcançando a superfície e tornando-se manifesta.”<sup>3</sup> (ALLERS, 1932, p. xvi). Posteriormente, em 1900, o impacto da publicação de *A Interpretação dos Sonhos (Die Traumdeutung)* de Freud e das *Investigações Lógicas (Logische Untersuchungen)* de Edmund Husserl, são expressões desse interesse. Pode-se somar a estas a publicação de *Fenomenologia da Vontade (Phänomenologie des Wollens)* de Alexander Pfänder, oriunda do esforço por uma nova psicologia. Tratam-se de obras todas que representam rompimentos significativos na questão do método para compreender os fenômenos psíquicos e a subjetividade em geral. Allers (1932) refere-se ao fato de que no seu contexto passou a se

---

<sup>3</sup> a symptom of a secret undercurrent of scientific interest at last reaching the surface and becoming manifest.

falar de “new psychologies” que satisfaziam melhor as necessidades da época frente às “old psychologies” (ou seja, a psicologia experimental desenvolvida nas academias até o final do século XIX). Essa busca por uma “nova psicologia” é sintoma da necessidade de uma nova compreensão do ser humano, perseguida naquele período. E a psicologia do final do século XIX, tão recente, mas já tão velha, se caracteriza por ser a aplicação dos métodos experimentais aos fenômenos humanos, por ser essencialmente uma psicologia científico-natural ou, como será caracterizada na época, devido a uma certa configuração materialista, uma “psicologia sem alma” – *Psychologie ohne Seele* (cf. STEIN, 2003b, p. 91).

Para Allers, a psicologia compreensiva de Dilthey, a psicanálise de Freud e a fenomenologia de Husserl, juntamente com a psicologia descritiva de Brentano, significariam que:

Todos estes novos movimentos foram de fato um sintoma de um reavivamento de interesse em problemas metafísicos e uma “superação da mentalidade do século dezenove” [K. Joel, *Kantstudien*, 1930]. O renascimento da metafísica em nossos tempos mostra um traço muito característico: o primeiro e mais vivido interesse centra-se sobre o problema do homem; o mais intensiva busca é por uma antropologia. A grande importância ligada atualmente a todas as questões psicológicas é um exemplo dessa busca. Hoje os homens têm de responder esta única questão, colocada talvez mais intensivamente agora do que jamais fora feita antes: O que é o Homem? (ALLERS, 1932, p. xviii)<sup>4</sup>

O surgimento e a renovação da questão filosófica sobre o ser humano, que atravessa a história da filosofia nos mais diferentes momentos, e que aparece na primeira metade do século XX de modo enfático, por um lado como modismo – “ (...) posto que a 'antropologia' está atualmente muito na moda e o mercado do livro se vê inundado por antropologias que vão caindo nas mãos dos leitores (...)”<sup>5</sup> (STEIN, 2003e, p. 766)<sup>6</sup> –, mas por outro lado como necessidade do próprio pensamento filosófico e científico da época, é produto de um desenvolvimento histórico, que não tem somente na questão dos métodos apropriados para as ciências do espírito e da renovação do interesse pela metafísica as suas bases, mas que

<sup>4</sup> All these new movements were in fact a symptom of a revival of interest in metaphysical problems and an “overcoming of the mentality of nineteenth century” [K. Joel, *Kantstudien*, 1930]. The renaissance of metaphysics in our times shows a very characteristic feature: the first and most vivid interest centres about the problem of man; the most intensive search is for an anthropology. The great importance attached nowadays to all psychological questions is one example of this search. Today men have to answer this one question, put perhaps more earnestly now than ever before: What is Man?

<sup>5</sup> (...) puesto que la “antropologia” está actualmente muy de moda, y el mercado del libro se ve inundado por antropologías que van cayendo en manos de los lectores (...).

<sup>6</sup> “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’: o 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 [...]’ (GEBSATTEL, 1947, p. 66). As consequências deste fenômeno estenderam-se até bem dentro do século XX e tornaram o antropologismo socialmente aceito.” (ARLT, 2008, p. 16).

representa o desembocar daquilo que Ernst Cassirer denomina de “crise do conhecimento que o homem tem de si mesmo” (CASSIRER, 1977, p. 15s.), que caracteriza a Alemanha do início do século. As noções tradicionais de ser humano estão em crise e emergem novas concepções científicas e filosóficas, sem que haja uma base comum de convergência em suas ideias fundamentais, e o fato de se avançar significativamente em novos conhecimentos nas mais diversas ciências, contrariamente à expectativa geral do século XIX de progresso contínuo e unitário, de poder explicar tudo definitivamente e de se estar tão perto de tornar mais óbvia a natureza humana, parece somente contribuir mais para a confusão geral. Junto com a multiplicação das respostas, multiplicam-se os problemas científicos e as questões filosóficas. Parece mais adequado responder à questão sobre o que é o ser humano com muitas outras questões do que com a tão esperada compreensão total que o progresso da ciência pareceria poder oferecer.

Cassirer (1977), em seu ensaio sobre o homem, realizou um breve *excursus historicus* sobre os principais momentos filosóficos que representaram uma mudança no pensamento filosófico acerca do homem no ocidente, em seus estádios típicos. O autor, considerando que a tendência natural do conhecimento é ser inicialmente extrovertida, para depois tornar-se introvertida – cuja transposição dos valores seria identificável na história das principais religiões do mundo –, reconhece no pensamento grego, que inicialmente era cosmológico (com os “fisiologistas” clássicos) e, portanto, extrovertido, que ele somente realizou essa virada introvertida em Sócrates, pois nela o homem se tornou o centro das questões filosóficas e teria possibilitado compreendê-lo, indiretamente, como aquele que se interroga a si mesmo e deve oferecer uma resposta racional sobre si.

Posteriormente, com o estoicismo essa compreensão do ser humano ultrapassa o caráter moral que recebeu em Sócrates para ganhar uma implicação metafísica, na qual a concepção de ser humano que emerge é o de um ser independente moralmente da natureza, sendo o conceito de *ataraxia* a sua expressão. Essa concepção andar­á em paralelo e em conflito com a que emergirá com o Cristianismo, cuja dependência de Deus opõe-se aos valores do estoicismo, segundo Cassirer.

É importante salientar que, apesar dos momentos antropológicos identificados por Cassirer, o pensamento grego antigo sempre foi cosmocêntrico, sendo o ser humano inferior às estrelas e aos corpos celestes. Com o Cristianismo se estabelece uma ruptura com o pensamento grego, pois a Boa Nova veio trazer a salvação a todos, pondo em crise a hierarquização da realidade dos antigos. Por isso, compreende-se o protesto de Plotino (na

segunda de suas *Enéadas*) frente aos gnósticos (que haviam assimilado elementos judaico-cristãos):

Os homens em sua ignorância não sabem resistir à fascinação de discursos como: “Tu serás melhor, não somente a todos os homens, senão também aos deuses.” Até tal ponto chega a presunção humana inclusive naquele que antes era um homem humilde [*tapeinos*], um pobre indivíduo qualquer! “Tu és filho de Deus, e não os outros que antes veneravas, nem tampouco aquelas realidades que, seguindo a antiga tradição, honravam aqueles homens: tu és maior inclusive que o céu, e isso ademais sem esforço.” Mas, que sucederia se todos em coro fizessem profissão de tal superioridade? (PLOTINO *apud* REALE, 2005, p. 98-99)<sup>7</sup>

A mensagem de Jesus Cristo, na humildade de Deus que se fez Homem esvaziando-se de Si (bem como a redução dos deuses gregos a ídolos pelo judaísmo e pelo cristianismo), que trazia a salvação a todos os homens (e, portanto, não tratava a vida espiritual como um processo de ascensão filosófica como em Plotino), representou uma ruptura com a aristocracia da intelectualidade que representava o pensamento grego. Em Santo Agostinho de Hipona com ainda maior clareza a razão humana passará a depender da Graça Divina e da luz sobrenatural, compreensão que se manterá durante toda a Idade Média por influência do Doutor da Graça, ainda que em sistemas filosóficos de fundamentos diversos, cuja expressão última Cassirer (1977) encontrará em Pascal, já na modernidade, o qual afirmou em sua filosofia o mistério do homem revelado pela religião frente as pretensões de conhecimento absoluto oferecido pela razão natural.

Giovanni Reale enfatiza o fato de que com o Cristianismo o ser humano é levado à consciência de que detém um valor absoluto como pessoa, representando uma ruptura com o cosmocentrismo grego, por considerar o homem como originalmente criado à imagem e semelhança de Deus (*Gênesis*, I, 26-27) e, em sua totalidade, considerado como sagrado (não somente na sua alma, como no pensamento platônico), pois o Verbo de Deus se fez carne (REALE, 2005, p. 102-103). Da consideração negativa do corpo, paradigmaticamente manifesta no pensamento platônico e neoplatônico, passa-se a compreensão dele como Templo do Espírito Santo (I *Coríntios* VII, 13-20). Não por acaso os gregos, ao ouvirem de Paulo de Tarso, no Areópago, que Jesus Cristo teria ressuscitado no corpo, foi ignorado por Estoicos e Epicuristas que lá estavam. Será no contexto do Cristianismo que se desenvolverá o conceito de Pessoa (inexistente no pensamento grego), em meio às controvérsias Trinitárias,

<sup>7</sup> Los hombres en su ignorancia no saben resistir a la fascinación de discursos como: “Tú serás mejor, no sólo que todos los hombres, sino también que los dioses.” ¡Hasta tal punto llega la presunción humana incluso en aquel que antes era un hombre humilde [*tapeinos*], un pobre individuo cualquiera! Basta que se les diga: “Tú eres hijo de Dios, y no los otros que antes venerabas, ni tampoco aquellas realidades que, siguiendo la antigua tradición, honraban aquellos hombres: tú eres más grande incluso que el cielo, y eso además sin esfuerzo”. Pero ¿qué sucedería si todos en coro hicieran profesión de tal superioridad?

e a formulação de sua dignidade e valor intrínseco, que aparecerá de forma paradigmática em Tomás de Aquino, na *Summa Theologiae* (I, q. 29, a. 3): “*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura.*” (TOMÁS DE AQUINO *apud* REALE, 2005, p. 110).

Na modernidade, com o desenvolvimento do método científico, descobre-se um novo instrumento de pensamento que possibilitará novas respostas à questão fundamental acerca da natureza humana. A razão matemática passa a ser o caminho para a compreensão de si mesmo. Hans Jonas caracterizará o processo que ocorrerá na modernidade como revolucionário, pois levará a submissão, mais tardiamente, do ser humano à técnica, em uma ruptura radical com relação ao modo de pensar dos antigos, tendo em vista que

A própria concepção da realidade que a ciência moderna sustenta e que foi promovida pelo seu surgimento, isto é, o novo conceito de *natureza*, incluía a manipulabilidade em seu núcleo teórico e, sob a forma de experimento, implicava uma manipulação real no processo investigativo. Não que Galileu e outros tenham empreendido seus experimentos com intenções práticas: seu intento era a aquisição de conhecimento; mas o *método* do próprio conhecimento, pelo intercurso ativo com seu objeto, antecipou a utilização para fins práticos (JONAS, 2017, p. 89).

Iniciou-se pesquisando principalmente o cosmos e a natureza e as pesquisas empíricas nesse âmbito resultarão na teoria da evolução, que será outro avanço importante que ocorrerá na modernidade e terá repercussão na autocompreensão do ocidental como ser humano. Esses momentos históricos representam rupturas com relação aos modos anteriores de se compreender o homem e desenvolvimentos específicos que impulsionaram o surgimento da Antropologia Filosófica. Além das descobertas relacionadas à teoria da evolução, segundo Cassirer:

(...) era preciso dar outro passo, talvez o mais importante, antes que se pudesse desenvolver uma verdadeira filosofia antropológica. A teoria da evolução destruiu os limites arbitrários entre as diferentes formas de vida orgânica. Não há espécies separadas; há somente uma contínua e ininterrupta corrente de vida. Mas podemos aplicar o mesmo princípio à vida e à *cultura* humana? Será o mundo cultural, como o mundo orgânico, feito de mudanças acidentais? – Não possui ele uma estrutura teleológica definida e inegável? (CASSIRER, 1977, p. 42).

O questionamento de Cassirer denota a crise que o pensamento antigo sobre o ser humano sofreu no século XIX, o qual tinha, nas distinções entre os diferentes níveis de ser (planta, animal, homem) e na “diferença específica” do homem, uma obviedade por muito tempo. Por outro lado, assinala o problema de explicar a natureza humana no seu nível cultural por meio da teoria da evolução.

Cassirer sustenta que havia a necessidade de provar essa continuidade da natureza humana a causas gerais determinadas, tanto do mundo físico quanto do mundo humano. Os mais diversos esforços foram feitos nesse sentido e fatos empíricos acumulados para sustentar as teses científicas em questão, mas não impossibilitaram um problema: que emergiriam as mais diversas interpretações sobre o que é o ser humano, cada uma delas mostrando a arbitrariedade e os limites de suas possibilidades explicativas. Nas épocas anteriores, havia fundamentos sobre os quais se assentavam as mais diversas respostas que havia sobre a questão antropológica, mas os filósofos do início do século XX se confrontaram com uma situação nova:

Ganhamos (...) a mais completa anarquia do pensamento. Até nas épocas anteriores, evidentemente, havia grande discrepância de opiniões e teorias em relação ao problema. Mas subsistia, ao menos, uma orientação geral, um ponto de vista, a que se podiam referir todas as diferenças individuais. A metafísica, a teologia, a matemática e a biologia assumiram, sucessivamente, a orientação do pensamento sobre o problema do homem e lhe determinaram a linha de investigação. A verdadeira crise do problema se manifestou quando deixou de existir o poder central capaz de dirigir todos os esforços individuais. (CASSIRER, 1977, p. 44).

A teoria da evolução concebe que o ser humano, enquanto espécie biológica, é produto de um longo processo de transformações que, em função das necessidades oriundas da interação do organismo humano com o meio ambiente, selecionaram-se características que passaram a fazer parte do repertório de capacidades do homem. A teoria da evolução, nesse sentido, rompe com o pensamento teleológico da natureza, há séculos presente no discurso das ciências naturais, e representa a última grande tentativa de dar um fundamento absoluto para o entendimento da existência humana, que também passou a se mostrar problemático no início do século XX.

Desse modo, um dos fatores que tornou necessária a Antropologia Filosófica foi a falta de fundamentos antropológicos comuns que, longe da pesquisa empírica e da interpretação dos fatos levar cada vez a maiores consensos, na verdade multiplicou os problemas e os fundamentos oferecidos, denotando cada vez mais a arbitrariedade das teorias que se desenvolviam sobre a natureza humana.

É por isso que Scheler, em *La Idea del Hombre y la Historia*, afirmará:

Em nenhuma época tem sido as opiniões sobre a essência e a origem do homem mais incertas, imprecisas e múltiplas, que em nosso tempo. Muitos anos de profundo estudo consagrado ao problema do homem dão ao autor o direito de fazer esta afirmação. Ao cabo de uns 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, mas *sabe que* não sabe.<sup>8</sup> (SCHELER, 1942b, p. 53-54).

Scheler identificará pelo menos três antropologias que oferecerão uma compreensão de si mesmo na década de 1920<sup>9</sup>. Ele as denominará de antropologia teológica, filosófica e científica: a primeira designando a ideia de homem da tradição judaico-cristã; a segunda, de origem grega; e a terceira, na concepção evolucionista de ser humano. Entretanto,

possuímos, pois, uma antropologia científica, outra filosófica e outra teológica, que não se preocupam uma com a outra. *Mas não possuímos uma ideia unitária do homem*. Por outro lado, a multidão sempre crescente de ciências especiais que se ocupam do homem, *ocultam* a essência deste muito mais do que a *iluminam*, por valiosas que sejam. Se se considera, ademais, que os três citados círculos de ideias tradicionais estão hoje fortemente abalados, e de um modo muito especial a solução darwinista ao problema da origem do homem, convém dizer que em nenhuma época da história *tem resultado o homem tão problemático para si mesmo* como na atualidade.<sup>10</sup> (SCHELER, 1942a, p. 106).

A antropologia filosófica esteve no quadro das disciplinas filosóficas fundamentais pelo menos desde o século XVIII, mas sempre à sombra de outras disciplinas. Um dos exemplos disso é que Kant em uma de suas obras principais, a *Crítica da Razão Pura* (*Kritik der reinen Vernunft*), quando levanta as questões filosóficas fundamentais, omite a antropológica no seu elenco. De fato, afirma ele: “[t]odo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes três interrogações: 1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido esperar?” (KANT, 1989, p. 639). Apesar do filósofo de Königsberg ter colocado uma quarta questão junto a elas em outro momento (na sua *Lógica*) – a saber, “O que é o homem?” – e afirmado que “[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),<sup>11</sup> afirmação que denota a importância que havia sido dada a essa esfera do saber

<sup>8</sup> En ninguna época han sido las opiniones sobre la esencia y el origen del hombre más inciertas, imprecisas y múltiples que en nuestro tiempo. Muchos años de profundo estudio consagrado al problema del hombre dan al autor el derecho de hacer esta afirmación. Al cabo de unos diez mil años de “historia”, es nuestra época la *primera* en que el hombre se ha hecho plena, íntegramente “problemático;” ya no sabe lo que es, pero *sabe que* no lo sabe.

<sup>9</sup> Isso levará Scheler a fazer uma elenco das principais teorias sobre o ser humano influentes na época, na qual se destaca a diversidade radical de interpretações que podiam receber sustentação teórica naquele período. (SCHELER, 1942b, p. 60s.)

<sup>10</sup> Poseemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra. Pero no poseemos una idea unitaria del hombre. Por otra parte, la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, *ocultan* la esencia de éste mucho más de lo que la *iluminan*, por valiosas que sean. Si se considera, además, que los tres citados círculos de ideas tradicionales están hoy fuertemente quebrantados, y de un modo muy especial la solución darwinista al problema del origen del hombre, cabe decir que en ninguna época de la historia *ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo* como en la actualidad.

<sup>11</sup> Kant escreveu uma *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, mas essa obra não terá a centralidade que terão as Críticas. Por outro lado, o retorno a Kant promovido por algumas escolas neo-kantianas no final do

na consciência histórica da modernidade, na prática filosófica, no entanto, até o fim do século XIX, essa última questão foi sempre marginal, e não por acaso ela não foi colocada como problema fundamental na *Crítica da Razão Pura* – o problema do século XIX, por exemplo, com a crise do idealismo alemão, se tornou muito mais o de aplicar os métodos das ciências naturais nas questões humanas, em função do progresso angariado com eles, que o de uma reflexão filosófica sobre o ser humano. Nesse sentido, o que ocorreu foi uma decadência da pergunta filosófica sobre a natureza humana. Isso permite a Allers afirmar no século seguinte: “(...) antropologia – uma ciência, entretanto, a qual não existia em 1800 e dificilmente existe hoje.”<sup>12</sup> (ALLERS, 1932, p. xi) – denotando os problemas enfrentados na fundação de uma reflexão filosófica sobre o ser humano no início do século, apesar da multiplicação de textos sobre o assunto.<sup>13</sup>

É interessante notar que este filósofo nem tomará conhecimento de que Kant levantou a quarta questão, como quando afirma:

Kant tinha desejado saber as respostas as três questões, sustentando serem elas as fundamentais para todo ser humano: 'O que posso saber?' 'O que devo fazer?' 'O que me é permitido esperar' Ele não fez a quarta questão: 'O que é o homem?' Mas é esta questão aquela que nós perguntamos atualmente, e que devemos responder, desde que a insegurança da vida, a incerteza do conhecimento e as mudanças ameaçadoras na sociedade todas forçam-nos a isso. (ALLERS, 1932, p. xix)<sup>14</sup>

A razão disso é que a crise do conhecimento antropológico ainda não havia se instaurado, ou seja, ele não havia se questionado com o sentido que teria no século XX. No tempo de Kant, havia noções fundamentais de ser humano que estavam subjacentes, como por exemplo a ideia do ser humano como ser racional e a influência, ainda que em processo de decadência, do pensamento cristão. Além disso, é importante notar que a crise do período entre guerras é uma das razões aduzidas para a necessidade da Antropologia Filosófica, segundo o autor.

Desse modo, a crise do conhecimento do homem acerca de si mesmo que se instaura no início do século XX, a insatisfação com as respostas oferecidas até então, a ruptura metodológica entre ciências explicativas e ciências compreensivas e a condição de século XIX e início do XX pode ter suscitado um retorno àquela questão que Kant na sua *Lógica* considerou fundamental.

<sup>12</sup> (...) anthropology – a science, however, which did not exist in 1800 and hardly exists to-day.

<sup>13</sup> A crítica de Allers à psicologia científica da época é um exemplo desta dificuldade. Dada o predomínio do materialismo no final do século XIX, para o autor as orientações filosóficas que estão na base das hipóteses da psicologia científica são deixadas de lado, o que dificultaria que houvesse o desenvolvimento de uma antropologia filosófica.

<sup>14</sup> Kant had desired to know the answers to three questions, holding them to be the fundametnal ones for every human being: “What can I know?” “What shall I do?” “What dare I hope?” He did not ask the fourth: “What am I?” But it is this question that we ask nowadays, and we must ask it, since the insecurity of life, the uncertainty of knowledge and the menacing changes in society all force us to it.

insegurança do período entre as grandes guerras foram fatores que influenciaram significativamente a necessidade de uma Antropologia Filosófica e o estabelecimento desta disciplina no século XX. A nova condição de ausência de fundamentos absolutos para uma compreensão do ser humano promoveu cada vez maior interesse sobre o problema filosófico de quem é o ser humano, qual a sua origem e o seu destino.

Um último grupo de problemas a ser aduzido, que seria enfrentado pela Antropologia Filosófica, gira em torno da relação entre a natureza e o espírito, entre vida e espírito, ou, ainda, o da questão de se o ser humano reduz-se a sua animalidade. Com a influência do pensamento científico, este último grande poder de que trata Cassirer, o ser humano é entendido meramente como uma espécie biológica. Segundo Scheler: “O homem parece ter deslizado para o interior da animalidade, da natureza inferior. Assim, passa a vigorar a tarefa de encontrar exatamente uma diferença que o salve de afundar totalmente na animalidade.” (SCHELER, 2003b, p. 95). Nesse sentido, em sua obra capital de 1928, Scheler define o “tema” da antropologia: “O nosso tema é o seguinte: este segundo conceito [o conceito essencial de homem], que concede ao homem como tal uma posição peculiar, incomparável com qualquer outra posição peculiar de uma das demais espécies viventes, se sustenta, afinal, legitimamente?” (SCHELER, 2003a, p. 7).

Essa “diferença específica”, que o ser humano encontrou nos diversos períodos históricos, passou a ser um problema com a teoria da evolução, bem como com a forte tendência materialista do século XIX. O ser humano passou a ser visto como um produto de contingências histórico-ambientais que selecionaram algumas características que ele possui hoje.

Na obra de 1928, *A Posição do Homem no Cosmos*, Scheler desenvolve um processo de análise com o intuito de distinguir diferentes níveis de ser: começando pelo impulso afetivo da planta, distinguindo-o do instinto, próprio do animal, da memória associativa – que dá base aos reflexos condicionados descritos naquele período por Pavlov (que seriam amplamente explicados pelo *Behaviorism*) –, e da inteligência prática dos animais superiores, o autor chega ao problema central de sua obra, pondo em questão a perspectiva evolucionista:

Neste ponto surge a *questão decisiva* para nosso problema. Se se concede a inteligência ao animal: existe *mais que uma mera diferença de grau entre o homem e o animal?* Existe uma *diferença essencial?* Ou há no homem algo completamente *distinto* dos graus essenciais tratados até agora aqui e superior a eles, algo que convenha *especificamente* a ele somente, algo que a *inteligência* e a *eleição* não esgotam e que nem sequer tocam?<sup>15</sup> (SCHELER, 1942a, p. 138).

<sup>15</sup> En este punto surge la *cuestión decisiva* para nuestro problema. Si se concede la inteligencia al animal, ¿*existe más que una mera diferencia de grado entre el hombre y el animal?* ¿*existe una diferencia esencial?* ¿*O es que*

As teorias evolucionistas também puseram em crise as pretensões desta diferença essencial, pois a visão da “singular” posição do ser humano, por sua racionalidade, passou pela suspeita de ser um tipo de ilusão. Se esta perspectiva estivesse correta, ainda permaneceria o problema do sentido que teriam as exaltações da natureza humana realizadas no decorrer da história (o entendimento do ser humano como criado à imagem e semelhança de Deus da tradição judaico-cristã, o do ser humano como ser racional do pensamento greco-romano, etc.) (cf. SCHELER, 1942b, p. 55-56). Por isso, Scheler, em *La Idea del Hombre y la Historia*, sustenta que

Um dos problemas fundamentais da *antropología filosófica*, é o do verdadeiro *sentido* que devemos atribuir a essas exaltações bruscas da consciência humana. Formulado o problema em perguntas rigorosamente antitéticas: Significam um processo em que o homem concebe cada vez com maior profundidade e verdade sua própria posição objetiva e seu lugar no conjunto do real? Ou significam a progressão e exaltações de uma perigosa ilusão, sintomas de uma crescente enfermidade?<sup>16</sup> (SCHELER, 1942b, p. 57-58)<sup>17</sup>

Particularmente importante para entender a relevância destas questões é o artigo de 1917 de Sigmund Freud denominado *Una Dificultad de Psicoanálisis*, no qual o autor expõe uma dificuldade que não considera de caráter intelectual, mas afetiva. Essa dificuldade estaria relacionada ao fato de que, tomando como ponto de partida a hipótese da importância das dinâmicas pulsionais para explicar as perturbações neuróticas, em que, segundo sua teoria, estas se erigem a partir de conflitos entre as pulsões do eu e as pulsões sexuais, em que o eu, negando a satisfação das últimas e se pondo em defensiva, recalca as pulsões, de tal modo que elas retornam na forma de sintomas neuróticos, Freud levanta o problema da resistência da época à sua teoria psicológica. O criador da psicanálise expõe, desse modo, brevemente a sua técnica terapêutica e a sua teoria do narcisismo nos indivíduos, para, assim, passar àquilo que ele denomina como sendo as feridas narcísicas que a humanidade sofreu.

---

hay en el hombre algo completamente *distinto* de los grados esenciales tratados hasta ahora aquí y superior a ellos, algo que convenga específicamente a él solo, algo que la *inteligencia* y la *elección* no agotan y ni siquiera tocan?

<sup>16</sup> Uno de los problemas fundamentales de la *antropología filosófica*, es el del verdadero *sentido* que debemos atribuir a esas exaltaciones bruscas de la conciencia humana. Formulado el problema en preguntas rigurosamente antitéticas. ¿Significan un proceso en que el hombre concibe cada vez con mayor profundidad y verdad su posición objetiva y su lugar en el conjunto de lo real?, o ¿significan la progresión y exaltaciones de una peligrosa ilusión, síntomas de una creciente enfermedad?

<sup>17</sup> O fato é que as antropologias da biologia e da psicanálise representam uma ruptura na diferenciação do homem com relação ao animal, razão pela qual afirma Scheler: “O homem parece ter deslizado para o interior da animalidade, da natureza inferior. Assim, passa a vigorar a tarefa de encontrar exatamente uma diferença que o salve de afundar totalmente na animalidade.” (SCHELER, [1914/1923] 2003, p. 95). O tema da antropologia filosófica, nesse sentido, é a de se haveria ainda algum sentido em falar de uma diferença ou se isso não passaria de uma ilusão de enaltecimento da consciência humana sobre si.

A primeira delas teria sido a descoberta de que a terra não seria o centro do universo, a “ofensa cosmológica” (FREUD, 1948, p. 1018), ou seja, estaria relacionada à importância que a tese de Copérnico teria tido na nova concepção física do mundo, pois as físicas de Aristóteles e Ptolomeu concebiam que a terra seria o centro do universo e tanto o sol como os corpos celestes girariam em torno da terra (a denominada hipótese geocêntrica); em suas pesquisas, Copérnico teria concedido como mais plausível a hipótese heliocêntrica, na qual o observador é quem gira em torno do sol e não o contrário.

A segunda ferida narcísica teria sido ocasionada quando o lugar de soberania entre os seres vivos fora posto em questão pela teoria evolucionista. A teoria evolucionista teria realizado uma ferida narcísica de caráter biológico na mentalidade de exaltação de si que a humanidade, mais recentemente na história – diferentemente dos primitivos –, tinha construído.

Entretanto, é a terceira ferida que Freud considera a mais sensível, pois não se aplica ao exterior, mas à própria alma, dentro da qual o eu considera-se soberano, já que no seu interior ele possui um “órgão inspetor” (FREUD, 1948, p. 1018) que vigia os impulsos, e a vontade, ao comando do eu, executa as ordens de controle e repressão deles. No entanto, na neurose ele falha nesse esforço de soberania e as forças dos pensamentos inconscientes emergem contra a vontade do sujeito, aparecendo para o eu, unicamente, como sintoma.

Uma das críticas realizadas por Freud é a da confiança na crença de que o anímico é o mesmo que o consciente (FREUD, 1948, p. 1019). Isso fez com que o autor se referisse aos resultados dos trabalhos psicanalíticos, que mostrariam que somente uma pequena informação chega à consciência, que a vontade opera com esta informação restrita presente ao eu e, ainda, que muitas vezes ela mesma é distorcida. Enfim, o sujeito não é mais tão transparente para si mesmo, como a modernidade alemã acreditava:

Assim quis a psicanálise ensinar ao Eu. Mas suas duas teses, a de que a vida instintiva da sexualidade não pode ser totalmente domada em nós, e a de que os processos anímicos são em si inconscientes, e só mediante uma percepção incompleta e pouco fidedigna chegam a ser acessíveis ao Eu e submetidos por ele, equivalem à afirmação de que o Eu não é dono e senhor em sua própria casa. E representam o terceiro agravo inferido ao nosso amor próprio: um agravo psicológico.<sup>18</sup> (FREUD, 1948, p. 1020).

---

<sup>18</sup> Así quiso el psicoanálisis aleccionar al Yo. Pero sus dos tesis, la de que la vida instintiva de la sexualidad no puede ser totalmente domada en nosotros, y la de que los procesos anímicos son en sí inconscientes, y sólo mediante una percepción incompleta y poco fidedigna llegan a ser accesibles al Yo y sometidos por él, equivalen a la afirmación de que el Yo no es dueño y señor en su propia casa. Y representan el tercer agravo inferido a nuestro amor propio; un agravo psicológico.

O autor reconhece que essa concepção teórica geral teve seus precursores e nomeia Arthur Schopenhauer em particular, com sua noção de vontade, que estaria em proximidade com a tese das pulsões anímicas da psicanálise. Para Freud, poucos reconheciam, no seu tempo, as descobertas psicanalíticas. Ele atribuiu ao fator psicológico esta resistência social. Não obstante, a psicanálise exercerá uma influência significativa na Alemanha do período e posteriormente, apesar das “resistências” a ela, e não por acaso alguns já consideravam nesse mesmo período como sendo o século de Freud. Na psicologia do inconsciente, o homem como ser racional e de vontade entraria em crise, apresentando-se como um ser sujeito às forças inconscientes, que não estariam no seu controle.

Scheler, na obra *La Idea del Hombre y la Historia*, contrapõe-se a esta visão de que as descobertas de Copérnico tenham sido uma ferida narcísica no contexto da tradição ocidental cristã, sustentando que, ao contrário, representaram uma nova exaltação na modernidade da consciência humana como sendo privilegiada:

É um erro muito espalhado o crer que, por exemplo, a tese de Copérnico fora sentida, na época que apareceu, como motivo de descenso e debilitação da consciência humana. Giordano Bruno, o maior missionário e filósofo da nova cosmografia, expressa o sentimento contrário: Copérnico se limitou a descobrir no 'céu' uma nova estrela, a Terra: 'logo, estamos já no céu' – crê Bruno poder exclamar, jubiloso – e não necessitamos, portanto, o céu da Igreja. (...) O homem conhece, sem dúvida, que não é mais que o habitante de um pequeno satélite do sol; mas o fato de que sua *razão* tenha poder bastante para desentranhar e inverter a ilusão natural dos sentidos, exalta notavelmente a consciência que o homem tem de si mesmo.<sup>19</sup> (SCHELER, 1942, p. 56)

Nesse sentido, é importante notar como a antropologia teológica da tradição judaico-cristã, a antropologia filosófica – do homem como ser racional – e a antropologia científica – do evolucionismo, mas também, ainda que não diretamente referida por Scheler, da psicanálise – representam, na época, compreensões bastante distintas uma das outras com relação a quem o ser humano é e qual o seu *locus* no cosmos –, sendo as da biologia e da psicanálise as representantes de uma crise da consciência do ocidental com relação a si mesmo (e do estabelecimento de uma narrativa de um certo decaimento de um pedestal de ilusões para o da realidade).

---

<sup>19</sup> Es un error muy extendido el creer que, por ejemplo, la tesis de Copérnico fuera sentida, en la época que apareció, como motivo de descenso y debilitación de la conciencia humana. Giordano Bruno, el más grande misionero y filósofo de la nueva cosmografía, expresa el sentimiento contrario: Copérnico se ha limitado a descubrir en el 'cielo' una nueva estrella, la Tierra: 'luego estamos ya en el cielo' – cree Bruno poder exclamar, jubiloso – y no necesitamos, por lo tanto, el cielo de la Iglesia. (...) El hombre conoce, sin duda, que no es más que el habitante de un pequeño satélite del sol; pero el hecho de que su *razón* tenga bastante poder para desentrañar e invertir la ilusión natural de los sentidos, exalta notablemente la conciencia que el hombre tiene de sí mismo.

Além disso, independentemente do fato histórico da descoberta de Copérnico, é o que significa enquanto mito alemão de superação de uma forma de conceber o mundo que passa para uma outra superior, que está operando na análise de Freud. De fato, quando Kant realizou a sua crítica epistemológica à metafísica, também designou essa sua nova compreensão acerca da natureza e das fontes do conhecimento como uma revolução copernicana, pois antes se concebia que a intuição se guiava pela natureza do objeto, mas o filósofo de Königsberg sustentaria que objeto ao qual se chega pelos sentidos se guia pela natureza da intuição, e que além do saber *a posteriori* (da experiência), há um que o precede (*a priori*) e que é sua condição de possibilidade (KANT, 1989, p. 20).

A psicologia do inconsciente ou do profundo (*Tiefenpsychologie*) pretendia ter realizado uma revolução copernicana na compreensão que o homem tinha de si mesmo, retirando o centro de gravitação do eu consciente e de sua vontade (pretensamente soberana, exaltada, inflada) para o inconsciente, por meio das descobertas que havia realizado no âmbito da psicologia médica.

Carl Gustav Jung, um dos teóricos da psicologia do inconsciente da época, em sua conferência *Os Objetivos da Psicoterapia* publicada em 1929 no Congresso da Sociedade Alemã de Psicoterapia, apresenta algumas das compreensões às quais chegara como avanços científicos do período. Posicionando-se frente principalmente às teorias de Sigmund Freud e Alfred Adler nas quais via a representação de uma psicologia atuante na mentalidade alemã (em função mesmo de suas “psicologias,” ou seja, de uma certa compreensão da realidade devida à fatores subjetivos), com as necessidades de inserção social e autoafirmação afirmadas por elas (pela ênfase nas questões de sexualidade e de vontade de poder em suas teorias), buscou expôr os limites delas e, em contraposição, as necessidades terapêuticas diversas das pessoas que já passaram para a segunda metade da vida, pois já estariam inseridas socialmente e teriam satisfeitas aquelas necessidades (tão enfatizadas pela psicanálise e pela psicologia individual), estando “doentes devido à falta de sentido e conteúdo em suas vidas” (JUNG, 1985, p. 39). Nestas pessoas estagnadas, outros objetivos, diferentes dos já descobertos pela psicanálise e pela psicologia individual, deveriam ser levantados para a psicoterapia. Para o autor, o inconsciente forneceria esse conteúdo para trabalhar a própria existência, pois algumas pessoas apresentariam, frente às suas existências pesadas e cinzentas, conteúdos multicolores em seus símbolos oníricos, que poderiam formar belos quadros.

Para ele, é necessário superar o caráter passivo das psicoterapias propostas por Freud e Adler e propor um método diferente no qual o paciente pode “tornar-se independente em sua

criatividade” (JUNG, 1985, p. 46). Desse modo, Jung busca promover um fantasiar ativo, sugerindo que os pacientes pintem os conteúdos dos sonhos, pois assim teriam um relacionamento independente consigo mesmo, imergindo em uma psicologia do estado adulto.

Dessa maneira,

(...) o que está mobilizado é ele mesmo, quando considera que o seu “eu” pessoal e o seu “self” eram uma e a mesma coisa. Agora há um sentido novo, que antes lhe era desconhecido: seu eu aparece como objeto, como objeto daquilo que está atuando dentro dele. Numa série de quadros intermináveis, o paciente esforça-se por representar, exaustivamente, o que sente, mobilizado dentro de si, para descobrir, finalmente, que é o eterno desconhecido, o eternamente outro, o fundo mais fundo da nossa alma. (JUNG, 1985, p. 47).

Nesse sentido, há um des-centramento do eu, como sujeito do sentido de si mesmo e da vontade (que Freud criticara de forma análoga em seu artigo de 1917), para um outro centro (o *Selbst* inconsciente). E acrescenta Jung:

Não me é possível dizer quais os pontos de vista e os valores que são, assim, modificados [com esta nova técnica terapêutica descrita por ele], nem como o centro de gravitação da personalidade é deslocado. *É como se a terra tivesse descoberto que o sol é o centro das trajetórias dos planetas e do seu próprio percurso.* Mas então já não sabíamos destas coisas? (JUNG, p. 47 – itálico nosso).

A imagem da virada heliocêntrica é o mito de revolução em curso que está no pano de fundo da concepção de Jung, que denota como os psicólogos do inconsciente (tanto Freud como Jung) veem em suas descobertas uma virada copernicana na autocompreensão do sujeito, contra a superestimação do eu e do consciente, na modernidade, e da vontade na autodeterminação do indivíduo.

A compreensão cultural de que se está experienciando uma revolução no entendimento de si é a razão pela qual Stein, no já no início do *Aufbau*, irá contrapor duas compreensões antropológicas específicas, tendo em vista o problema pedagógico, ou seja, da fundamentação da pedagogia na Antropologia Filosófica. Desse modo, a primeira concepção antropológica concebida é a que formou as bases da pedagogia da *Bildung*, ou seja, o idealismo alemão, para quem o homem é concebido principalmente pela sua racionalidade e, na sua psicologia, somente os dados da consciência eram levados em consideração (gerando a psicologia dos dados da consciência do século XIX). Entretanto, esta já era uma “old psychology” frente à “new psychology” que, influenciando as instituições escolares da época, apresentavam uma ruptura com a concepção pedagógica oriunda da *Bildung*, valorizando muito mais as pulsões inconscientes e transformando a prática pedagógica. É interessante notar a metáfora que a autora usa para referir-se à diferença entre ambas: a primeira é uma antropologia

“superficial”, enquanto a outra concebe uma “profundidade” (ou seja, uma referência a denominada *Tiefenpsychologie*). Ainda que a autora reconheça antecedentes da psicanálise no romantismo alemão e na literatura russa, a psicanálise parece ter retirado definitivamente o eu consciente, a sua inteligência e a sua vontade do pedestal em que estavam exaltados e representado uma virada pendular ao determinismo das pulsões. Da pedagogia da *Bildung*, com sua ética específica cujo *télos* formativo seria a autodeterminação/autonomia (do eu, da vontade), resulta uma pedagogia compreensiva que tem na condução ao *insight* dos processos psicológicos do aluno a sua atividade própria.

Segundo Ales Bello, “Stein, todavia, confronta-se também com as posições contemporâneas a ela, em particular com a leitura do *Dasein* proposta por Heidegger e com a psicologia do profundo, presumivelmente àquela de Jung, ainda que se não é expressamente citado.”<sup>20</sup> (BELLO, 2007, p. 133). No entanto, Stein se refere ao seu fundador quando descreve a teoria psicanalítica (na crítica que realiza no início de sua obra) e a tem em vista pela influência que estaria exercendo em âmbito educativo, o que não permite concluir que seja a de Jung especificamente. O que leva Ales Bello a essa conclusão equivocada é o papel da noção de *Selbst* na descrição fenomenológica do ser humano em Stein, que aparecerá principalmente no capítulo sobre o especificamente humano e que, na psicologia analítica de Jung, diferentemente de Freud, é um conceito central (designando o núcleo da personalidade de caráter inconsciente).

A filosofia existencial de Martin Heidegger é a terceira “antropologia” que Stein leva em consideração, a partir da obra *Ser e Tempo (Sein und Zeit)*, de 1927. O *Dasein*, na época, fora interpretado como uma concepção filosófico-antropológica. Nesta, Stein reconhece um outro tipo de “profundidade”, não da psique e suas forças inconscientes como presente em Freud, mas do “espírito.” Com isso, a autora não está designando que o conceito de *Geist* seja importante para ele, mas apenas a diferença de acesso à profundidade de si mesmo presente na filosofia existencial de Heidegger frente à psicologia do inconsciente (em suas diversas escolas).

Stein considera que entre as questões fundamentais da antropologia filosófica, além daquela sobre a essência do humano (O que é o homem? O que é a humanidade?), estão aquelas sobre a origem e a finalidade (*télos*) do ser humano. Isso aparece no modo como ela avalia as contribuições da *Bildung*, da *Tiefenpsychologie* e da filosofia existencial de Heidegger. Na constituição da *Bildung*, Stein encontra nos nomes de Lessing, Schiller, Goethe

<sup>20</sup> La Stein, tuttavia, si confronta anche con la posizioni a lei contemporanee in particolare con la lettura del *Dasein* proposta da Heidegger e con la psicologia del profondo, presumibilmente quella di Jung, anche se non è espressamente citato.

e Herder as respostas a estas questões (e, particularmente no último, o de um *télos* para a humanidade, não somente individual). A concepção de que o homem é um ser livre e a crença na força da razão (que ela liga a Rousseau e ao racionalismo), é algo considerado evidente, ou seja, acredita-se no poder do eu, da consciência e na força dos atos voluntários. Já a *Tiefenpsychologie* está relacionada ao nome de Freud e das escolas que se ligam a ele, pois ela afirma que

para o fundador da psicanálise – e para grandes grupos que, se bem estimulados em um primeiro momento por ele, hoje adotam posições contrárias em importantes pontos – as forças profundas que determinam a vida na qualidade de poderes invencíveis são os instintos do homem [*menschlichen Triebe*]. Pois bem, existem diversas correntes segundo quais sejam os instintos [*Triebe*] que se consideram dominantes.<sup>21</sup> (STEIN, 2003a, p. 565).

Esta concepção representa uma revolução copernicana frente ao idealismo alemão da *Bildung*, pois afirma a autora:

Comparada com a concepção idealista, nesta nova imagem de homem se faz patente o destronamento do intelecto e da vontade livremente dominadora. Também se deixam de perseguir metas objetivas, acessíveis ao conhecimento e alcançáveis pela vontade.<sup>22</sup> (STEIN, 2003a, p. 565).

Isso contrapõe a psicologia do profundo à concepção idealista, pois esta está mais relacionada à autonomia do sujeito e à contribuição para a humanidade, para a cultura do povo e da humanidade como um todo. Para a concepção idealista, há um *télos* a ser alcançado na formação pedagógica, marcado por otimismo. Na concepção pedagógica psicanalítica, o *télos* formativo se reduz à compreensão (ao *insight*), comparada ao caráter diretivo da *Bildung*.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> para el fundador del psicoanálisis – y para grandes grupos que, si bien estimulados en un primer momento por él, hoy adoptan posiciones contrarias en importantes puntos – las fuerzas profundas que determinan la vida en calidade de poderes invencibles son los instintos del hombre. Ahora bien, existen diversas corrientes según cuáles sean los instintos que se consideran dominantes.

<sup>22</sup> Comparada con la concepción idealista, en esta nueva imagen del hombre se hace patente el destronamento del intelecto y de la voluntad libremente dominadora. También se dejan de perseguir metas objetivas, accesibles al conocimiento y alcanzables por la voluntad.

<sup>23</sup> A ênfase dada à compreensão como objetivo da educação é outra razão que faz pensar que a influência da Jung não esteja presente, pois para este autor, no âmbito da psicoterapia, reconhece-se a finalidade posta pela psicologia individual na educação do paciente, além de incluir uma outra, que está relacionada a uma atitude ativa do sujeito frente aos seus conteúdos inconscientes, que Jung denomina de transformação, posicionando-se frente à psicanálise (cujas finalidades terapêuticas eram no início a catarse e, posteriormente, o *insight*) e à psicologia individual (que, na educação, ele considera que deixa passivo o paciente), em função de sua influência idealista alemã recebida, que vê na atitude ativa e independente do sujeito o fim da terapia. A ênfase de Stein na compreensão como *télos* educativo e a importância das pulsões (*Trieb*) denota que ela tem em vista principalmente a psicanálise e não a psicologia analítica. A pedagogia psicanalítica transpõe os objetivos terapêuticos para a pedagogia, em que o funcionamento “com normalidade” (STEIN, 2003, p. 566) e o tratamento das perturbações neuróticas ou sua profilaxia é tornado fim pedagógico (que ocorre com o *insight* de processos inconscientes). A ênfase nas pulsões (que significaria, na prática, a satisfação delas para a autora) e a análise selvagem praticada por pedagogos (que coloca a compreensão no lugar da formação) são duas

Já na filosofia existencial de Heidegger, em cujo contexto a noção de *Dasein* fora compreendida como uma concepção antropológica, Stein buscará uma imagem de homem naquilo que ela concebe como sendo uma metafísica niilista – “O homem vem do nada e a ele se dirige, sem poder deter-se”<sup>24</sup> (STEIN, 2003, p. 567). Dada esta concepção metafísico-antropológica de Heidegger, Stein busca derivar uma proposta pedagógica, mas chega a uma aporia ética, pois o “chamado” ao “verdadeiro ser” (autenticidade?) não parece ter sentido para uma existência oriunda do nada e que se direciona ao nada.

Entretanto, é de se notar que o *Dasein* heideggeriano se opõe ao sujeito psicanalítico, descrito por Stein como uma “profundidade”, mas que representa uma restituição da ideia de liberdade, frente ao determinismo do inconsciente (das forças pulsionais) de Freud:

O fato a que o homem trata de furtar-se é que está 'lançado' à existência para viver sua vida. A sua existência pertencem possibilidades que tem que aceitar livremente, entre as que se tem que decidir (...) Quem quer viver na verdade, deve suportar olhar cara a cara ao nada, sem fugir dele para um auto-esquecimento e outras formas de enganosa segurança. A vida profunda é para Heidegger uma vida segundo o espírito. O homem é livre, no sentido de que pode e deve decidir-se por um verdadeiro ser. Mas não lhe há sido assinalado nenhum outro fim que ser ele mesmo e perseverar no nada de seu ser.<sup>25</sup> (STEIN, 2003a, p. 567-568).

Nesse sentido, a liberdade da vontade e seu papel na existência humana ganha uma revalorização frente à pretendida virada copernicana da psicologia do inconsciente. Note-se que ela critica a psicanálise, porque “a *imagem do homem da psicologia profunda* é a do homem caído”<sup>26</sup> (STEIN, 2003a, p. 572) e negligencia a realidade da Redenção<sup>27</sup>, por essa exaltação de uma irremissível determinação das forças que atuam na obscuridade profunda da psiquê.

Desse modo, Stein manifesta proximidade com a concepção de Heidegger, pois este concebe o *Dasein* como aberto às possibilidades futuras das quais é livre para se decidir, e formulará sua tese antropológica de forma análoga a dele, com sua noção de *Person*: “*ele pode e deve formar a si mesmo*” (STEIN, 2014, p. 123).

---

repercussões negativas na pedagogia que Stein critica.

<sup>24</sup> El hombre viene de la nada y a ella se dirige, sin poder detenerse (...).

<sup>25</sup> El hecho al que el hombre trata de hurtarse es que está “arrojado” a la existencia para vivir su vida. A su existencia pertenecen posibilidades que tiene que aceptar libremente, entre las que se tiene que decidir. (...) Quien quiere vivir en la verdad, debe soportar mirar cara a cara a la nada, sin huir de ella hacia el autoolvido y otras formas de engañosa seguridad. La vida profunda es para Heidegger una vida según el espíritu. El hombre es libre, en el sentido de que puede y debe decidirse por un verdadero ser. Pero no le ha sido señalado ningún otro fin que ser él mismo y perseverar en la nada de su ser.

<sup>26</sup> (...) *la imagen del hombre de la psicología profunda* es la del hombre caído (...).

<sup>27</sup> No segundo comentário, é possível que Stein esteja levando em consideração o materialismo declarado de Freud, que transparece em suas leituras sobre o fato religioso.

Outro aspecto da obra de Stein, que a liga ao problema antropológico da época trazido pela teoria da evolução, é o excuro que ela dedica ao problema da origem das espécies (STEIN, 2003a, p. 626-641).

Enfim, o que gestou a necessidade da Antropologia Filosófica foi a crise da auto-compreensão do ser humano no início do século XX, na qual a psicologia do inconsciente, que exerceu forte influência na Alemanha da época, apareceu culturalmente como uma revolução copernicana frente ao entendimento que o moderno tinha de si mesmo (principalmente do idealismo alemão), concomitantemente ao fato de que o poder central de uma concepção de homem e de mundo passou a não mais existir. Em Stein, esse conflito na visão dominante se manifesta nas instituições de ensino alemãs regidas pela pedagogia da *Bildung*, que estão diante de um alastrar-se da influência psicanalítica nas escolas como fundamento para as intervenções pedagógicas. Além disso, as questões da Antropologia Filosófica repropõem o problema de uma diferença essencial entre o homem e o animal, a noção essencial de que fala Scheler, frente à crise da antropologia judaico-cristã e grega que influenciaram amplamente o Ocidente, a força adquirida pela psicanálise e a teoria da evolução, bem como diante das novas possibilidades de compreensão do ser humano oferecidas pela fenomenologia e pela filosofia existencial de Heidegger.

### 3 A ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA

“1.º Importante: principio do submetimento incondicional ao que se dá a nós.”<sup>28</sup>

Adolf Reinach (2007, p. 35), 22 de junho de 1916

A expressão “antropologia fenomenológica” não era utilizada no contexto em que Stein escreveu a obra *A Constituição da Pessoa Humana*, pois ainda estava se estabelecendo a Antropologia Filosófica como disciplina, ou melhor, como área do saber propriamente filosófica, separada das investigações empíricas que eram designadas sob o nome de “antropologia” ou de algum ramo das ciências do espírito.

Em seu artigo *La Idea del Hombre y la Historia*, Max Scheler define minimamente o que é a Antropologia Filosófica, bem como algumas de suas questões fundamentais:

sob esta denominação entendo uma ciência fundamental da *essência* e da *estrutura essencial* do homem: de sua relação com os reinos da natureza (inorgânica, vegetal, animal) e com o fundamento de todas as coisas; de sua origem metafísica e de seu começo físico, psíquico e espiritual no mundo; das forças e poderes que movem ao homem e que ele move; das direções e leis fundamentais de sua evolução biológica, psíquica, histórico-espiritual e social, e tanto de suas possibilidades essenciais como de suas realidades. Em dita ciência encontram-se contidos o problema psicofísico do corpo e da alma, assim como o problema noético-vital. Esta antropologia seria a única que poderia estabelecer um fundamento último, de índole filosófica, e assinalar, ao mesmo tempo, objetivos certos da investigação a todas as ciências que se ocupam do objeto “homem”.<sup>29</sup> (SCHELER, 1942b, p. 53)

Na obra *A Posição do Homem no Cosmos (Die Stellung des Menschen im Kosmos)*, de 1928, que é considerado um dos textos fundadores da moderna Antropologia Filosófica, Scheler sustenta que as questões fundamentais da Antropologia Filosófica são “*o que é o homem? e qual a sua posição [Stellung] no interior do ser?*”<sup>30</sup> (SCHELER, 2003a, p. 1) e clarifica que “sob essa denominação entendo uma ciência fundamental da *essência* e da *estrutura essencial* do homem” (SCHELER, 2003a, p. 9). O autor distingue três tipos de

<sup>28</sup> 1.º Importante: Principio del atenuamiento incondicional a lo que se nos da.

<sup>29</sup> Bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la *esencia* y de la *estructura esencial* del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánica, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades. En dicha ciencia hallanse contenidos el problema psicofísico del cuerpo y del alma, así como el problema noético-vital. Esta antropología sería la única que podría establecer un fundamento último, de índole filosófica, y señalar, al mismo tiempo, objetivos ciertos de la investigación a todas las ciencias que se ocupan del objeto “hombre”.

<sup>30</sup> No artigo, *Para a ideia do homem* (de 1914/1923) ele apresenta de forma mais clara o sentido dessas perguntas: “o que é o homem? Qual a posição e a situação metafísica por ele assumidas no interior da totalidade do ser, do mundo e de Deus?” (SCHELER, 2003b, p. 91).

antropologia (filosófica, científica e teológica) e, diante delas, questiona se não haveria uma noção de homem “essencial.”

Scheler desenvolveu um método fenomenológico próprio (distinto de Husserl) e sua fenomenologia é basicamente uma análise eidética (por isso ele se refere inicialmente a uma ciência da essência e da estrutura essencial), além de ter sido um dos responsáveis pela constituição da Antropologia Filosófica nos moldes contemporâneos, juntamente com Helmuth Plessner, em sua obra *Os Graus do Orgânico e o Inorgânico*, que a publicou no mesmo ano que Scheler.

As obras citadas tiveram muito sucesso na época e posteriormente, mas outros autores também contribuíram para o desenvolvimento da Antropologia Filosófica, como Edith Stein, ainda que a historiografia a tenha relegado à penumbra. Por isso afirma Bello:

Por ora gostaria de observar que é da escola fenomenológica, entendida em sentido amplo, que provém a “revolução” no âmbito da antropologia. Também aqueles que colocam em evidência isto do ponto de vista de uma reconstrução histórica citam Max Scheler, Arnold Gehlen e Helmuth Plessner, mas ainda não se reconhece que nos anos trinta Stein contribuiu de modo determinante ao nascimento da antropologia filosófico-fenomenológica. (BELLO, 2015, p. 26)<sup>31</sup>

A obra de 1932-1933 denominada *A Constituição da Pessoa Humana* é um curso antropológico ministrado por Stein para futuras pedagogas, no Instituto de Pedagogia Científica de Münster, onde ela trabalhava desde março de 1932, e visava oferecer uma compreensão antropológica que sirva de fundamento para a Pedagogia (ou do que se denominaria contemporaneamente de Filosofia da Educação), e inicia situando a Antropologia Filosófica como um capítulo da Metafísica.

A autora em sua obra manifesta particular preocupação em estabelecer a especificidade da Antropologia Filosófico-Fenomenológica, da qual se refere Bello, pois ela busca mostrar a diferença entre a ciência empírica que se denomina Antropologia (que é uma ciência descritiva e natural), bem como a diferença de uma Ciência do Espírito (compreensiva e empírica), diante da especificidade da Antropologia Filosófica. Nem mesmo Scheler realizou esse trabalho na obra de 1928, pois não expõe o método e as diferenças metodológicas com as outras ciências. Para a autora, a antropologia como ciência natural estuda o ser humano como espécie – *homo sapiens* – e se baseia fundamentalmente na teoria da evolução. Apesar do “exórdio” (BELLO, 2016, p. 131) de sua obra dar a impressão de que é uma Antropologia

---

<sup>31</sup> Per ora vorrei osservare che è dalla scuola fenomenologica, largamente intesa, che proviene la «rivoluzione» nell'ambito dell'antropologia. Anche coloro che mettono in evidenza ciò dal punto di vista di una ricostruzione storica citano Max Scheler, Arnold Gehlen e Helmuth Plessner, ma ancora non si riconosce che negli anni Trenta Stein ha contribuito in modo determinante alla nascita dell'antropologia filosofico-fenomenologica.

Filosófica em geral – pelas análises das imagens (*Bild*) de homem do idealismo alemão, da psicologia do profundo (*Tiefenpsychologie*) e da filosofia de Martin Heidegger –, e por buscar situar a Antropologia Filosófica como capítulo da Metafísica, como aluna de Husserl, Stein claramente define que o método que utilizará na obra que está desenvolvendo será o das *Investigações Lógicas*, publicadas no início do século. Entretanto, dada a especificidade do método fenomenológico, é possível questionar o que significa uma Antropologia Fenomenológica – frente à Antropologia Filosófica em geral –, ainda que a expressão não existisse naquele contexto.

Herbert Spiegelberg, em seu artigo de 1964, denominado *The Idea of a Phenomenological Anthropology and Alexander Pfänder's Psychology of Man*, buscou elaborar um programa mínimo para que uma Antropologia possa ser considerada fenomenológica (a despeito de haverem diversas interpretações do método fenomenológico até então)<sup>32</sup>, pois a fenomenologia não abarca a totalidade das questões e das possibilidades metodológicas da Antropologia Filosófica. Segundo o autor, uma antropologia que se utilize do método fenomenológico para compreender o ser humano deveria satisfazer alguns requerimentos mínimos:

(I) Uma abordagem fenomenológica deve iniciar de uma exploração direta dos fenômenos experienciados como se apresentam eles mesmos em nossa consciência, prestando atenção para o modo no qual eles apresentam a si mesmos, sem se comprometer a acreditar ou desacreditar em sua realidade.

(II) Ela deve tentar captar as estruturas essenciais destes fenômenos experienciados e suas interrelações essenciais.

(III) Ela deve também explorar a constituição destes fenômenos em nossa consciência (fenomenologia constitutiva), isto é, verificar o modo no qual estes fenômenos tomam forma em nossa experiência tal como ela se desenvolve. (SPIEGELBERG, 1967, p. 76-77)<sup>33</sup>.

Como se percebe, a proposta de Spiegelberg limita-se a seguir minimamente a compreensão de Husserl do método fenomenológico: a *epoché*; a análise eidética; a fenomenologia transcendental. Nesse sentido, por um lado as definições dadas da Antropologia Filosófica por Scheler se limitam até o segundo ponto e, por outro, ultrapassam o âmbito do fenomenológico (ao incluir elementos das ciências empíricas e da metafísica). De

<sup>32</sup> Lavigne elenca pelo menos quatro: 1) do Husserl das *Investigações Lógicas*, de 1900; 2) do Husserl após 1907; 3) de Scheler; 4) da escola de Munique, incluindo Adolf Reinach (LAVIGNE, 2015a, p. 221).

<sup>33</sup> (I) A phenomenological approach must start from a direct exploration of the experienced phenomena as they present themselves in our consciousness, paying special attention to the way in which they present themselves, without committing itself to belief or disbelief in their reality. (II) It must attempt to grasp the essential structures of these experienced phenomena and their essential interrelations. (III) It should also explore the constitution of these phenomena in our consciousness (constitutive phenomenology), i.e., watch the way in which these phenomena take shape in our experience as it develops.

fato, Scheler na obra de 1928 não é puramente fenomenológico, pois utiliza-se de muitos dados empíricos no estabelecimento de sua concepção de ser humano.

A fenomenologia surgiu no início do século como uma ciência descritiva ou, como afirma Adolf Reinach em sua *Introducción a la Fenomenología* de 1914, como “um método de filosofar que vem exigido pelos problemas da filosofia”<sup>34</sup> (REINACH, 1986, p. 21), ou seja, não como um sistema filosófico com proposições prontas a partir das quais se interpreta a realidade, mas como um método crítico do conhecimento que propõe, para tanto, uma mudança de atitude – da natural (que engloba desde a do senso comum até a da ciência empírica) – para a fenomenológica – na qual se coloca em suspenso (*epoché*) a compreensão dos objetos e sua tese de existência, para descrevê-lo como aparecem para a consciência na experiência imediata, como toda a fidelidade. Na atitude natural, há uma maior ou menor precisão diante dos objetos, bem como um predomínio da atitude prática com relação a eles, o que faz com que seu sentido e o modo como eles se dão e são não apareçam claramente para o sujeito, ou se suponha ingenuamente que já está claro. Isso faz com que tenhamos uma visão obscura dos fenômenos e, por isso, é necessário aprender a vê-los novamente. Apesar de que tudo que pensamos e falamos é algo ao qual nos referimos – intencionalidade da consciência –, nem por isso a essência dos objetos aparece claramente para nós. A fenomenologia implica uma atitude de abertura e fidelidade ao que se dá na consciência e por isso afirma Reinach:

Se queremos apreender a essência do vermelho ou da cor, só necessitamos, em suma, dirigir a visão a qualquer cor que percebemos ou nos imaginamos ou nos representamos e, dela, que não nos interessa em absoluto enquanto indivíduo nem enquanto real, extrair sua essência, seu quê (...) Não se trata de existências, senão de essências, das espécies possíveis de consciência como tais, sem que interesse se se apresentam nem quando nem como se apresentam. (REINACH, 1986, p. 24-26)<sup>35</sup>

Para se chegar à essência é necessário suspender o juízo acerca das interpretações em geral oferecidas acerca dos objetos (seja as da atitude natural, quanto as científicas) e o juízo de existência (*epoché*) naquilo que é duvidoso, fixando o olhar naquilo que aparece na imanência da consciência (descrição), pois com a colocação entre parênteses dos objetos há um desdobramento, no qual o correlato que interessa é o que aparece à consciência, não o objeto empiricamente existente (BELLO, 2007, p. 126), o que possibilita captar os aspectos essenciais do objeto.

<sup>34</sup> (...) un método del filosofar que viene exigido por los problemas de la filosofía (...).

<sup>35</sup> Si queremos aprehender la esencia del rojo o del color, sólo necesitamos, en definitiva, dirigir la vista a cualquier color que percibimos o nos imaginamos o nos representamos y, de él, que no nos interesa en absoluto en tanto que individuo ni en tanto que real, extraer su esencia, su qué. (...) No se trata de existencias, sino de esencias, de las especies posibles de conciencia como tales, sin que interese si se presentan ni cuándo ni cómo se presentan.

Segundo a exposição de Husserl, nas *Ideas para una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie)*, livro I, de 1913, as ciências empíricas, que captam o individual em um lugar do espaço e do tempo e o descrevem do modo como aparece, são ciências do contingente, pois descrevem algo que poderia, em princípio, ser de outro modo em outro lugar do espaço e do tempo, e descrevem existências; e as leis empíricas que são estabelecidas pela observação dos fatos, são leis contingentes, relacionadas a tais e tais circunstâncias. Não se trata na fenomenologia de descrever o *factum* empírico e de estabelecer leis empíricas, mas de chegar à intuição da essência e no estabelecimento das suas leis (que são necessárias). Na redução à essência, se trata de estabelecer o “quê” é o fenômeno, ao se retirar os aspectos contingentes relacionados ao mesmo, captar o seu sentido e, a partir disso, busca-se estabelecer as leis de essência que regem sobre o objeto, pois “nelas não temos um 'ser assim' contingente, senão um 'ter que ser assim' necessário e um 'não poder ser, por essência, de outro modo.’”<sup>36</sup> (REINACH, 1986, p. 50).

Spiegelberg entende que essa descrição da experiência imediata do homem que realizaria uma antropologia fenomenológica, no primeiro ponto, parte do eu-puro e seus correlatos intencionais, ou seja, distingue o *ego*, o *cogito* e o *cogitatum*, mas com a diferença de ser um eu, por exemplo, em um corpo, realizando as suas funções (pensar, sentir, lembrar, etc.) em situação, diante de um mundo que se constitui em uma parte essencial dele. Nesse sentido, o corpo próprio e o inconsciente (ainda que este seja só indiretamente acessível) seriam partes fundamentais da descrição fenomenológica do ser humano. Entretanto, como fenomenologia, a análise limita-se à imediata experiência de si, como ser humano, na consciência.

O segundo ponto seria a análise eidética, ou seja, a intuição da essência e a descrição das estruturas essenciais e suas relações recíprocas, pondo de lado os aspectos contingentes presentes no objeto analisado. O terceiro aspecto seria uma fenomenologia constitutiva, como o autor definiu.

Estes três aspectos, para Spiegelberg, ainda são considerados análises “estáticas” do fenômeno do homem, pois seria parte essencial do ser humano também a sua mobilidade e, influenciado por Heidegger, o autor acrescenta um quarto requisito, que seria a compreensão do ser humano não somente no que diz respeito a sua temporalidade, mas também na sua historicidade (e sua diferença frente a uma explicação causal do ser humano). Desse modo,

---

<sup>36</sup> (...) en ellas no tenemos un 'ser así' contingente, sino un 'tener que ser así' necesario y un 'no poder ser, por esencia, de otro modo'.

afirma Spiegelberg: “Em resumo, então, uma antropologia fenomenológica assim concebida é uma na qual o homem deve ser estudado como ele aparece para ele mesmo com sua consciência humana, seu corpo e seu mundo vividos em seu desenvolvimento histórico.”<sup>37</sup> (SPIEGELBERG, 1967, p. 78). E a justificativa da importância de uma antropologia fenomenológica para a Antropologia Filosófica seria que o ser humano é “essencialmente um ser fenomenológico”<sup>38</sup> (SPIEGELBERG, 1967, p. 78), ou seja, é constitutivo dele ser manifesto a si mesmo e um entendimento global do ser humano (como pretende a Antropologia Filosófica) supõe que essa dimensão seja descrita adequadamente.

Apesar de que Stein omita a fenomenologia transcendental no *Aufbau*, a autora parece cumprir com os aspectos programáticos ao qual Spiegelberg se refere, pois claramente situa o seu trabalho como fenomenológico, quanto ao método<sup>39</sup>, ainda que pudesse ter utilizado outros métodos – como o da história da filosofia ou a adesão a um sistema filosófico prévio, como o de Tomás de Aquino (cf. STEIN, 2003a, p. 589-590), utilizando o método de demonstração e raciocínio. A autora, com o fim de não omitir problemas essenciais, utiliza como fio condutor Tomás de Aquino no que concerne às questões, mas o método de Husserl, das *Investigações Lógicas*, no que diz respeito à análise do ser humano no decorrer de toda a obra (STEIN, 2003a, p. 589-590). Como ponto de partida, está a *epoché*, ou seja, “não interrogar as teorias sobre as coisas, deixar de fora tanto quanto seja possível o que seja ouvido, lido e as composições de lugar que a pessoa se fez para, ao contrário, aproximar-se das coisas mesmas com um olhar livre de preconceitos e beber na intuição imediata.”<sup>40</sup> (STEIN, 2003a, p. 590). E, em segundo lugar, a análise eidética, ou seja, “dirigir o olhar ao *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 (...)”<sup>41</sup>

<sup>37</sup> In short, then, a phenomenological anthropology so conceived is one in which man is to be studied as he appears to himself with his human consciousness, his experienced body, and his experienced world in their historical development.

<sup>38</sup> (...) essentially a phenomenological being.

<sup>39</sup> Ales Bello, após mostrar em seu artigo como a autora aplica a fenomenologia transcendental em obras anteriores, tal como na sua fundamentação filosófica da *Psicologia e Ciências do Espírito*, considera duas hipóteses da omissão do seu uso no *Aufbau*, a saber, que ela estaria utilizando somente os resultados já adquiridos anteriormente na análise das vivências no estabelecimento das dimensões corpórea, psíquica e espiritual (e que não implicaria no abandono do método, pois as descrições retornam nas obras posteriores), e pela importância dada à filosofia de Tomás de Aquino, com relação à qual haveria coincidência de resultados com as pesquisas fenomenológicas. Além disso, sua preocupação seria colocar os problemas fenomenológicos em um contexto metafísico, como por exemplo a questão da substancialidade da alma. A análise da essência seria um ponto que permitiria o diálogo com a filosofia de Tomás de Aquino (BELLO, 2015, p. 24). Nesse sentido, como *corpus*, a autora cumpre este requisito de Spiegelberg.

<sup>40</sup> (...) no interrogar a teorias sobre las cosas, dejar fuera en cuanto sea posible lo que se ha oído y leído y las composiciones de lugar que uno mismo se ha hecho para, más bien, acercarse a las cosas con una mirada libre de prejuicios, y beber en la intuición inmediata.

<sup>41</sup> (...) dirigir la mirada a lo esencial. La intuición no es solamente la percepción sensible de una cosa determinada y particular, tal como es aquí y ahora. Existe una intuición de lo que la cosa es por esencia (...).

(STEIN, 2003a, p. 591),<sup>42</sup> com relação ao ser próprio e universalmente, e que se dá por meio de um ato espiritual.<sup>43</sup> Além disso, constata-se uma análise do ser humano a nível “estático” nos diferentes estádios do ser humano, juntamente com uma análise do “móvel” no homem, principalmente no processo de atualização das potências anímicas e no sentido que assumem estas no espírito humano (como se verá posteriormente). E, indo além de Scheler, uma discussão acerca dos diferentes métodos, destacando o sentido do método fenomenológico (cf. STEIN, 2003a, p. 578-591), com a peculiaridade de ter como horizonte a questão pedagógica e o diálogo com a filosofia de Tomás de Aquino, cujas teses acerca do ser humano ela suspenderá o juízo em sua análise.

O diálogo com Tomás de Aquino envolve problemas particulares, tal como o de que seja possível de admitir inicialmente algumas teses do Aquinate, ainda que para colocá-las em suspenso, pois elas não podem ser contraintuitivas. Para tanto, é importante notar o modo como Stein inicia a sua descrição da essência do ser humano e sua estrutura individual, pois, em sua análise preliminar, o ser humano se oferece como algo multifacetado, começando pela diferença que há entre a percepção de si e a que temos dos outros, e como ele é um ente que pertence a diferentes níveis de ser, com os quais compartilha as leis das respectivas naturezas (mostrando-se como submetido às leis que regem as coisas materiais-físicas, como ser vivo por mover-se a si próprio, como ser senciente como os animais e mostrando algo a mais no intercâmbio de pensamentos que ocorre entre as pessoas). Stein, desde o início, destaca como para se perceber o ser humano nesses diferentes níveis é necessário um processo abstrativo, pois não é desse modo que o ser humano se manifesta para nós naturalmente.

---

<sup>42</sup> Mais adiante na mesma obra, afirmará: “Hemos intentado responder a esta pergunta: ¿qué es el hombre? Hemos partido de la experiencia, en la que se nos dan hombres. Hemos analizado el contenido de esa experiencia, para dejar a un lado lo contingente y subrayar lo esencial. Esta es una reflexión filosófica, y dado que aspira a comprender la estructura esencial de un ser, denominamos a esta procedimiento *ontológico*.” (STEIN, 2003a, p. 741-742).

<sup>43</sup> O segundo ponto é erigido contra o empirismo, que confundiu o projeto de voltar-se para as coisas mesmas com fundar todo o conhecimento na experiência em que, apesar da intenção respeitável de evitar construções conceituais baseadas em preconceitos, segundo Husserl, reduziu todas as coisas às naturais, cuja única fonte de conhecimento seria a intuição sensível (a experiência), sem submeter exaustivamente juízo de caráter diversos à exame. “*La 'visión' directa, no meramente la visión sensible, empírica, sino la visión en general, como forma de conciencia en que se da algo originariamente, cualquiera que sea esta forma, es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales*” – afirmou Husserl no § 19 das *Ideias I* (HUSSERL, 1949, p. 50) – cuja teoria sustenta a existência desta intuição espiritual das essências. E no § 3, “*La esencia (eidos) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura.*” (HUSSERL, 1949, p. 21). Por isso, Stein afirma que pode parecer empirismo o que ela está propondo, mas que se distingue dele pela intuição da essência (STEIN, 2003a, p. 591) e não ocasionalmente, anteriormente, ela descreveu os métodos das ciências empíricas e o que podem oferecer, para delimitar a investigação filosófico-fenomenológica em sua especificidade.

Por ser vivo, Scheler já considera como animado,<sup>44</sup> mas Stein não concebe desse modo, aplicando o termo “alma” ao animal somente, pois com ele se tem um contato íntimo, um certo entendimento dessa vida (STEIN, 2003a, p. 592). Mas essa questão inicial da alma levanta os problemas da época: a quem atribuir (ao homem, ao ser vivo com memória, à planta, ao inorgânico)? (SCHELER, 1942a, p. 103). E qual(is) o(s) sentido(s) dessa palavra historicamente polissêmica? E frente à *Psychologie ohne Seele*, como justificar que algum ser “tenha alma”? A análise inicial do ser humano já mostra a intenção da autora em revisitar o problema da alma e em pensar o ser humano nos termos clássicos, pois diversas dimensões do cosmos se manifestam nele individualmente e podem ser descritas separadamente:

Desta maneira, já a mais simples análise da experiência cotidiana nos revela algo da estrutura do cosmos e da peculiar posição [*Stellung*] que ocupa o homem no mesmo. Se nos concede uma primeira percepção dos distintos estádios do reino do ser, e vemos ao homem como um microcosmos [*Mikrokosmos*] no qual se unem todos esses estádios: é coisa material, ser vivo, ser animado, pessoa espiritual [*Er ist materielles Ding, er ist Lebewesen, Seelenwesen und geistige Person*]. (STEIN, 2003a, p. 592-593).<sup>45</sup>

Ainda que Scheler não tenha aparecido nas análises das imagens (*Bild*) de homem, Stein se situa no contexto da constituição da Antropologia Filosófica enquanto disciplina filosófica, como Scheler a concebeu, o que se manifesta no fato de que ela responde as duas questões que o filósofo propõe, ou seja, as relativas à essência do ser humano e sua posição (*Stellung*) no cosmos. Por isso, a despeito do fato de não se referir a Scheler na hora de expor as antropologias filosóficas principais – a saber, a da *Bildung*, a da *Tiefenpsychologie*, a da “Filosofia Existencial” de Heidegger e a da Metafísica Cristã –, a relação com Scheler aparece na resposta a questão e na presença de sua teoria dos valores (no momento em que descreve os modos de intencionalidade, no capítulo em que descreve o especificamente humano, que será visto posteriormente).

Além disso, discorre sobre a questão metodológica no decorrer de todo o segundo capítulo, em um contexto no qual o método legitimava a área do saber (a verdade de algo dependia do método), algo que Scheler não realizou na sua obra de 1928 nem posteriormente, em função de sua morte prematura (que o impediu de realizar o projeto de sua Antropologia

<sup>44</sup> Na vida psicofísica da planta, Scheler afirma: “El grado *ínfimo* de lo psíquico, o sea, de lo que se presenta objetivamente (o por fuera) como 'ser vivo' y subjetivamente (o por dentro) como 'alma', y a la vez el vapor que mueve *todo*, hasta las alturas luminosas de las actividades espirituales (...) es el *impulso afectivo* sin conciencia, ni sensación, ni representación.” (SCHELER, 1942a, p. 109).

<sup>45</sup> De esta manera, ya el más sencillo análisis de la experiencia cotidiana nos revela algo de la estructura del cosmos y de la peculiar posición [*Stellung*] que ocupa el hombre en el mismo. Se nos concede una primera percepción de los distintos estadios del reino del ser, y vemos al hombre como un microcosmos [*Mikrokosmos*] en el que se unen todos esos estadios: es cosa material, ser vivo, ser animado, persona espiritual [*Er ist materielles Ding, er ist Lebewesen, Seelenwesen und geistige Person*].

Filosófica que anunciou em diversas obras). Diferenciar, portanto, a Antropologia Filosófica e sua peculiaridade, diante das ciências naturais e do espírito, constitui em uma tarefa importante, bem como a exposição do método que utilizará no âmbito da filosofia.

O ponto de partida é uma aproximação ao fenômeno humano em sua estrutura individual a partir da possibilidade dele ser um microcosmos. Isso é particularmente importante, pois permite o diálogo com a filosofia de Tomás de Aquino, pois “neste sistema a antropologia ocupa uma posição [*Stellung*] central, do mesmo modo que o homem ocupa uma posição [*Stellung*] única no cosmos: é um microcosmos [*Mikrokosmos*] que reúne em si os diferentes reinos do mundo criado.”<sup>46</sup> (STEIN, 2003a, p. 588).

Por outro lado, Stein está em um contexto que, desde o século XIX, testemunhou a proliferação de escolas de pensamento materialista na consideração da estrutura do ser humano e sua subjetividade. Esse diálogo com Tomás de Aquino é particularmente importante, pois a autora, como fenomenóloga, visa dar uma fundamentação antropológico-filosófica para uma pedagogia (não somente filosófica, mas também católica). Seu projeto científico tem como horizonte a complementação com uma Antropologia Teológica, que constitui o livro seguinte ao *Aufbau*. Mas qual é o problema central que uma antropologia própria de uma “metafísica cristã” enfrenta em sua época? A da justificação de uma concepção de alma espiritual (que é um dos fundamentos essenciais do cristianismo) diante de um contexto cujos projetos científicos se enraízam em uma “psicologia sem alma” (*Psychologie ohne Seele*) – expressão oriunda de Friedrich Albert Lange que, no século XIX, escreveu uma história do materialismo que expressa a ideia central das tendências filosóficas e científicas da época acerca da natureza humana e do psíquico, ou seja, um reducionismo e fisicalismo na qual a alma humana enquanto substância espiritual estaria totalmente fora de cogitação.

De fato, Stein, em um artigo de 1929 denominado *Los Tipos de Psicología y su Significado para la Pedagogía (Die Typen der Psychologie und ihre Bedeutung für die Pädagogik)*, distingue uma psicologia metafísica da psicologia empírica que se desenvolveu na modernidade (contraposta àquela):

Assim nos encontramos desde o século XVI e XVII, uma psicologia que já não refletirá sobre a essência da alma, senão que (como se tem chamado finalmente no século XIX) quer ser uma *psicologia sem alma*, tampouco se interessa já pelas capacidades anímicas, senão somente da atividade de vida (...), *dos dados que se podem encontrar na consciência*. Teve seu início nos escritos dos empiristas

<sup>46</sup> (...) en este sistema la antropología ocupa una posición [*Stellung*] central, al igual que el hombre ocupa una posición [*Stellung*] única en el cosmos: es un microcosmos [*Mikrokosmos*] que reúne en sí los diferentes reinos del mundo creado.

ingleses (Locke, Hume, etc...) e celebrou seu triunfo no século XIX na Alemanha. (STEIN, 2003b, p. 91)<sup>47</sup>

Essa psicologia sem alma ganha a forma do cientificismo que Allers (1932, p. x) caracteriza como a mentalidade do “nothing else but”, pela frequência do discurso segundo o qual os fenômenos psíquicos ou de consciência seriam “nada mais senão” processos físico-químicos do cérebro e que, a despeito de não chegarem definitivamente a essa finalidade explicativa, um “not yet” (“ainda não”) aparecia como expressão de que, prontamente, pela investigação científica, chegar-se-ia definitivamente a se mostrar inconteste. Essa tendência reducionista era tão preponderante, que se atribui uma expressão contestatória de Eduard Spranger da época: “*Psychologica psychologica traduntur*,” ou seja, o psicológico deveria ser traduzido psicologicamente, pois, o que se fazia era traduzir o psicológico fisiologicamente.

Dado esse contexto, o projeto científico de Stein se caracteriza por buscar responder às seguintes questões:

1. O que significa o conceito de “alma”? Qual é a *essência* da alma?
  2. Que *modo de ser* devemos mesmo reconhecer para a alma, assim definida?
  3. E, enfim, se a imortalidade *de natureza* que distingue – segundo a antropologia tomista – a alma especificamente humana daquela do animal resulta do seu estatuto de *substância espiritual*, que é então a essência do “espírito”? E como devemos conceber a relação entre “alma” e “espírito” na pessoa humana concreta? <sup>48</sup>
- (LAVIGNE, 2015a, p. 216)

A diferença das tendências neotomistas da época, a sua resposta irá seguir o método fenomenológico (LAVIGNE, 2015a, p. 216). Por outro lado, não se colocará em uma posição modernista que concebe que a filosofia, em meio aos cristãos, deva negligenciar o dado da Revelação, situando-se, em sua cosmovisão, na laicidade. Por isso, a autora sustenta uma metafísica cristã (em seu projeto científico de fundar a pedagogia católica em uma Antropologia Filosófica).

Por “Metafísica Cristã” (*christlichen Metaphysik*), segundo uma carta de 13 de novembro de 1932 à Conrad-Martius, a autora afirma: “Não obstante, eu tenho outra ideia da metafísica: compreensão de toda a realidade incluindo a verdade revelada, portanto, fundada na filosofia e na teologia. Se você se ocupa de Santo Tomás, se confrontará também com

<sup>47</sup> Así nos encontramos desde el siglo XVI y XVII, una psicología que ya no reflexionará más sobre la esencia del alma, sino que (como se ha llamado finalmente en el siglo XIX), quiere ser una *psicología sin alma*; tampoco se interesa ya por las capacidades anímicas, sino solamente de la actividad de vida (...), *de los datos que se pueden encontrar en la conciencia*. Tuvo su inicio en los escritos de los empiristas ingleses (Locke, Hume, etc...) y celebró su triunfo en el siglo XIX en Alemania.

<sup>48</sup> 1. Che cosa significa il concetto di “anima”? Qual è l'*essenza* dell'anima? 2. Quale *modo di essere* dobbiamo riconoscere proprio dell'anima, così definita? 3. Che tipo di relazione ha quest'“anima” con l'organismo bio-fisico? 4. E, infine, se l'immortalità *di natura* che distingue – secondo l'antropologia tomista – l'anima specificamente umana da quella dell'animale risulta dal suo statuto di *sostanza spirituale*, qual è allora l'essenza dello “spirito”? E come dobbiamo concepire il rapporto tra “anima” e “spirito” nella persona umana concreta?

isso.”<sup>49</sup> (STEIN, 2002, p. 992). Na obra *A Constituição da Pessoa Humana*, Stein apresentará a mesma ideia e a justificará no sentido de que, tendo em vista que a antropologia visa uma compreensão do homem inteiro, não pode negligenciar a verdade revelada (STEIN, 2003a, p. 588).<sup>50</sup> No entanto, apesar de certa porosidade entre a razão natural e o dado revelado e sobrenatural, há uma separação metodológica clara entre as Ciências empíricas, a Filosofia e a Teologia em Stein, que se manifesta nas distinções metodológicas que ela realiza em diversas obras<sup>51</sup>, e no fato de um livro propriamente de Antropologia Teológica seguir-se ao *Aufbau*. Além disso, nesta obra a autora analisa sistematicamente as diversas formas de antropologias (ciências empíricas: da natureza e do espírito) com a intenção de delimitar a especificidade da antropologia filosófico-fenomenológica.

A despeito do fato de que a possibilidade do diálogo com Tomás de Aquino seja constelada em torno da ideia de microcosmos, Stein oferece uma leitura distinta da aristotélico-tomista em um dos aspectos do microcosmismo do Aquinate. Segundo a autora, em sua obra de 1930, *Sobre el concepto de Formación (Zur Idee der Bildung)*:

Com frequência se tem denominado a alma como um “pequeno mundo”, um *microcosmos*, e se tem dito que deve ser uma imagem do *microcosmos*, do “grande mundo.” Primeiramente se tem entendido isto no sentido de que as “ideias” e os “conceitos” do espírito em sua atividade cognoscitiva eram uma imagem do mundo criado.<sup>52</sup> (STEIN, 2003c, p. 187).

Na história ocidental houve diversas versões de microcosmismo, segundo Allers, que realizou um estudo desde Anaximandro até Paracelso e classificou o de Tomás de Aquino como sendo um “microcosmismo psicológico e metafórico”<sup>53</sup> (ALLERS, 1944, p. 383-384), pois Aquinate, seguindo o livro III do *De Anima* de Aristóteles, considera que “a alma é de certo modo todas as coisas [*anima quodammodo est omnia*]” (*Suma Theologiae*, q. 84, a. 2). Allers assinala que na filosofia de Tomás de Aquino esse microcosmismo é do gênero

<sup>49</sup> No obstante, yo tengo otra idea de la metafísica: como comprensión de toda la realidad incluyendo la verdad revelada, por tanto, fundada en la filosofía y en la teología. Si usted se ocupa de Santo Tomás, se confrontará también con ello.

<sup>50</sup> “Con l'espressione 'metafísica cristiana' – espressione che la Stein non userà più in seguito e che sarà sostituita da 'filosofia cristiana' – ella comprende, in realtà, la visione del mondo offerta dal cristianesimo a chi procede nel cammino filosofico. [Com a expressão 'metafísica cristã' – expressão que Stein não usará mais posteriormente e que será substituída por 'filosofia cristã' – ela compreende, em realidade, a visão de mundo oferecida pelo cristianismo e que procede no caminho filosófico.]” (BELLO, 2007, p. 136).

<sup>51</sup> Por exemplo, na obra *Problemas de la Formación de la Mujer (Probleme der neueren Mädchenbildung)* de 1932, no que concerne às questões femininas, distingue os métodos (e os aportes que podem oferecer): das ciências naturais (psicológico-elementar, em especial); das ciências do espírito/compreensivas/estruturais (particularmente a da psicologia individual); o filosófico (na qual ela se liga ao método de Husserl, enfatizando particularmente a redução eidética); e o teológico. (STEIN, 2003f, p. 487-502).

<sup>52</sup> A menudo se ha denominado al alma como un “pequeño mundo”, un *microcosmos*, y se ha dicho que debe ser una imagen del *macrocosmos*, del “gran mundo”. Primeramente se ha entendido esto en el sentido de que las “ideas” y los “conceptos” del espíritu en su actividad cognoscitiva eran una imagen del mundo conocido.

<sup>53</sup> psychological and metaphorical microcosmism

metafórico, pois não considera que haja um paralelismo estrito entre a alma humana *qua* microcosmos e o *maior mundus*, mas apenas “em certo sentido” (*quodammodo*) (ALLERS, 1944, p. 346). Entretanto, não é no mesmo sentido que Stein sustentará o seu microcosmismo fenomenológico, pois afirmará a seguir:

Mas também pode ser interpretado como que os materiais formativos que chegam à alma do mundo externo, têm que ser ordenados nela da maneira adequada ao lugar e ao significado dos objetos correspondentes na construção do grande mundo. Se a alma se forma deste modo, se tudo nela está “em seu lugar,” então há quietude, claridade e paz, então está “harmonicamente formada”.<sup>54</sup>(STEIN, 2003c, p. 187).

Os diversos materiais formativos correspondem aos diversos níveis de ser do qual o microcosmos é composto, ou seja, como coisa material, como ser vivo, como ser com alma e como pessoa espiritual. Nesse sentido, a relação matéria e forma nos diversos níveis de ser em sua unidade no ser humano individual é o que constitui o microcosmismo de Stein e é isso que ela analisará no *Aufbau*.<sup>55</sup> Uma das razões desse direcionamento à questão da forma é que, em Tomás de Aquino, a alma é a forma substancial do corpo, além de ser uma forma única, que serão as teses que a autora submeterá a uma análise fenomenológica.

Quando Stein se refere ao microcosmos como sendo a característica do indivíduo humano, em sua descrição preliminar do ser humano, a autora oferece uma resposta no âmbito da “categoria estrutura”, para usar uma expressão de Henrique Cláudio de Lima Vaz, mas ela não está separada da “categoria relação”, pois quando ela se refere à pessoa espiritual (*geistig Person*) ao evidenciar os diferentes níveis de ser do qual o ser humano é composto, o que se destaca é a relação intersubjetiva do ser humano como peculiaridade frente aos níveis inferiores, pois entre as pessoas se estabelece uma relação onde se intercambiam pensamentos, diferentemente do modo de manifestarem-se os animais (STEIN, 2003a, p. 592). Por isso afirma Lavigne:

É a primeira vez que aparece no contexto a palavra “espírito” em modo temático. E é revelador, porque “*geistig*” tem repentinamente o significado de indicar o *específico* do homem, na sua diferença entre os outros seres corpóreos. E a atividade do “espírito” se caracteriza imediatamente como intersubjetiva, social, porque se

<sup>54</sup> Pero también puede ser interpretado como que los materiales formativos que le llegan al alma del mundo externo, tienen que ser ordenados en ella de la manera adecuada al lugar y al significado de los objetos correspondientes en la construcción del gran mundo. Si el alma se forma de este modo, si todo en ella está “en su lugar”, entonces hay quietud, claridad y paz, entonces está “armónicamente formada”.

<sup>55</sup> Em *Sobre o Conceito de Formação*, Stein distingue dois tipos de matérias – a matéria inanimada e a matéria animada. Para a autora, não existe matéria que se manifeste a nós que não seja já formada. A forma é o que dá existência ao ente e a matéria inanimada tem a peculiaridade que ela pode assumir novas formas, a partir do externo. Contrariamente, a matéria animada tem a peculiaridade de ser uma forma interior, ou seja, de se constituir em um processo vital que ocorre desde dentro em uma determinada direção. O que importa notar é que, a cada nível de ser, corresponde uma relação matéria-forma, na qual há a especificidade no âmbito da pessoa, ligada ao conceito de espírito (STEIN, 2003c, p. 180-183)..

atesta na *colocação em comum* dos pensamentos, isto é, no fato de que a vida subjetiva da “mente” se faz *expressão* porque condividida na *mutua compreensão* <sup>56</sup> (LAVIGNE, 2015b, p. 76)

Stein havia utilizado antes a noção de espírito na obra, quando, ao descrever as diferentes imagens (*Bild*) de homem, as quais ela categoriza como superficiais e profundas, refere-se a de Heidegger, no *Dasein*, como sendo a descrição da vida do espírito, como uma vida profunda, diferenciando a imagem psicanalítica de homem, que, como *Tiefenpsychologie*, sua profundidade é do âmbito do psíquico, inconsciente. Por isso ela afirma: “La vida profunda [*Tiefenleben*] es para Heidegger una vida según el *espíritu* [*Das geistiges Leben*]” (STEIN, 2003c, p. 567). Não significa, nesse sentido, que Heidegger sustente uma fenomenologia do espírito como um conceito utilizado por ele. As diferentes imagens de homem são postas em suspenso pela autora para o desenvolvimento de sua Antropologia Filosófica, razão pela qual, também em sua análise preliminar, ela se refere à peculiaridade do *Dasein* de ser aberto e as classifica em suas diferenças em termos de superficialidade e profundidade, porque esta também é uma das questões a serem analisadas em sentido fenomenológico.<sup>57</sup> A autora inserirá o problema das “profundidades” no âmbito da Metafísica Cristã, que sempre havia reconhecido essas dimensões em sua história.

O termo “espírito” (*Geist*), no contexto de Stein, é amplamente polissêmico, não somente no uso ordinário, mas sobretudo na filosofia, em função da diversidade de concepções filosóficas que fazem uso do termo. Não sem razão, Scheler comenta que “pocas vezes se tem cometido tantos desaforos com uma palavra – uma palavra sob a qual poucos pensam algo preciso”<sup>58</sup> (SCHELER, 1942a, p. 141). Gerda Walther, que foi aluna de Stein, em um artigo de 1928 denominado *Ludwig Klages y su lucha contra el “Espíritu”* (*Ludwig Klages und sein Kampf gegen den 'Geist'*), aponta pelo menos cinco usos correntes (sem pretender ser exaustiva e com vistas a mostrar um sexto construído pelo psicólogo que dá título ao artigo):

<sup>56</sup> È la prima volta che appare nel testo la parola 'spirito' in modo tematico. Ed è rivelativo, perché 'geistig' ha subito il significato di indicare lo *specifico* dell'uomo, nella sua differenza tra gli altri viventi corporei. E l'attività dello 'spirito' si caratterizza immediatamente come intersoggettiva, sociale, perché si attesta nella *nessa in comune* dei pensieri, cioè nel fatto che la vita soggettiva della 'mente' si fa *espressione* perché condivisa nella *mutua comprensione*.

<sup>57</sup> Além do critério da superficialidade e profundidade, na qual o idealismo alemão é inserido na primeira categoria, Stein avalia no *Aufbau* as antropologias da *Bildung*, da psicanálise e da filosofia de Heidegger em termos de questões acerca da natureza humana, sua origem e o seu destino. Além disso também realiza um particular excuro sobre os problemas filosóficos relacionados à origem das espécies na teoria da evolução.

<sup>58</sup> Pocas veces se han cometido tantos desafueros con una palabra – una palabra bajo la cual sólo pocos piensan algo preciso.

1° A consciência em geral, a totalidade das vivências intencionais, os “atos”, aos quais, no entanto, têm de acrescentarem-se os todavia não atualizados, mas que justamente estão surgindo do fundo da consciência para atualizarem-se.

2° O intelecto, a razão, a consciência que forma conceitos e juízos, com exclusão de todo sentimento, volição e valoração.

3° A consciência “superior” – em contraposição à consciência anterior – que apreende e conhece ideias e valores.

4° Os atos e vivências que de um ser animado fazem uma “pessoa”, as facetas de seu ser que lhe permitem conhecer e determinar à si mesmo; portanto, predominantemente os atos reflexivos de todas as classes, estimativos e cognoscitivos, mas, acima de tudo, os volitivos.

5° Finalmente, também pode entender-se por “espírito” aquela esfera místico-religiosa na qual se submerge o místico em certos e determinados êxtases e que brota do fundamento divino do mundo (ou de um aspecto seu) ou parece desembocar nele, do qual os seres metafísicos, “as enteléquias” de todos os seres, parecem dimanar (no sentido de Plotino), e ao que voltam de novo quando “invoem” (no sentido do mestre Eckhart). Pode chamar-se “espírito cósmico”, sem nenhuma relação com a consciência e a intencionalidade no sentido corrente, ainda que pode estar ligada com elas por distintas maneiras.<sup>59</sup> (WALTHER, 1930, p. 266-267)

Além disso, a noção de espírito fora amplamente discutida na própria constituição das denominadas “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*) – em contraposição com as ciências da natureza –, não se podendo esquecer, também, a herança do último grande sistema filosófico alemão, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que o utiliza em uma pluralidade de sentidos: espírito subjetivo, espírito objetivo, espírito absoluto, *Zeitgeist*, etc. A noção de espírito objetivo também será discutida pela autora no *Aufbau* (STEIN, 2003a, p. 689s.). Scheler, em 1928, também usa esse termo para designar o específico do ser humano, preferindo-o ao λόγος grego (SCHELER, 1942a, p. 140) ou *ratio* medieval. De fato, a quarta noção elencada por Walther é a de Scheler, pois para ele a pessoa tem as características de ser um espírito, cuja essência é à consciência de si, a objetividade (abertura ao mundo) e a liberdade.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> 1° La conciencia en general, la totalidad de las vivencias intencionales, los “actos”, a los cuales, sin embargo, han de añadirse los todavía no actualizados, pero que justamente están surgiendo del fondo de la conciencia para actualizarse. 2° El intelecto, la razón, la conciencia que forma conceptos y juicios, con exclusión de todo sentimiento, volición o valoración. 3° la conciencia “superior” – en contraposición con la conciencia anterior – que aprehende y conoce ideas y valores. 4° Los actos y vivencias que de un ser animado hacen una “persona”, las facetas de su ser que le permiten conocerse y determinarse a sí mismo; por tanto, predominantemente los actos reflexivos de todas las clases, estimativos y cognoscitivos, pero, ante todo, los volitivos. 5° Finalmente, también puede entenderse por “espíritu” aquella esfera místico-religiosa en la que se sumerge el místico en ciertos y determinados éxtasis y que brota del fundamento divino del mundo (o de un aspecto suyo) o parece desembocar en él, del cual los seres metafísicos, “las entelequias” de todos los seres, parecen dimanar (en el sentido de Plotino), y al que vuelven de nuevo cuando “involucionan” (en el sentido del maestro Eckhart). Puede llamarse “espíritu cósmico”, sin ninguna relación con la conciencia y la intencionalidad en el sentido corriente, aunque puede estar ligada con ellas por distintas maneras.

<sup>60</sup> No apêndice à sua obra *La Pudeur*, Scheler afirma: “La personne est un ‘être’ supracoscient qui exist dans l’accomplissement de ses actes. Ele n’est jamais ‘objet’, comme l’est le je et *a fortiori* le soi. Le soi est même encore un contenu dans la perception interne. La personne règne sur le soi: maîtrise de soi; en revanche le développe, le fait croire: développement de soi. [A pessoa é um ‘ser’ supraconsciente que existe na realização de seus atos. Ela não é jamais ‘objeto’, como o é o eu e *a fortiori* o si. O si é mesmo ainda um conteúdo na percepção interna. A pessoa reina sobre o si: senhora de si; ao contrário o desenvolve, lhe faz crescer:

O uso plural da palavra na Alemanha levou Stein a precisá-lo em diversos momentos, como por exemplo, no seu ensaio de filosofia da religião de 1921, *Naturaleza, Libertad y Gracia (Natur, Freiheit und Gnade)*: “Para iniciar, espírito é uma palavra ambígua e é necessário utilizá-la aqui nesse duplo sentido. Designa, por um lado, uma pessoa espiritual e, por outro, uma esfera espiritual.”<sup>61</sup> (STEIN, 2007, p. 75). Stein, portanto, distingue algo que se aproxima do quinto sentido de Walther (o da esfera) dos outros quatro, que designam processos subjetivos.<sup>62</sup>

Walther, em seu artigo, critica a tendência do pensamento alemão da época de confundir o espírito com o intelecto (raciocínio, pensamento teórico, capacidade de conhecimento) e sustenta que devam ser feitas diferenciações, como em outras línguas, em um parênteses que abre em sua análise de Klages:

À diferença da língua alemã, contém as línguas latinas e anglossaxãs uma clara indicação das diversas classes de espírito ao diferenciar *spiritus* e *intellectus*, “espiritualização” e “intelectualização” - mas também a língua alemã contém uma alusão à esse outro espírito (*Geist*) nas expressões *begeisterung* (exaltação, entusiasmo), *Wes Geistes kind einer ist* (de que caráter ele é).<sup>63</sup> (WALTHER, 1930, p. 135)

Stein também realizará clarificações dos usos usando terminologia latina e, no *Aufbau*, distinguirá *Spiritus* e *Intellectus* como em Walther, mas incluirá a *Mens*. Segundo Lavigne, o problema enfrentado por Stein não é meramente semântico, mas uma questão metodológica: os conceitos de Tomás de Aquino são o resultado de uma abordagem naturalista, desde o “externo”, por assim dizer; enquanto a abordagem de Stein é desde o ponto de vista interno, o das vivências (LAVIGNE, 2015b, p. 72-73). Por isso, as concepções de alma e espírito derivadas destas diferentes perspectivas são distintas, como é o caso da noção de *Geist*

---

desenvolvimento de si.]” (SCHELER, 1959, p. 151). A pessoa em Scheler se manifesta na realização de seus atos. “‘Person’ was Scheler’s term for the non-objectifiable source of actions at the top of his hierarchy of egoic levels. He insisted that the person cannot be known as the object within a consciousness having the usual subject-object structure.” [“‘Pessoa’ era o termo de Scheler para a fonte não-objetificável de ações no alto de sua hierarquia de níveis egóicos. Ele insistia que a pessoa não podia ser conhecida como o objeto dentro de uma consciência tendo a estrutura usual de sujeito-objeto] (SAWICKI, 1997, p. 136). Ele contrapõe pessoa a outros centros vitais. A relação pessoa/si mesmo será particularmente analisada por Stein no *Aufbau*, e, de modo análogo, aparecerá no topo de uma hierarquia.

<sup>61</sup> Para empezar, espíritu es una palabra ambígua y es necesario utilizarla aquí en ese sentido doble. Designa, por un lado, una persona espiritual y, por otro, una esfera espiritual.

<sup>62</sup> No *Aufbau*, Stein afirma: “La expresión ‘ser espiritual’ implica ya que ‘espíritu’ no designa algo absolutamente sencillo y único, sino que puede ser entendido como un ámbito del ser al que pertenecen entes de diferentes tipos.” (STEIN, 2003a, p. 675)

<sup>63</sup> A diferencia de la lengua alemana, continen las lenguas latinas y anglosajonas una clara indicación de las diversas clases de espíritu al diferenciar *spiritus* e *intellectus*, “espiritualización” e “intelectualización” – pero también la lengua alemana contiene una alusión a ese otro espíritu (*Geist*) en expresiones como *begeisterung* (exaltación, entusiasmo), *Wes Geistes kind einer ist* (de qué condición, de qué carácter es uno).

enquanto *Spiritus*, que designa a esfera espiritual (que se opõe a *res materialis et extensa* em Stein no *Aufbau*).

Por outro lado, há as concepções de espírito oriundas da experiência concreta, ou seja, como uma parte da alma, que se refere à dimensão cognoscitiva – que é o segundo dos sentidos de Walther (e que a cultura alemã da época de Walther parecia mais inclinada a usar<sup>64</sup>) –, que Stein designa com o termo latino *intellectus*, ou como a parte da alma (provavelmente o terceiro sentido de Walther), que designa as potências superiores da alma, intelecto e vontade conjuntamente, que Stein designará com o termo *mens*.

Se por um lado *Geist* enquanto *Spiritus* se opõe a *Körper* – que designa a *res materialis* –, e que não deve ser confundido com o corpo próprio, fenomenal (*Leib*), por outro lado, *Geist* enquanto *Mens* se opõe à sensibilidade. Se *Intellectus* designa uma potência, *Mens* abarca a parte superior da alma, ou seja, um conjunto de potências propriamente humanas e, portanto, não designam toda a *Seele*, mas apenas parte dela (STEIN, 2003a, p. 673-674).

Se *Mens* e *Intellectus* estão dados à consciência e podem ser descritos, alguns dos atributos tradicionalmente vinculados ao *Geist* enquanto *Spiritus* ou πνεῦμα – ou seja, seu ser “hálito” (metáfora que Stein traduzirá objetivamente como falta de fixação, leveza<sup>65</sup> e mobilidade, seguindo Conrad-Martius), e, como se refere Stein, o Espírito Santo “sopra onde quer” (cf. STEIN, 2003a, p. 675)<sup>66</sup> – resultarão para a autora em um problema metodológico de primeira ordem, pois parecem resistir a uma abordagem fenomenológica:

como poder pensar, sob um mesmo e único conceito coerente, a essência “espiritual” - a *Geistigkeit* – disto que se concebe como uma *substância* espiritual – isto é, como um *ente* dotado de uma *essência*, de *propriedades*, e de um *modo de ser*, estranho a matéria e à realidade corpórea – e aquilo que *aparece* fenomenologicamente sob a forma de *atos vividos*, por assim dizer, de *cogitationes* no sentido cartesiano?<sup>67</sup> (LAVIGNE, 2015b, p. 75).

Antes de Stein estabelecer um diálogo com a filosofia de Tomás de Aquino, ela já realizava algumas distinções em sua filosofia, entre alma e pessoa (desde a obra *Sobre o Problema da Empatia*), ou entre o indivíduo psicofísico (empírico) e a pessoa. Seu aluno,

<sup>64</sup> A interpretação que Stein oferece da pedagogia da *Bildung*, que privilegia a formação intelectual é um exemplo (STEIN, 2003a, p. 564). Stein se refere a este sentido de espírito na expressão alemã *Geistesbildung* (“formação do espírito”), que é propriamente uma formação do intelecto, e que se opõe à formação do coração (STEIN, 2003a, p. 673).

<sup>65</sup> Conrad-Martius opõe a leveza do espírito ao peso ou ser aprofundado da alma (CONRAD-MARTIUS, 2006, p. 82-85).

<sup>66</sup> Il puro significato letterale della parola spirito non dovrebbe significare niente? Non vi è in esso, simbolizzata, l'essenza della cosa? *Spiritus* non significa “soffio” [*Hauch*]?” (CONRAD-MARTIUS, 2006, p. 139).

<sup>67</sup> (...) come poter pensare, sotto uno stesso e unico concetto coerente, l'essenza “spirituale” – la *Geistigkeit* – di quello che si concepisce come una *sostanza* spirituale – cioè, un *essente* dotato di una *essenza*, di *proprietà*, e di un *modo di essere*, estraneo alla materia e alla realtà corporea – e quello che *appare* fenomenologicamente sotto forma di *atti vissuti*, per così dire di *cogitationes* nel senso cartesiano?

Otto Gründler irá utilizar como fundamento esta obra em seus *Elementos para una Filosofía de la Religión sobre Base Fenomenológica*, em 1921, quando irá tratar da pessoa divina opta pela distinção de Stein, lembrando de distinções análogas em São Paulo Apóstolo (ψυχή e πνεῦμα) e as de Aristóteles, e justifica:

Ao falar – em consonância com Stein e contrariamente ao uso tradicional da linguagem –, não de “alma” e “espírito” ou de alma “sensitiva” e alma “racional”, senão, preferencialmente, de “alma” e “pessoa,” guia-nos uma dupla consideração. Em primeiro lugar, a palavra “espírito” ou “razão” aplica-se hoje unilateralmente, principalmente, ao campo intelectual (em diferenciação da vida emocional e das aspirações volitivas da “alma”), enquanto esta restrição não afeta a palavra “pessoa;” em segundo lugar, não nos representamos um “espírito” que seja como um fluido impessoal e supraindividual, senão a concreta unidade formal e estrutural da pessoa (...)<sup>68</sup> (GRÜNDLER, 1926, p. 141-142).

Ou seja, como já assinalamos, espírito era entendido principalmente como sendo a inteligência, mas o movimento fenomenológico já havia feito outra distinção, entre pessoa e alma, na qual, segundo o autor, a primeira está submetida às leis de razão e estabelece conexões de sentido, enquanto a segunda, que designa o indivíduo psicofísico, está submetida às cadeias causais, às leis da natureza. Estas envolvem determinismo, enquanto naquelas regem leis que têm o caráter de norma, de tal modo que “os predicados 'racional' e 'irracional' não têm nenhum sentido se se aplicam a outros atos que não sejam atos de pessoa.”<sup>69</sup> (GRÜNDLER, 1926, p. 145). A inclinação pelo uso do termo “pessoa” revela que ela se manifestava na época como sendo mais plástica, semanticamente, que a de “espírito”, ou, ainda, com relação a “eu”, como ocorre em Scheler. Diferentemente de Gründler, Stein irá no *Aufbau* retornar aos conceitos clássicos que ele prefere evitar, não optando por fugir da noção de *Geist*, mas realizando as distinções necessárias.

Há uma semelhança entre Scheler e Stein ao pensarem uma hierarquia de seres (ainda que de formas diversas) e a noção de pessoa emergir como sendo um resíduo, que abrange fenômenos que não se encontram nos centros vitais anteriores (Scheler enfatizava muito o dualismo espírito-vida, para pôr em evidência a emergência de um modo de ser diverso dos seres vivos em geral), e o termo “espírito,” inicialmente, abrangerá uma classe de atos diversos desse ente (que não se reduzirão a ser a “inteligência”), tais como os atos emotivos e a intuição das essências (SCHELER, 1942a, p. 140).

<sup>68</sup> Al hablar – en consonancia con Stein y contrariamente al uso tradicional del lenguaje –, no de “alma” y “espíritu” o de alma “sensitiva” y alma “racional”, nos guía una doble consideración. En primer término, la palabra “espíritu” o “razón” aplicase hoy unilateralmente, por lo más, al campo intelectual (en diferenciación de la vida emocional y de las aspiraciones volitivas del “alma”), mientras que esta restricción no afecta a la palabra “persona”; en segundo lugar, no nos representamos un “espíritu” que sea como un fluido impersonal y sobreindividual, sino la concreta unidad formal y estructural de la persona (...).

<sup>69</sup> Los predicados "racional" e "irracional" no tienen ningún sentido si se aplican a otros actos que no sean actos de persona.

Enfim, Stein situa-se dentro da problemática da constituição de uma Antropologia propriamente Filosófica (frente às outras ciências sobre o homem), desenvolvendo uma que se caracteriza por ser estritamente fenomenológica, em diálogo com a filosofia de Tomás de Aquino, tendo como horizonte o problema da “psicologia sem alma” – materialista e fisicalista –, que fora um movimento forte no século XIX, bem como as imagens de homem da psicanálise, do idealismo alemão e da filosofia de Heidegger, ao retomar a questão da essência e estrutura da alma humana (questões da antiga psicologia metafísica ou racional), e tendo como uma de suas finalidades a fundamentação da pedagogia. O problema da pessoa se insere dentro do questionamento acerca de se há algo especificamente humano e qual o modo de ser desse aspecto diferencial, que difere um pouco da problemática em que a pessoa é colocada contemporaneamente, na qual, ou o diferencial do ser humano não é considerado algo importante ou, quando pensado, predominam as questões que a bioética traz na relação com os novos problemas trazidos pelo avanço da técnica sobre os seres humanos.

#### 4 A CLARIFICAÇÃO DO CONCEITO DE PESSOA EM EDITH STEIN

Na sessão anterior do capítulo VI da obra *Der Aufbau der menschlichen Person*, na qual ela estava evidenciando o sentido da animalidade no ser humano, Stein terminará a sua análise na manifestação da dependência que esta tem das condições em que está situada para assumir determinada forma, como por exemplo, no caso dos gatos e cachorros que para desenvolverem seus instintos não devem estar domesticados em casa com comida disponível (STEIN, 2003, p. 647). O animal, assim como a planta, é o que é em função exclusiva das condições que determinam a ele o desenvolvimento do que possui *in potentia* e do seu princípio formativo interno. Essa descrição, realizada até então, é insuficiente para dar conta do sentido da forma especificamente humana, pois se manifesta no próprio discurso do ser humano que atribuímos a responsabilidade por aquilo que o ser humano se torna a ele mesmo (não meramente às condições). O resíduo que emerge é o da responsabilidade pela própria forma.

Dado o caráter intersubjetivo do ser humano – que fora como ela evidenciou o sentido do espiritual (*geistig*) no homem, na sua exposição preliminar (após a eleição do método), no capítulo II (STEIN, 2003a, p. 592) – e que agora será retomado, diversas formas de responsabilidade poderiam ser pensadas como possibilidades de compreender a relação do humano consigo mesmo, como aquelas da nota de Adolf Reinach de 22 de junho de 1916: “Formas possíveis: tu és responsável e somente tu. A humanidade (povo, etc.) é responsável e tu como membro seu. Tu és responsável de ti e da humanidade à que pertences.”<sup>70</sup> (REINACH, 2007, p. 35).

Na descrição de Stein, a consideração dessa nova dimensão inicia com uma afirmação inserida na caracterização da estrutura individual do ser humano *qua* microcosmos, na qual ela caracteriza o sentido da responsabilidade humana com o enunciado: “*Ele pode e deve 'formar' a si mesmo*”<sup>71</sup> (STEIN, 2014, p. 123). Ao afirmar o que pode ser considerada a tese antropológico-pedagógica central da sua obra, Stein não se situa em princípio fora da pedagogia da *Bildung*, pois esta também sustenta que o ser humano “é livre, está chamado à perfeição (à que denominam 'humanidade'), e é um membro da cadeia formada por todo o gênero humano”<sup>72</sup> (STEIN, 2003a, p. 563), cujo *télos* ético-formativo – característico do idealismo alemão – é a “livre autodeterminação” (STEIN, 2003d, p. 105) e, ao mesmo tempo,

<sup>70</sup> 10.º Formas posibles: tú eres responsable y sólo tú. La humanidad (pueblo, etc.) es responsable y tú como miembro suyo. Tú eres responsable de ti y de la humanidad a la que perteneces.

<sup>71</sup> □egli può e deve “formare” se stesso.

<sup>72</sup> (1.) es libre, está llamado a la perfección (a la que denominan “humanidad”), y es un miembro de la cadena formada por todo el género humano (...).

situa-se também próxima àquilo que ela interpreta como sendo o sentido da filosofia de Heidegger se fosse aplicada à formação, pois o *Dasein* “é livre, no sentido de que pode e deve decidir-se por um verdadeiro ser.”<sup>73</sup> (STEIN, 2003a, p. 568). Por outro lado, rejeita a imagem de homem da *Tiefenpsychologie*, pois esta a conceitua “estática e a-historicamente”<sup>74</sup> (STEIN, 2003, p. 572) – por explicar o sentido do humano por meio de cadeias causais exclusivamente – e, portanto, não considera “suas possibilidades futuras”<sup>75</sup> (STEIN, 2003, p. 572), já que, frente ao idealismo alemão, representa um “patente destronamento do intelecto e da vontade livremente dominadora.”<sup>76</sup> (STEIN, 2003a, p. 565). No entanto, a autora não situou o idealismo alemão em confronto com a psicanálise, em termos de profundidade da última e superficialidade da primeira, no início de sua obra, sem nenhuma razão, e ao elencar entre as imagens de homem profundas a filosofia de Heidegger, demonstra que o sentido da *profunditas* da alma humana é exatamente o que está em questão, já anunciada em sua obra de 1929 sobre os tipos de psicologia, na qual ela termina com a sentença de Heráclito de Éfeso: “Nunca descobrirás os confins da alma, ainda que toda a percorresses, tão profundo é o fundo de sua essência”<sup>77</sup> (HERÁCLITO *apud* STEIN, 2003b, p. 95).<sup>78</sup>

Mas uma tal afirmação acerca da responsabilidade humana se coaduna pura e simplesmente com a concepção à qual ela se alia e que expôs no início da obra? Apesar da tese da auto-formação do ser humano ser central em seu texto, é importante notar que Stein se situa no âmbito da Metafísica Cristã, na qual o que constitui o *télos* ético-formativo do ser humano é que “o fim da existência do homem é conhecer a Deus, amá-lo e servi-lo”<sup>79</sup> (STEIN, 2003d, p. 105) – que ela claramente opõe ao eudaimonismo e ao idealismo alemão, por exemplo – e que, a despeito da liberdade do ser humano ser fundamental para chegar àquilo ao qual é chamado, depende da Graça de Deus para alcançá-lo. Por essa razão, no primeiro capítulo do *Aufbau* a autora já havia relativizado a força da responsabilidade

<sup>73</sup> (...) es libre, en el sentido de que puede y debe decidirse por un verdadero ser.

<sup>74</sup> (...) estática y ahistóricamente (...).

<sup>75</sup> (...) sus posibilidades futuras (...).

<sup>76</sup> (...) patente el destronamiento del intelecto y de la voluntad libremente dominadora.

<sup>77</sup> Nunca descubrirás los confines del alma, aunque toda la recorrieses, tan profundo es el fondo de su esencia.

<sup>78</sup> A questão do fim último da educação é particularmente importante para a autora, pois a partir dela se delinea a ideia de homem que deve ser realizada. Stein distingue dois fins, um sobrenatural e outro natural (apesar de que, de forma imprópria, se pensa como “natural” um deles, pois ambos dependem da Graça e se orientam para a vida eterna): “el fin último y sumo al que está dirigido todo el peregrinaje terreno, la vida eterna en contemplación de Dios; esto sólo lo puede dar Dios; le está subordinado el fin terreno, en cuya realización puede colaborar la labor humana de la educación: es decir, la formación del hombre, como él tiene que ser y debe conducir su existencia en este mundo.” (STEIN, 2003g, p. 428). A questão de qual o destino do ser humano é de fundamental importância para a pedagogia, bem como para a antropologia, pois o fim define a importância de uma imagem (*Bild*) de homem adequada para a *Bildung* (cf. STEIN, 2003c, p. 743).

<sup>79</sup> (...) el fin de la existencia del hombre es conocer a Dios, amarlo y servirlo.

humana, seja em auto-conhecer-se em profundidade (STEIN, 2003a, p. 572), quanto em realizar-se em seu fim último. Por isso, ela afirmará dois termos fundamentais: “Responsabilidade: formar-se para chegar a ser o que deve ser. Confiança: em que não enfrenta ele somente essa tarefa, senão que lhe é lícito esperar que a graça leve a termo o que exceda suas forças.”<sup>80</sup> (STEIN, 2003a, p. 576). Portanto, fica descartada uma suposta interpretação exclusivamente laicista e secularista de seu pensamento ou algum tipo de inflacionamento do *ego* (como aconteceu na modernidade), o que caracteriza a obra de Stein como filosófico-religiosa, razão pela qual ela se define como Metafísica Cristã, ou seja, como uma cosmovisão cristã, na qual está inserida a visão do ser humano em sua existência. E a título de exemplo, a carta de Stein para Anneliese Lichtenberger de 17 de agosto de 1931 ilustra essa ideia:

A cada qual Deus leva por seu próprio caminho, e um chega mais fácil e mais rápido à meta que o outro. O que nós podemos fazer, em relação ao que se nos dá, é realmente pouco. Mas devemos fazer esse pouco. Acima de tudo: pedir insistentemente que andemos pelo caminho reto e sigamos sem resistência alguma ao estímulo da graça, quando o notemos.<sup>81</sup> (STEIN, 2002, p. 941)

Todavia, a afirmação de Stein de que ele pode e deve formar a si mesmo com vistas a chegar ao que deve ser pareceria opor-se à evidência de que o ser humano está em um processo formativo no qual a condição de poder não está dada desde o início ou, ainda, da dependência recíproca que temos um dos outros. De fato, na sua obra *Problemas de la Formación de la Mujer (Probleme der neuer Frauenbildung)*, de 1932-1933, Stein coloca a questão:

Pode o ser humano formar a si mesmo em ordem àquilo que tem que ser segundo sua missão? Sim e não. Como ser racional, livre e responsável, tem a capacidade, e por conseguinte a obrigação de trabalhar na formação de si mesmo. Mas não possui o uso da razão e de sua liberdade desde o começo de seu ser e, até que o tenha, outros devem trabalhar em sua formação; mais tarde, a autoeducação e a obra educativa alheia devem interpenetrar-se. O fato de que outros sejam responsáveis pela formação também do ser humano adulto que tem alcançado a razão e a liberdade se entende pela responsabilidade solidária com que foi criada a humanidade, e pelo caráter de membro que o indivíduo assume dentro desta unidade

---

<sup>80</sup> Responsabilidad: formarse para llegar a ser lo que debe ser. Confianza: en que no se enfrenta él solo a esta tarea, sino que le es lícito esperar que la gracia lleve a término lo que exceda sus fuerzas.

<sup>81</sup> A cada cual Dios lleva por su propio camino, y uno llega más fácil y más rápido a la meta que el otro. Lo que nosotros podemos hacer, en relación a lo que se nos da, es realmente poco. Pero debemos hacer ese poco. Ante todo: pedir insistentemente que vayamos por el camino recto y sigamos sin resistencia alguna el estímulo de la gracia, cuando lo notemos.

mais completa e das comunidades concretas em que se integra.<sup>82</sup> (STEIN, 2003f, p. 523-524).

Nesse sentido, apesar de que o ser humano seja tratado enquanto sua estrutura individual como um microcosmos, em que a responsabilidade por si mesmo é uma dimensão fundamental, ele está como membro da humanidade com a qual partilha a responsabilidade pela própria formação, e no capítulo em que tratará do ser social da pessoa destacará que o ser “indivíduo” é abstração como os estratos descritos por ela que compõem este microcosmos (cf. STEIN, 2003a, p. 713). Além disso, as dimensões inferiores descritas até então no *Aufbau* exigem o cuidado de outros para se desenvolver no tempo.

Stein destaca três comunidades formativas fundamentais que tem responsabilidade pela formação das pessoas, duas naturais – a família e o Estado – e uma sobrenatural – a Igreja. Por direito natural, a tutela é prioritariamente familiar e não do Estado (e Stein escreve isso particularmente contra os coletivismos da época, em especial o Nacional Socialismo), e o Estado se manifesta como necessário dada a insuficiência da família em suprir as necessidades espirituais de formação dos filhos das famílias que compõem o povo. Independente destas duas comunidades, a Igreja, em sua função de *Magistra et Mater*, cujo fundamento é essencialmente sobrenatural e tem autonomia na formação das pessoas e o poder de julgar o trabalho daquelas comunidades naturais, pois tutela em relação ao fim último por ordem do próprio Salvador. Acrescente-se a isso que estas três instituições não esgotam os meios formativos existentes (STEIN, 2003f, p. 524-530).

Delimitado o sentido da responsabilidade humana de formação – solidária, intersubjetiva e dependente da Graça –, na qual, segundo a tradição judaico-cristã o “Espírito Santo e formador/educador” (*Sabedoria*, I, 5) ocupa uma parte essencial nesse processo, resta tratar de evidenciar o sentido da responsabilidade de autoformação do ser humano para a autora, pois se por um lado não é suficiente a compreensão do ser humano na sua integralidade unicamente como imerso em cadeias causais – como os animais e as plantas –, essa dimensão nova do ser humano, que se manifesta, necessita de esclarecimento quanto ao seu sentido e a sua estrutura. A descrição de Stein, a seguir, se situará na fronteira entre Scheler e Husserl, pois o sentido inicial do que é o especificamente humano é que “*Ele é*

---

<sup>82</sup> ¿Puede el ser humano formarse a sí mismo en orden a aquello que él tiene que ser según su misión? Sí y no. Como ser racional, libre y responsable, tiene la capacidad, y por ende también la obligación de trabajar en la formación de sí mismo. Pero no posee el uso de su razón y de su libertad desde el comienzo de su ser y, hasta que lo tiene, otros deben trabajar en su formación; más tarde, la autoeducación y la obra educativa ajena deben interpenetrarse. El hecho de que otros sean responsables de la formación también del ser humano adulto que ha alcanzado la razón y la libertad se entiende por la responsabilidad solidaria con la que ha sido creada la humanidad, y por el carácter de miembro que el individuo asume dentro de esta unidad más completa y de las comunidades concretas en que se integra.

alguém que diz de si *eu*”<sup>83</sup> (STEIN, 2014, p. 123), mas este eu não é evidenciado em uma imersão direta na sua estrutura egológica, mas por meio da comparação entre a relação do ser humano com a interioridade própria do animal e com a interioridade de outro ser humano, e segue a linha de análise realizada já na sua apresentação inicial do ser humano na dimensão espiritual, como expressividade e partilha de pensamentos entre os seres humanos (como destacou Lavigne). O outro eu e o próprio eu são fenômenos originários.

Para Stein, ao olhar para o animal, “penetro dentro de uma interioridade”<sup>84</sup> (STEIN, 2014, p. 123), muda e incapaz de alçar-se além de si mesma e que, se comparada com a do ser humano, neste se manifesta desde o seu rosto, em sua expressividade,<sup>85</sup> um eu que o habita, capaz de alçar-se além de si mesmo e com domínio de si no que concerne à abertura frente ao outro. Por isso Stein afirma:

Quando o encontro é na interioridade [aberta livremente pelo eu], então o outro eu é um tu. O olhar do ser humano fala. Me olha um eu *senhor de si e vîgil*. Para indicar isto dizemos então também: uma *pessoa espiritual e livre*. Ser pessoa que dizer ser um ser livre e espiritual. O fato que o ser humano é uma pessoa o diferencia de todos os seres naturais.<sup>86</sup> (STEIN, 2014, p. 123).

A conceituação de pessoa em Stein situa a sua definição no mesmo sentido da quarta definição de espírito (*Geist*) de Walther, que citamos acima, pois especifica o espiritual (*geistig*) em confronto com os níveis anteriores e como sendo o especificamente humano (que é a definição de Scheler). A semelhança com a análise de Scheler se manifesta na sua não redução do ser humano à animalidade e na evidenciação do seu diferencial.

Estabelecido o sentido do ser pessoal, ainda falta descrever a estrutura dele, nas dimensões da espiritualidade e da liberdade, e este será o conteúdo de todo o capítulo (conjuntamente com a questão da alma), tendo implicitamente as teses em suspenso do idealismo alemão, da “psicologia sem alma” (*Psychologie ohne Seele*), da psicanálise e da

---

<sup>83</sup> *Egli è qualcuno che dice di sé io.*

<sup>84</sup> Penetro dentro un'interiorità (...).

<sup>85</sup> Desde 1917, no *Sobre el Problema de la Empatía (Zum Problem der Einfühlung)*, Stein sustenta que “el cuerpo vivo ajeno como portador de una vida anímica que en él 'observamos' de determinada manera. (...) [e.g.] Cuando 'veo' la verguenza 'em' el ruborizarse, el disgusto en el funcir el ceño, la cólera en el puño apretado, entonces se trata de un fenómeno distinto de cuando observo en el cuerpo vivo ajeno su estrato sensible o copercibo las sensaciones y los sentimientos vitales del otro individuo.” (STEIN, 2004, p. 94). A vivência anímica e a manifestação corpórea estão profundamente ligadas, são co-percebidas. Mais adiante, no *Aufbau*, Stein explicitará que uma das funções do corpo é servir de expressão da vida anímico-espiritual (STEIN, 2014, p. 136).

<sup>86</sup> Quando è un incontro nell'interiorità, allora l'altro io è un tu. Lo sguardo dell'essere umano parla. Mi guarda un io *padrone di sé, vîgile*. Per indicare questo diciamo però anche: una *persona spirituale libera*. Essere persona vuol dire essere un essere libero e spirituale. Il fatto che l'essere umano è una persona lo differenzia da tutti gli esseri naturali.

filosofia de Heidegger, bem como a compreensão de Tomás de Aquino da alma como forma do corpo.

O *Geist* humano, que no início se mostrou como aquilo que constitui a relação intersubjetiva em sua peculiaridade humana, passará então a ser evidenciado em sua estrutura egológica, como eu ou espírito pessoal. Se em sentido vulgar, o especificamente humano poderia ser entendido como um ser racional, capaz de reflexão, que constitui a compreensão histórica desenvolvida pelo europeu desde sua origem grega, ainda que posta em crise pela psicanálise quanto às suas pretensões de transparência de si para si (da modernidade) e de domínio sobre si pela vontade, Stein clarificará que o sentido do especificamente humano – do ser pessoa –, além da *vigilância* já citada, se define como *abertura*, pois a forma originária do eu não é a reflexão, mas “é como uma luz da qual é iluminada a vida espiritual como tal”<sup>87</sup> (STEIN, 2014, p. 124), um “saber de”<sup>88</sup> (STEIN, 2014, p. 124), como tomada de conhecimento, tanto de si (por não somente viver e ser algo cegamente) – que De Rus descreverá como um “retornar para si, em direção ao mais profundo de seu ser, para apreender-se a si mesmo” (DE RUS, 2015, p. 56) –, quanto um saber do diferente de si (do mundo em sentido lato, incluindo os outros).

Não obstante, o ser humano poderia ser compreendido meramente como espiritual e não como livre, como fora compreendido por alguns no século XIX, em que o eu é uma espécie de *voyeur* das forças que atuam dentro de si, não sendo a sua suposta liberdade nada mais que o predomínio da força mais forte, como uma causalidade vista desde o interno pelo espírito. Pelo menos desde Pfänder, essa compreensão se manifesta como não sendo necessária no movimento fenomenológico, pois é possível pensá-lo como livre, a partir de sua estrutura.

“O que significa liberdade? É como dizer: *eu posso*”<sup>89</sup> (STEIN, 2014, p. 124). A própria abertura, descrita pela autora como sendo o sentido da espiritualidade está entrelaçada, originariamente, ao poder do eu. O mundo, dado à percepção do eu, implica um movimento do eu em direção aos chamados dos objetos que se dão para ele, para o avanço de sua percepção e compreensão. O mundo se apresenta como fragmentário sem a decisão do eu posso, e com relação às tendências, inclinações, etc., gestadas pelo mundo de objetos, o eu não se reduz a ser ação, mas irrompe<sup>90</sup> em meio aos movimentos psicológicos e fisiológicos

<sup>87</sup> (...) è come una luce da cui è illuminata la vita spirituale come tale.

<sup>88</sup> (...) sapere di (...).

<sup>89</sup> Cosa vuol dire libertà? È come dire: *io posso*.

<sup>90</sup> Em *Naturaleza, Libertad y Gracia (Natur, Freiheit und Gnade)*, afirma Stein: “La vida natural-ingenua del alma – la de estructura animal – está descentrada. La irrupción en la estructura personal se caracteriza por la obtención del punto central, del lugar en el que el sujeto anímico puede erigirse libremente como persona (...) La

que se dão nele, transformando a relação de *input* (de estímulos) – ou a emergência de impulsos do interior – e *output* (de respostas) do organismo psicofísico, em uma relação nova com o ambiente e com sua própria interioridade. O eu irrompe na relação estímulo-resposta como um intermediário, como alguém que se antepõe ao mecanismo psico-físico. Por isso, afirma Stein:

Algo nas coisas me atrai e me provoca. O animal segue sempre esta atração, a menos que um instinto mais forte não o impeça. O ser humano não é abandonado inerme a este jogo dos estímulos e das reações, mas pode opor resistência, pode opor-se a isto que emerge nele. Temos dito anteriormente que no animal é na alma que está o centro [*Zentrum*] do inteiro vivente: aqui converge isto que lhe penetra do externo, daqui partem todas as suas reações instintivas.<sup>91</sup> (STEIN, 2014, p. 124).

Note-se que a sua concepção de pessoa é contraposta aos centros vitais, de modo semelhante a Scheler, que afirmou que “(...) denominaremos *persona* ao *centro ativo* em que o espírito se manifesta dentro das esferas do ser finito, em rigorosa *diferenciação* de todos os centros funcionais 'de vida,' que, considerados por dentro, se chamam também centros 'anímicos.’”<sup>92</sup> (SCHELER, 1942a, p. 140).

Stein não considera que o ser humano seja, em sua espiritualidade, um “ser-ação”<sup>93</sup> (CONRAD-MARTIUS, 2006, p. 111), na qual se converte imediatamente a estimulação em

---

principal diferencia respecto del estadio animal consiste en que la persona puede recibir las impresiones anímicas desde aquel punto central – *puede*, no tiene que hacerlo *necesariamente* – y efectuar desde el mismo las reacciones a las impresiones recibidas.” (STEIN, 2007, p. 72).

<sup>91</sup> Qualcosa nelle cose mi attrae e mi provoca, risveglia in me il desiderio di impossessarmene. L'animale segue sempre questa attrazione, a meno che un istinto più forte non lo trattenga. L'essere umano non è abbandonato inerme al gioco degli stimoli e delle reazioni, può opporre resistenza, può opporsi a ciò che monta in lui. Abbiamo detto prima che nell'animale è nell'anima che è il centro dell'intero vivente; qui converge tutto ciò che vi penetra dall'esterno, da qui partono tutte le sue reazioni istintive.

<sup>92</sup> (...) denominaremos *persona* al *centro activo* em que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales “de vida”, que considerados por dentro, se llaman también centros “anímicos”.

<sup>93</sup> “Psilandro: Nei nostri dialoghi sulla pianta e sull'animale cogliemmo la loro differenza nel fatto che l'animale è già possessore del suo corpo e può quindi essere reale portatore di azioni. Montano: Possano queste azioni essere comunque involontarie, e possono essere suscitate da necessità reattiva? Psilandro: Lo abbiamo visto. Montano: Non abbiamo definito già una volta la pianta un essere-forma in senso autentico [*katexochen*], e non dovremmo parlare dell'animale come dell'essere-azione in senso autentico [*katexochen*]? Psilandro: Non solo per distinguerlo dalla pianta, ma anche dall'essere umano? Montano: Proprio questa è la mia intenzione. (...) Volontario non è spontaneo. Se l'essere umano agisce coscientemente, non agisce più spontaneamente, poiché tra sé e l'agire pone un confine; poiché, a ciò che desidererebbe prorompere – spontaneamente! – da esso, impone fermarsi (anche se, eventualmente, può anche non farlo) prima che si muti in azione. Spontaneo è ciò che proviene da ultima fonte naturale, quindi dall'interno.” (CONRAD-MARTIUS, 2006, p. 110-111). O ser forma, ao qual se reduz a planta, frente ao “egoísmo divoratore” (CONRAD-MARTIUS, 2006, p. 64) do animal é comprendido por Stein no sentido que a *anima vegetativa* se reduz a ter a capacidade de auto-configuração desde dentro, contra a “abertura interna” (STEIN, 2003a, p. 604) do animal. Por isso a *anima vegetativa* é inteiramente “*forma corporis*” (STEIN, 2003a, p. 604), pois se reduz a desenvolver o seu organismo por meio da assimilação e excreção de substâncias, enquanto o animal usa essa estrutura orgânica que forma para outros fins. A “impersonalidade” (CONRAD-MARTIUS, 2006, p. 64) e o ser privado de um si é compreendida por Stein como desprendimento de si e completa abertura da planta (STEIN, 2003a, p. 604), uma abertura sem direção alguma (por isso no fundo está fechada para si), enquanto o animal, pela abertura sensitiva, direciona-se para fins próprios. O animal tem um centro no qual repercute o ambiente.

reação ou expressão (STEIN, 2014, p. 125) por meio deste centro anímico (pois o animal é diferente da planta, é portador da ação), e que constitui o “ter alma” de que ela tratou anteriormente no *Aufbau*, em função de sua “abertura interna”<sup>94</sup> (STEIN, 2003a, p. 604). O eu tem essa dimensão como o ponto a partir do qual pode ter esse processo anímico em suas mãos, mas que não necessariamente o terá, e por isso mesmo ele é um *eu posso*, pois precisa ser posto em ato a partir do eu, para que este *seja* em meio à dimensão psicofísica.

Ser um “eu posso” não é meramente ser um “pode”, pois isto é o que caracteriza o nível da animalidade. Desde a fenomenologia da vontade de Pfänder, e particularmente desde o artigo de 1911, denominado *Motivos e Motivação*, desenvolveu-se uma descrição do eu dentro do movimento fenomenológico, na qual:

A consideração do eu-centro aqui mostra que, de nenhum modo, ele é idêntico com as inclinações momentaneamente “mais fortes” ou com as “duradoras e constantes;” De fato, esta identidade, a qual tem sido asseverada agora e outras vezes, é impossível, pois o eu é sempre o sujeito das inclinações, nunca a inclinação ela mesma, e ainda menos a soma de todas as inclinações.<sup>95</sup> (PFÄNDER, 1967, p. 19).

O objeto “(...) causa no eu-centro o direcionamento para ele, não somete por notá-lo ou apercebê-lo, mas também por ouvi-lo internamente ou mentalmente (*geistig*).” (PFÄNDER, 1967, p. 28). O objeto, ou melhor, o mundo em sentido lato, interpela o sujeito a responder a ele, que ele acolhe livremente, dizendo sim ou não. A despeito de que as teses de Pfänder serão amplamente discutidas em seu sentido pela própria autora em obras anteriores, a ideia central de que o eu se distingue essencialmente da dimensão psicofísica, na qual ele está inserido, é algo que se manterá constante na obra de Stein. De fato, para que se possa falar em pessoa, é necessário que não haja essa identificação, pois ela é a condição de possibilidade da ação livre humana.<sup>96</sup>

<sup>94</sup> (...) la apertura interna.

<sup>95</sup> The consideration of the ego-center here shows that it is by no means identical with the momentarily “strongest” or with the “lasting and constant” strivings; in fact, this identity, which has been asserted now and then, is impossible. For the ego is always the subject of the strivings, never the striving itself, and still less a sum of the strivings. (PFÄNDER, 1967, p. 19).

<sup>96</sup> Como afirma Costa: “Nel nostro vivere quotidiano siamo portati a pensare che vi sia un soggetto delle azioni, un io che rimane uguale a se stesso e che rappresenta il centro verso cui convergono tutti i nostri atti. Tuttavia, che vi sia un agente è qualcosa che potrebbe essere negato, poiché – si potrebbe dire – vi è solo un insieme di forze, in reciproca competizione tra loro, e *ciò che chiamiamo volontà è solo l'espressione della forza che è riuscita a imporsi*. Non vi è un soggetto della forza, ma la forza stessa che agisce. E se è la forza che agisce, allora non vi sono responsabili. Il concetto di *volontà* è un termine vuoto che vive e crolla insieme a quell'altro termine vuoto: persona. Nessuno è padrone della forza. Nessuno sceglie di essere buono o cattivo, di seguire o infrangere una legge, sia essa morale o giuridica. Vi sono solo campi di forze, espressioni di maggiori o minore potenza, di forze attive e di forze reattive. La critica alla nozione di persona ha dunque un'immediata conseguenza: sottrarre alla nozione di volontà la propria condizione di possibilità.” (COSTA, 2015, p. 233-234). Essa discussão, frente a tendência predominante do século XIX, de reduzir todas as relações às cadeias causais (sejam elas um mecanicismo grosseiro ou uma concepção energética, em termos de força), já era criticada por Pfänder desde 1900.

De fato, se a pessoa é um eu posso e não somente algo vivo que pode, na forma de um centro onde converge o *input* ambiental em *output* comportamental, emerge em função disso a condição para que haja dever em sentido autêntico: “podendo acolher quanto se exige dele e podendo consentir, ele é capaz de pôr-se *fins* e de realizá-lo agindo. *Poder e dever, querer e agir* são intimamente conexos.”<sup>97</sup> (STEIN, 2014, p. 125). Nesse sentido, o eu não somente se antepõe ao mecanismo psicofísico, mas se sobrepõe a si estabelecendo fins para si mesmo, e a espiritualidade do eu, portanto, está intimamente conexa ao poder dele.

A animalidade não é um eu posso, mas nesta se pode falar de um tipo de liberdade com um sentido distinto da liberdade especificamente humana. Em um capítulo anterior do *Aufbau*, afirmou Stein:

Seja como for, se prescindimos de casos limites, nos quais, se atendemos meramente aos fenômenos, podemos duvidar de se estamos todavia ante plantas ou já animais, o livre movimento é o característico do animal. “Livre” significa por um lado que, diferentemente das plantas, os animais não estão atados a um lugar determinado. Por outro, que à diferença do que sucede nas coisas materiais, o movimento não vem imposto desde fora de maneira meramente mecânica, senão que parte de dentro. Liberdade não implica em livre-arbítrio ou voluntariedade (...) O movimento animal se mostra a nós como sujeito a férreas leis, ainda que não submetido a leis puramente mecânicas<sup>98</sup> (STEIN, 2003a, p. 609).

A liberdade é entendida pela autora como algo constitutivo da estrutura ontológica dos animais (e não das plantas), assim como fora para Conrad-Martius (2006, p. 111). Para esta, há uma passividade passiva na reação das plantas aos estímulos ambientais ou nos seus movimentos autômatos, que as diferenciam da passividade ativa dos animais que, de certo modo, é como se estabelecessem fins análogos ao modo como o eu estabelece para si mesmo em suas ações (CONRAD-MARTIUS, 2006, p. 57-59).

A própria atividade dos animais permite a contestação de se eles não estão abertos ao mundo também, como os seres humanos, pois, como a autora considera que, se por um lado, a planta se caracteriza pelo “repouso y por estar fechada em si mesma, o enraizamento no solo é um símbolo de seu modo de ser, a intranquilidade e a falta de fixação, em que a ausência de

---

<sup>97</sup> Potendo cogliere quanto si esige da lui e potendo acconsentirvi, egli è capace di porsi degli *scopi* e di realizzarli agendo. *Potere e dovere, volere e agire* sono intimamente connessi.

<sup>98</sup> Sea como fuere, si prescindimos de casos límite, en los que si atendemos meramente a los fenómenos bien podemos dudar de si estamos todavía ante plantas o ya animales, el libre movimiento es lo característico del animal. “Libre” significa por un lado que, a diferencia de las plantas, los animales no están atados a un lugar determinado. Por otro, que a diferencia de lo que sucede en las cosas materiales, el movimiento no viene impuesto desde fuera de manera meramente mecánica, sino que parte de dentro. Libertad no implica libre albedrío o voluntariedad. (...) El movimiento animal se nos muestra como sujeto a férreas leyes, aunque no sometido a unas leyes puramente mecánicas. (vide también, STEIN, 2004, p. 87).

ataduras espaciais guarda uma relação necessária, parecem pertencer à essência do animal”<sup>99</sup> (STEIN, 2003a, p. 610), o que aproxima a análise de Stein de Conrad-Martius, para quem a planta é ser-forma e o animal ser-ação, essa falta de fixação indica um certo estabelecimento de fins de ação que implica, por sua vez, em uma abertura desse ente para o meio ambiente.

De fato, para Stein, o nome dessa abertura é sensação e o animal é senciente com relação ao que ocorre fora, bem como com relação ao que ocorre dentro. Por isso, Stein, no diálogo com a tradição aristotélico-escolástica, afirmará:

A alma animal recebe tradicionalmente a denominação de *anima sensitiva*, isto é, alma dotada de sentidos. A abertura sensitiva é o que a caracteriza. Se distingue portanto, para baixo, da alma vegetativa, que todavia não é sensitiva, e para cima da alma humana, que certamente *também* é sensitiva, mas cuja abertura não é *somente* sensitiva.<sup>100</sup> (STEIN, 2003a, p. 610).

Portanto, há uma abertura (sensitiva, para si e para o diferente de si), que a diferencia da abertura do eu enquanto espiritual. No entanto, Stein não se limita a descrever essa dimensão em sentido tradicional, mas considera que, ademais, além da sciência, há uma *vida interior* – em um “sentido inespaçial” (STEIN, 2003a, p. 611) –. que é o que caracteriza a alma (*Seele*):

“Ter alma” quer dizer possuir um centro interior, no qual se percebe como entrechoca tudo o que vem de fora, e do qual procede quanto se manifesta no comportamento do corpo como proveniente de dentro. Se trata de um ponto de intercâmbio, no qual impactam os estímulos e do qual saem as reações. E se a vida animal consiste em um inquieto ser levado de aqui para ali, o lugar próprio dessa inquietude é a alma, que está em poder de um incessante movimento ao qual não pode subtrair-se.<sup>101</sup> (STEIN, 2003, p. 611)

Ou seja, não há mera abertura, mas um centro, uma vida interior. Esse centro se expressa no corpo (comunica um estado interior, emocional) e manifesta um modo de ser próprio. Na concepção de alma, não como meramente sensitiva, mas como uma vida interior, é onde se situa a novidade da leitura de Stein sobre a alma, pois segundo Lavigne significaria “o experimentar a si mesmo no ato mesmo de sentir: é, por assim dizer, um 'sentir-se-sentir',

---

<sup>99</sup> (...) reposo y por estar cerrada en sí misma, y el enraizamiento en el suelo es un símbolo de su modo de ser, la intranquilidad y la falta de fijeza, con las que la ausencia de ataduras espaciales guarda una relación necesaria, parecen pertenecer a la esencia del animal.

<sup>100</sup> El alma animal recibe tradicionalmente la denominación de *anima sensitiva*, esto es, alma dotada de sentidos. La apertura sensitiva es lo que la caracteriza. Se distingue por tanto, hacia abajo, del alma vegetativa, que todavía no es sensitiva, y hacia arriba del alma humana, que ciertamente *también* es sensitiva, pero cuya apertura no es *solamente* sensitiva.

<sup>101</sup> “Tener alma” quiere decir poseer un centro interior, en el que se percibe cómo entrechoca todo lo que viene de fuera, y del que procede cuanto se manifiesta en la conducta del cuerpo como proveniente de dentro. Se trata de un punto de intercambio, en que impactan los estímulos y del que salen las reacciones. Y si a vida animal consiste en un inquieto ser llevado de aquí para allí, el lugar propio de esa inquietud es el alma, que está en poder de un incesante movimiento al que no puede sustraerse.

uma auto-afecção.”<sup>102</sup> (LAVIGNE, 2015a, p. 226). Nesse sentido, a ψυχή designa, em Stein, não a mera vida exterior da planta, mas uma vida interior, que é distinta essencialmente do *Geist*, ainda que este emerja dentro desta vida. Enfim, o sentido da abertura do eu para si é essa espécie de “saber de” si, a capacidade de compreender-se e de distanciar-se de si mesmo, de sair de si em direção aos objetos e aos outros, e que caracteriza o especificamente humano, a saber, a espiritualidade da pessoa humana, em sua descrição preliminar e geral.

Na descrição inicial, Stein definiu o espírito, a pessoa espiritual, como vígil e aberto (para dentro e para fora), em que essa determinação é descrita, em termos gerais, como um saber acerca desse algo em direção ao qual está aberto, que se diferencia do mero ser e viver cego. E essa descrição inicial evidencia a presença e um “eu posso” que o acompanha. Essa sua caracterização, que iniciou pela descoberta da responsabilidade pela forma de si, precisará evidenciar o sentido desse si, que, se por um lado se identifica com o eu (nele há a reflexibilidade), por outro lado é distinto do eu, de tal modo que se estabelece um desdobramento na identidade da pessoa. Para poder desenvolver a sua tese antropológico-pedagógica, Stein precisará descrever com algum detalhe a estrutura desse eu que pode e deve ser formado e deverá descrever a natureza animal já formada pelo eu, na qual o eu se organiza.

Desse modo, o “saber de” que definia a abertura, passa a designar a intencionalidade da consciência, que ela descreve em seus momentos – o eu, o ato e o objeto – que, no que concerne àquilo para o qual está orientado, é um mundo que cai sob os sentidos, e que por isso tem uma autonomia que lhe é própria (SEPP, 2015, p. 39). Stein irá distinguir alguns atos de consciência que são de modalidades diversas: a percepção sensível; o intelecto; a reflexão; a abstração. E todas essas modalidades de atos da consciência são perpassadas pela liberdade na realização dos mesmos, ou seja, pela vontade. Por exemplo, o mundo que se abre para a consciência perceber é um mundo que interpela o sujeito a atos sempre novos, motivando a uma sempre mais ampla constituição de seus objetos, e isso significa que não são realizados pelo sujeito com necessidade, pois essa liberdade é a do “eu posso.” A motivação não é uma causação e ela passará a discorrer sobre motivação exatamente nesse detalhamento da estrutura do eu.

Essa intencionalidade da consciência opera com uma matéria sensível que ela ordena, mas não se reduz a ser essa matéria que é trabalhada, pois, neste caso, inclui um mundo indiferente (um mundo de coisas, por assim dizer), enquanto haveria uma outra modalidade de intencionalidade que é dos atos emotivos. Nesse sentido, existem dois tipos de objetos que se

---

<sup>102</sup> (L.) il *provare se stessi nell'atto stesso di sentire*: è, per così dire, un “sentirsi-sentire”, un'auto-afezione.

dão para a consciência e são constituídos por ela, aqueles que simplesmente “são” – e podem ser percebidos, pensados, refletidos, analisados, etc –, e aqueles que são sentidos – em que a intencionalidade organiza também esse mundo de objetos (LAVIGNE, 2015b, p. 78). Tanto como os primeiros, no qual há o orientar-se da consciência para os objetos, de diversos modos, também no caso da vida afetiva da consciência há um dar-se dos objetos e um orientar-se para eles de formas diversas.

Como estes atos de consciência também são motivados, Stein distinguirá três modos como os atos podem ser motivados: 1) cognoscitivamente; 2) sentimentalmente; 3) em tomadas de posição e ações correspondentes. No primeiro caso, de um modo análogo ao que se pode fazer quando se compreende o mundo das coisas, pode-se passar a atos sempre novos de compreensão dos objetos da afetividade, ou seja, dos valores; no segundo caso, a resposta sentimental que algo suscita na pessoa também abre possibilidades de movimento do eu, aceitando, reprimindo, etc. o que emerge nela. E no último caso, cujo exemplo utilizado é de caráter moral, os objetos suscitam uma resposta de realização ou não dos valores. Por isso, ela afirma que “o criminoso exige não somente indignação [resposta afetiva àquilo que é percebido é visto como um motivo para sentir-se indignado, que pode ser acolhido ou não], mas castigo ou defesa [realização de uma ação conforme ao valor percebido]”<sup>103</sup> (STEIN, 2014, p. 128).

Stein distingue duas hierarquias, uma objetiva e outra subjetiva, respectivamente, dadas à intencionalidade afetiva do eu:

Sob o aspecto objetivo, o mundo se desvela como um mundo de valores: como mundo do agradável e do desagradável, do nobre e do ordinário, do belo e do bruto, do bom e do mal, do sacro e do profano; e, ainda, como um mundo do útil e do danoso, do entusiasmante e do repelente, disto que faz sentir bem e torna feliz ou disto que deprime ou abate.<sup>104</sup> (STEIN, 2014, p. 127).

No aspecto objetivo, Stein evidencia um novo tipo de objetos para os quais a consciência está orientada. Stein distingue diversas categorias de valores: valores sensíveis, vitais, estéticos, morais e religiosos – expostos em termos hierárquicos, do mais baixo ao mais alto. Na segunda classe, a significação subjetiva deles, ou seja, das modalidades como o sujeito pode ser tomado pelos valores, como, por exemplo, aquilo que Scheler consideraria os valores pragmáticos (de utilidade ou dano). Cada nível é descrito por ela em oposições:

<sup>103</sup> (...) il crimine esige non soltanto indignazione, ma castigo e difesa.

<sup>104</sup> Sotto l'aspetto oggettuale, il mondo ci si dischiude come un mondo di valori: come un mondo del gradevole e dello sgradevole del nobile e dell'ordinario, del bello e del brutto, del buono e del cattivo, del sacro e del profano; e, ancora, come un mondo dell'utile e del dannoso, dell'entusiasmante e del repellente, di ciò che fa sentir bene e rende felici o di ciò che deprime e abbatte.

valores positivos e valores negativos. O que caracteriza o nível mais baixo é que, de forma análoga à percepção dos objetos, os mais baixos envolvem o que acomuna o ser humano ao animal (ao nível corpóreo-sensorial, do *Leib*), enquanto os mais altos são valores pessoais. Esta é a natureza animal já formada no ser humano, ou seja, a forma inata dele, estrutural, do eu, que por um lado tem um mundo de objetos dados à percepção como matéria para a sua formação, por outro, um mundo de valores dados a sua estimação, à atualização da preferência do eu.

Como afirma Stein, estes dois grupos de estimações “revela[m] alguma coisa do ser humano mesmo: uma estrutura peculiar da sua própria alma, que vem tomada pelos valores com diversa profundidade, com diversa força e por uma diferente duração.”<sup>105</sup> (STEIN, 2014, p. 127). Isso significa que as almas não se relacionam com os valores da mesma forma, mas que elas são diferentes entre si, estruturalmente (não se trata nessa sentença ainda de liberdade): possivelmente algumas pessoas sejam cegas para determinados valores ou mais disponíveis para alguns que para outros.<sup>106</sup> Não obstante, há uma hierarquia objetiva dos valores e que dizem respeito à dimensões de maior ou menor profundidade da personalidade, segundo De Rus (2015, p. 69-70). Que os valores sejam objetivos, isso é sustentado explicitamente no *Aufbau* pela autora (STEIN, 2003a, p. 587).

A questão dos valores é importante, pois as ações humanas são fundamentadas em um conjunto de valores que se manifesta para a pessoa e que o interpelam. A pessoa não age com necessidade (como se a sua ação fosse produto de leis naturais), mas acolhe a interpelação de um significado livremente e pode oferecer os motivos de sua ação (cf. COSTA, 2015, p. 235-237). No entanto, a pessoa não vê apenas um mundo de coisas que ela significa (que se manifestariam uma ao lado da outra indiferentemente e que ele teria que escolher), mas um mundo “com coloração” pela sua captação dos valores, pela manifestação, para o indivíduo, de uma hierarquia de valores, um mundo de possibilidades (pelas quais terá que decidir-se), dentre as quais algumas são melhores, outras piores.<sup>107</sup>

A intencionalidade da consciência se manifesta como um poder ordenador do material sensível que ela acessa, pois:

<sup>105</sup> una struttura peculiare della sua propria anima, che viene presa dai valori con diversa profondità, con diversa forza e per una diversa durata.

<sup>106</sup> Gründler considera que os valores dependem da estrutura da pessoa mesma, para quem alguns valores estão total ou parcialmente indisponíveis (GRÜNDLER, 1926, p. 35-36)

<sup>107</sup> Uma ciência do espírito, por exemplo, que busca compreender os agrupamentos sociais, irá analisar os fatos empíricos tendo em vista o seu comportamento guiado pelos valores, por isso ela analisa seus objetos “del punto de vista de *lo espiritual*.” (STEIN, 2003a, p. 586).

sobre a base do sensorial, que é tanto realidade corporal como anímica, recebe uma realidade espiritual que, reconhecendo-se como atividade intelectual, explora um mundo, criando e configurando como vontade, incide neste mundo; e, enquanto sentimento, enfrenta-se interiormente a este mundo e discute com ele<sup>108</sup> (STEIN, 2003h, p. 320).

Ao analisar, portanto, o que é o eu, e como ele é inserido na natureza animal, Stein chega a uma estrutura do espírito, a um modo de formação, que é a sua forma inata, ou seja, uma determinada estrutura de vivência do mundo. Por outro lado, manifesta-se algo novo frente ao modo de ser dos outros entes vivos, pois a sua forma é também uma forma adquirida (LAVIGNE, 2015). Por isso, ela conclui provisoriamente:

Como resultado provisório desta visão de conjunto, podemos afirmar que há uma “formação” [*Formung*] da vida psíquica humana que toma o início do eu em um duplo sentido: a estrutura do eu [*Ichstruktur*] como tal confere à vida psíquica [*Seelenleben*] uma determinada estrutura [*Struktur*], que não deve ser reconduzida ao agir livre do eu: a forma da intencionalidade e o poder-ser-livemente-ativo [*Form der Intentionalität und das Frei-tätig-sein-Können*]. A esta se acrescenta a “formação” que vem realizada através da livre atividade do eu mesmo, quando, no espaço aberto das diversas possibilidades de ativar-se, ele decide por esta ou aquela outra ação. A “formação” [*Formung*] mediante a estrutura do eu pode ainda ser entendida como análoga à “formação” que tem lugar nos outros estados do ser; a “formação” que, baseando-se sobre esta, se realiza mediante a livre atividade do eu não encontra alguma analogia nos níveis inferiores do ser humano.<sup>109</sup> (STEIN, 2014, p. 128)

Ou seja, há uma estrutura do espírito e esta é a da vida intencional e o do poder-ser-livemente-ativo, como ela afirma, analogamente ao modo como há uma estrutura do corpo e da alma. No entanto, este eu, em função dessa estrutura, ao atualizar-se em sua atividade como *Geist*, forma em um outro sentido este eu, ou melhor, toda a sua estrutura corpóreo-anímico-espiritual, ou seja, forma a si mesmo em função de sua liberdade. Há, portanto, uma estrutura do eu já dada – que está subtraída à sua formação livre (que é ser, por natureza, uma vida intencional que opera sobre um mundo que lhe cai sob os sentidos e em um mundo sentido na qual ele se orienta afetivamente) –, que é um dos significados de formação (em relação ao qual ele não pode e deve formar a si mesmo, pois ele não tem como “criar” a

<sup>108</sup> (...) sobre la base de lo sensorial, que es tanto realidad corporal como anímica, recibe una realidad espiritual que, reconociéndose como actividad intelectual, explora un mundo, creando y configurando como voluntad, incide en este mundo; y, en cuanto sentimiento, se enfrenta interiormente a este mundo y discute con él.

<sup>109</sup> Come risultato provvisorio di questa visione d'insieme, possiamo affermare che c'è una 'formazione' [*Formung*] della vita psichica umana che prende le mosse dall'io in un duplice senso: la struttura dell'io [*Ichstruktur*] come tale conferisce alla vita psichica [*Seelenleben*] una determinata struttura [*Struktur*], che non è ancora da ricondurre all'agire libero dell'io: la forma dell'intenzionalità e il poter-essere-liberamente-attivo [*Form der Intentionalität und das Frei-tätig-sein-Können*]. A questa si aggiunge la 'formazione' che viene realizzata attraverso la libera attività dell'io stesso, quando, nello spazio offerto dalle diverse possibilità di attivarsi, egli decide per questa o quell'altra azione. La 'formazione' [*Formung*] mediante la struttura dell'io può ancora essere intesa come analoga alla 'formazione' che ha luogo negli altri ambiti dell'essere; la 'formazione' che, basandosi su di essa, si realizza mediante la libera attività dell'io non trova alcuna analogia nei livelli inferiori all'essere umano. (STEIN, 2014, p. 128).

estrutura) e, por outro lado, a formação devida à sua livre atuação que, em função dessa estrutura (que é a condição de possibilidade dessa livre formação de si) não encontra analogia na natureza. Nesse constituir (*Aufbau*) a si mesmo da vida humana como pessoa ele o faz em um duplo sentido, ou seja, há nível estrutural – constituindo um mundo de objetos desde o eu – e, por outro lado, na execução de sua liberdade de constituir-se enquanto alguém que livremente compreende, sente, age, lê, percebe, realiza-se a si mesmo, pelas suas decisões. Desse modo, Stein, até esse momento da obra, definiu o que é a *natureza* humana, para agora poder falar acerca da *liberdade* humana de autoformação.

O ser humano está o tempo todo em um processo de formação – pela sua estrutura, vive uma vida de um mundo organizado pela sua vida do espírito – e, pela sua liberdade, está dando forma ao próprio ser nas escolhas que realiza em ativar-se de tal ou qual forma.<sup>110</sup>

Ainda resta clarificar o sentido do si, dada essa estrutura descrita por Stein, pois até esse momento a autora evidenciou o sentido do espírito e as atividades que lhe são próprias: a intencionalidade (em suas modalidades, enquanto voltada para um mundo que lhe entra pelos sentidos e enquanto sente afetivamente), e algumas modalidades essenciais de atos de consciência do primeiro caso – a percepção, a compreensão, a reflexão e a abstração – bem como do segundo caso – no qual o eu realiza duas modalidades de atos de consciência, na qual se direciona para qualidades objetivas que os objetos revelam (os valores) e para a escala de significados que estes valores manifestam para o sujeito. A autora pensa essa dupla orientação da consciência aos objetos como uma espécie de formação que realiza sobre uma matéria (sensível e “sentimental,” por assim dizer).

O que a autora descreveu até aqui foi a peculiaridade essencial da atividade do espírito. No entanto, o espírito não se reduz a realizar os seus atos pontualmente e isso permite a Stein utilizar duas compreensões de caráter aristotélico-escolástico: a relação funcional potência-ato-*habitus*; e a relação matéria-forma.

---

<sup>110</sup> Stein está descrevendo aquilo que constitui a base para a formação pedagógica (*Bildung*), ou seja, a sua condição de possibilidade (a natureza da vida humana), em função da definição da *Bildung*, que designa: “Come tutti i sostantivi che terminano in *ung* anche il sostantivo *Bildung* ha già morfologicamente molteplici significati: da un lato designa l’azione del formare (*Bilden*), o anche il processo del venir formato; e dall’altro l’esito di tale attività, ciò che, all’oggetto formato conferisce il carattere di formato. Per quanto riguarda il significato, *Bilden* significa formare una materia, e creare in tal modo un’immagine (*Bild*) o una forma (*Gebilde*). Dicendo forma, intendiamo appunto che essa è qualcosa di formato, di plasmato. Dicendo immagine intendiamo che essa è riproduzione (*Abbild*) di un modello (*Urbild*). È dunque pertinente al processo formativo che una materia prenda una forma che la rende riproduzione di un modello.” (STEIN *apud* CALTAGIRONE, 2013, p. 17). Entretanto, nessa citação ela está descrevendo o que é a formação que se opera com relação ao outro, não o processo do próprio ente em formar a si mesmo. Mas o problema da *Bildung* é o mesmo, até certo ponto, daquele da formação de si: trata-se de ter um modelo formativo, uma imagem (*Bild*) de homem que sirva de orientação para o processo de formação, que opere em dois níveis, no da natureza (a estrutura) e no da liberdade, bem como de clarificar em que dimensão o ser humano é passível de ser formado pela atuação de seres humanos – seja pela atividade do professor (livre formador da *Bildung*), quanto pela própria atividade (eu como livre formador de si).

A habituação permite que a alma não somente tenha uma forma naquele momento, mas que crie disposições, que são marcas duradoras na alma, de tensionamento em direção à produção de determinadas vivências; além disso, a consciência permite ao espírito ter a si mesmo como objeto de formação. Scheler já havia sustentado algo semelhante neste segundo caso:

O animal tem, pois, consciência, a distinção da planta; mas não tem consciência de si, como já viu Leibnitz. O animal *não possui a si mesmo*, não é dono *de si*, e, *por conseguinte*, tampouco tem consciência de si. O recolhimento, a consciência de si e a faculdade de converter em objeto a primitiva *resistência* ao impulso formam, pois, uma só estrutura inquebrantável, que é exclusiva do homem. (...) o homem não somente pode elevar o “meio” à dimensão de “mundo” e fazer das “resistências” “objetos”, senão que pode também – e isto é o mais admirável – converter em objetiva sua própria *constituição fisiológica e psíquica* e cada uma de suas vivências psíquicas. Só por isto pode também modelar *livremente* sua vida.<sup>111</sup> (SCHELER, 1942a, p. 145)

Note-se que Stein inicia com a caracterização da pessoa como senhora de si e, ademais, que aquilo que Scheler denomina converter o meio em mundo e as resistências em objetos é algo análogo àquilo que Stein descreveu quando se referia ao mundo que cai sob os sentidos, que é a formação que o espírito realiza sobre o ambiente e as resistências (que são suas matérias), que em função dessa capacidade de objetivação do mundo em geral, também pode objetivar a si próprio e, por conseguinte, formar livremente a si mesmo.

O que diferencia Stein de Scheler é o vocabulário aristotélico-tomista que ela utilizará aplicado a estas questões, pois em função da consciência de si e da liberdade que caracteriza o *Geist* humano, ele pode dar forma a si mesmo, e essa formação é pensada em termos de *habitus*, ou seja, em uma repercussão, em função da atividade do eu, nas potências anímicas e corporais que são atualizadas. Aquilo que está dado ao eu para que confira novas formas é o que ela denomina de *Selbst* (aquilo que é suscetível, dúctil, que permite ser uma forma adquirida pelo espírito). Como afirma Ales Bello:

O si é, por sua indicação, aquilo a identificar-se com as capacidades corpóreas e psíquicas do ser humano que são dadas, mas devem ser formadas. É a mesma atividade espiritual que deve intervir no processo de formação e, portanto, o eu, enquanto pessoa espiritual e livre. E é aqui que se podem utilizar os conceitos de matéria e forma propostos por Santo Tomás. A análise, todavia, procede com encaminhamento proeminentemente fenomenológico<sup>112</sup> (BELLO, 2007, p. 134)

<sup>111</sup> El animal tiene, pues, conciencia, a distinción de la planta; pero no tiene conciencia *de sí*, como ya vió Leibnitz. El animal *no se posee a sí mismo*, no es dueño *de sí*; y *por ende* tampoco tiene conciencia de sí. El recogimiento, la conciencia de sí y la facultad de convertir en objeto la primitiva *resistencia* al impulso forman, pues, una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva del hombre (...) el hombre no solo puede elevar el “medio” a la dimensión de “mundo” y hacer de las “resistencias” “objetos”, sino que puede también – y esto es lo más admirable – convertir en *objetiva* su propia *constitución fisiológica y psíquica* y cada una de sus vivencias psíquicas. Solo por esto puede también modelar *libremente* su vida.

Há um duplo sentido de forma: a inata, ou seja, aquela que é dada nos diversos níveis de ser, e, no que concerne ao *Geist*, se caracteriza por ser a intencionalidade e o poder ser livre; e a adquirida, ou seja, aquela que, dada a suscetibilidade da matéria a receber novas formas pela potencialidade do eu, a pessoa configura livremente por sua atividade (STEIN, 2014, p. 128). O que também faz do texto de Stein diferente do de Scheler, além do jargão aristotélico-tomista, é uma certa influência heideggeriana que lhe faz assinalar a finitude da pessoa humana, quando aborda a liberdade do ser humano atualizar as suas potências, pois ela afirma: “Potencialidade, habitualidade e atualidade estão em uma relação funcional: as potências delimitam o campo natural de possibilidades de atualidade.”<sup>113</sup> (STEIN, 2014, p. 129). Isso significa que as possibilidades de formação de si, a nível pontual, não são infinitas – o ser humano não pode tudo, mas apenas um leque de possibilidades.

Evidentemente, Stein não sustenta que atividades pontuais, isoladas, já repercutam nas potências do sujeito – por exemplo, um ato de ira não torna o sujeito iracundo –, mas assinala o caráter configurador dos atos humanos, que geram disponibilidade para repetição, e que na habituação, ainda que não se estabeleça um determinismo do caráter, depois de consolidada, consumirá inevitavelmente mais energia para ser quebrada.

O eu enquanto estrutura manifesta-se na vida atual do indivíduo e, ao mesmo tempo, é o resultado da atividade do espírito, de suas escolhas, que forma essa vida, em sua existência. Por isso, afirma Stein: “O ser humano inteiro recebe a marca que lhe é própria mediante a vida atual do eu e é 'matéria' para a 'formação' através da atividade do eu. Somente aqui estamos diante a Si que pode e deve ser 'formado' pelo eu.”<sup>114</sup> (STEIN, 2014, p. 129).

Se por um lado há um limite na potencialidade da atualização (o eu não pode ser tudo, é finito), abrindo-se somente um leque de possibilidades de atualização delimitadas pelas potências (aquilo que ela tem por natureza como capacidades), a relação de repercussão entre as potências e os atos (que criam disposições, facilidades, quando são atualizadas), fazem depender o modo de ser da pessoa daquilo que ela atualiza, mas não gestando um determinismo absoluto, pois o eu pode se opor àquilo que se tornou habitual, em função de sua liberdade, ainda que se torne mais difícil de se modificar (STEIN, 2014, p. 129).

---

<sup>112</sup> Il sé è, a sua avviso, da identificarsi con le capacità corporee e psichiche dell'essere humano che sono date, ma debbono essere formate. È proprio l'attività spirituale che deve intervenire nel processo di formazione e, quindi, l'io, in quanto persona spirituale e libera. Ed è qui che si possono utilizzare i concetti di materia e forma proposti da san Tommaso. L'analisi, tuttavia, procedere com andamento prevalentemente fenomenologico.

<sup>113</sup> Potenzialità, abitualità e attualità stanno in una relazione funzionale: le potenze delimitano il campo naturale di possibilità dell'attualità.

<sup>114</sup> L'essere humano intero riceve l'impronta che gli è propria mediante la vita attuale dell'io ed è 'materia' per la 'formazione' attraverso la attività dell'io.

Stein precisa com a sua noção de si e a relação potência-ato-*habitus* que é nesse contexto em que se aplicam todas as modalidades formativas, sendo isto o que ela considera que o eu tenha como responsabilidade própria – a sua natureza humana. Por isso, afirma Stein: ”Tudo isto que diz respeito ao desenvolvimento do corpo, todo o adestramento dos sentidos, tudo isto que se indica como formação do espírito e do caráter tem aqui o seu lugar. O ser humano, com todas as suas capacidades corpóreas e psíquicas, é o 'Si' que eu devo 'formar'.”<sup>115</sup> (STEIN, 2014, p. 129).

Em função dessa repercussão daquilo que se atualiza naquele que atualiza as potências, é que a pessoa não é meramente a identidade do eu, mas o eu e o si, pois se, por um lado, há uma identidade de fundo (o si não é um outro, “sou eu”), há um desdobrar-se contínuo. Além disso, este eu nunca atualiza tudo o que poderia atualizar. Por isso afirma Sepp:

O Eu e o Si se diferenciam em relação à atualização que toda vez se cumpre, à ductilidade, a esta personalidade sempre determinada e determinante de si, e sempre igual. O nome “pessoa,” portanto, abraça o Eu e o Si, mas em modo tal que o Eu e o Si coincidam em uma unidade que não somente não exclui a diferença, mas pelo contrário a exige.<sup>116</sup> (SEPP, 2015, p. 40).

Este si não é uma matéria que “se” forma, como é a *anima vegetativa*, ao assimilar conteúdos materiais orgânicos e formar a si mesmo “cegamente,” ou seja, não somente “vive”; nem é um centro que, pela recepção dos estímulos ou surgimento dos impulsos, “se” forma como animalidade viva tendo poder sobre a corporeidade, “realizando-se” em forma de ação ou expressão, sem um eu, também cegamente em relação a si; também não somente “é”, como uma argila, que recebe a forma de uma atuação exterior a si mesmo, ou seja, como quando é formada por um princípio exterior a si que configura a matéria (fazendo sair da potência ao ato em forma de vaso, por exemplo). Ele é um eu – espiritual e livre –, interno como a alma vegetativa e sensitiva, que tem a si mesmo como matéria, ou seja, “se” forma em um outro sentido, totalmente novo, se comparado ao modo de formarem-se dos seres vivos em geral. A condição de eu estar vígil e aberto a si mesmo o coloca na situação de ter a si mesmo como questão e como tarefa para uma formação da qual o eu terá que se decidir, de tal forma que o eu se atualiza quando se decide livremente por uma de suas possibilidades de si, configurando este si. A pessoa é o ente que se desdobra, em cujo desdobrar-se abrem-se

<sup>115</sup> Tutto ciò che riguarda lo sviluppo del corpo, tutto l'addestramento dei sensi, tutto ciò che si indica come formazione dello spirito e del carattere ha qui il suo posto.

<sup>116</sup> L'Io e il Sé si differenziano in riferimento all'attualizzazione che ogni volta si compie, alla duttilità, a questa personalità sempre determinata e determinantesi, eppure sempre uguale. Il nome “persona”, dunque, abbraccia l'Io e il Sé, ma in modo tale che l'Io e il Sé coincidano in un'unità che non solo non esclude la differenza, ma anzi la esige.

possibilidades de atualização, em que, nas que foram decididas, formam a pessoa, repercutem naquilo que ela é. O eu é uma atualização de si dentre tantas possíveis e o si é o leque de possibilidades que se abrem a cada vez para serem atualizadas pelo eu.

E.g., se quero ser músico, realizo atos que formam as minhas capacidades de ser músico. A realização dos atos formam o meu “eu músico” tornando as capacidades que eu possuía em potência (meu si) em ato (eu). Nesse sentido, o eu está em um movimento de formar-se que repercute na sua potência (*habitus*), ou seja, adquiro habilidades musicais, disposições a realizar novos atos na direção das vivências já tidas. Essa formação re-abre uma série de possibilidades para o sujeito atualizar-se novamente. Ao pôr-se em ato, ao decidir-se por uma forma de si, o eu modifica a sua “estrutura.”

Por isso, a pessoa não tem “traços” de personalidade como uma pedra tem qualidades mortas x ou y, mas ela é esse movimento de saída da potencialidade de si (não cega, mas vidente) a uma atualidade de si, produto da decisão do eu posso sobre quem ela quer ser. Mas aquilo que ela se torna não esgota as possibilidades, reabrindo novamente as possibilidades de si em um movimento interminável. A pessoa, enfim, está sempre se determinando. Por isso, afirma Sepp:

Isto, no entanto, significa que a “unidade” da pessoa não é um bloco fixo, um conjunto imutável de caracteres – nem pode nunca tornar-se; a pessoa, ao contrário, deve sempre colocar-se a prova, deve sempre pôr-se um fim – na motilidade incessante, que continuamente se diferencia e de novo se enlaça, do Eu e do Si. (SEPP, 2015, p. 40).

É por essa razão que uma concepção ingênua que pretenda “esgotar” o sentido de ser humano e um panracionalismo que pretenda explicar quem é o ser humano definitivamente, de acordo com a mentalidade “nothing else but,” é, por definição, impossível, como a sentença de Heráclito de Éfeso citada em uma de suas obras indica: “Não descobrirás os confins da alma, ainda que toda a percorresses, tão profundo é o fundo de sua essência.”<sup>117</sup> (HERÁCLITO *apud* STEIN, 2003, p. 95). Ou seja, embora o ser humano em sua interioridade tenha limites, o seu caráter temporal, que sempre desdobra ela entre eu e si, abre incessantemente possibilidades de ser pelas quais a pessoa terá que decidir-se, tornando o espírito humano uma profundidade insondável, misteriosa, da mesma forma que coloca na autoformação um processo interminável, pois é a própria existência humana. Este é o modo de ser próprio da pessoa humana.

Estabelecida a condição de temporalidade do eu (ou ainda, sua historicidade, pois subentende-se que ele não meramente atualiza as suas potências, mas o faz com sentido, com

<sup>117</sup> Nunca descubrirás los confines del alma, aunque toda la recorrieses, tan profundo es el fondo de su esencia.

motivação, livremente), abre-se o problema da relação que haveria entre este espírito cuja vida é a intencionalidade (STEIN, 2014, p. 129) e sua relação com o corpo e com a alma.

Este é um problema particularmente importante, tendo em vista o materialismo da *Psychologie ohne Seele* do século XIX e outras tendências, que não somente negam o dualismo de substâncias, mas reduzem o ser humano a um monismo fisicalista, ou seja, onde espírito é identificado com o corpo. Em função de que o ser humano deva formar a si mesmo, que foi a responsabilidade por si evidenciada desde o início do capítulo, faz com que a autora considere que isto serve de identificação que o espírito é parte da natureza humana, rejeitando um dualismo: “*eu sou este ser humano*” (STEIN, 2014, p. 130).

Como é pensável que este eu seja o corpo, concepção esta que também é rejeitada pela autora, pois a consciência do eu não é identificada, fenomenologicamente, com o corpo, ainda que o eu esteja mais próximo no âmbito da vivência a determinadas partes do corpo (cabeça e coração), o *locus* do eu no corpo não é físico, mas vivencial (BELLO, 2007, p. 135) – ele se move nesse espaço do corpo, como vivência do corpo. O eu se distingue do corpo e se move nele: “*Eu sou no meu corpo vivente.*” (STEIN, 2014, p. 130). Por essa localização no corpo e na alma, o corpo e alma são *pessoais* (STEIN, 2014, p. 130). Por isso, o eu é afirmado como tendo uma alma, não somente um corpo, de tal modo que “*eu sou o ser humano e tenho corpo e alma.*” (STEIN, 2014, p. 130). No entanto, ainda é necessário clarificar a relação entre o espírito e a alma, e se essa concepção de espírito se coaduna com a visão aristotélico-tomista da alma como forma substancial do corpo e que é uma substância espiritual.

Essa pertença ao corpo e à alma permite a autora considerar que o eu é uma “forma interior,” aproximando a sua leitura de Tomás de Aquino. No entanto, a não clarificação ainda realizada acerca da diferença entre eu e alma não permite compreender o sentido, tanto de um como de outro, na totalidade do ser humano, pois até então o eu de que Stein tratou era, em suma, o eu-puro de Edmund Husserl, e ainda que ela tenha em seu contexto a concepção da psicanálise, a fenomenologia não faz uso dos resultados das ciências (que os põe em parênteses para poder clarificar o seu sentido), ou seja, o próprio sentido da “profundidade” é o que está em questão.

Stein toma como ponto de partida a concepção de Husserl de eu-puro e algo do exemplo do parágrafo 35 das *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica* (I). Em seu exemplo, Stein descreve o eu, os atos de consciência e o campo de objetos que estão dados para ele, em que, por um lado, a sua atenção está voltada para determinados objetos (que são tematizados), enquanto uma série de outras ocorrências se dão ao redor (não tematizadas), que são modalidades diversas de consciência. O exemplo é o

problema no qual o eu está concentrado e, ao redor, o barulho da estrada e outras coisas que ocupam o campo da consciência lateralmente, que servem para manifestar o sentido do eu puro enquanto um polo de correlação eu-mundo, em que há objetos que ocupam de forma central o campo da consciência (no qual ele se concentra) e de forma periférica outros. No entanto, a vivência de uma preocupação ou inquietação que emerge, não diante do sujeito (como se estivesse diante dos “olhos”, por assim dizer), mas desde dentro, e em que a pessoa pode deixar vir à tona ou não, em função de sua liberdade, caracteriza o exemplo do eu puro como insuficiente para descrever a vivência da pessoa. Desse modo, afirma Stein:

A atenção “central” do eu ao próprio tema e o advertir “periférico” são modalidades diversas de consciência. Esta contraposição de “centro” e “periferia” não indica alguma extensão, alguma espacialidade do eu mesmo. Pode ser entendido ainda, em certo modo, como puntiforme, como “o ponto” de que partem os “raios” da consciência orientados em diversas direções. Husserl indicou o sujeito dos atos, do qual se irradia toda a vida da consciência, como “eu puro”, e o caracterizou como puntiforme. Ele é privado de extensão, de qualidade, de substância.<sup>118</sup> (STEIN, 2014, p. 132)

Até então, a autora havia caracterizado o eu como aberto, cujo sentido foi qualificado como sendo um “saber de” que se revelou como sendo a intencionalidade da consciência, que recebe um mundo que lhe cai sob os sentidos, e que agora ela o qualifica mais claramente como sendo um polo de correlação com os objetos, com uma atenção central e periférica, mas que a autora passa a conceber como insuficiente para descrever a estrutura da pessoa humana, pois do “fundo” emerge um “movimento” (STEIN, 2014, p. 132), ou seja, vivencia-se no eu não somente aquilo que se dá para ele como um objeto qualquer (sensível ou ideal) diante do qual ele está, para o qual ele se refere, mas emerge algo de si mesmo. Ao evidenciar este aspecto, Stein valoriza os resultados da *Tiefenpsychologie*, do Romantismo Alemão e da Literatura Russa recente: “Percebemos então que nos encontramos precisamente ante uma mera *superfície*, debaixo da qual se esconde uma *profundidade*, e que nesta profundidade atuam obscuras forças.”<sup>119</sup> (STEIN, 2003a, p. 564). Stein assinala, por um lado, que o que vem do profundo pode tomar a consciência, mas também enfatiza a liberdade presente no sujeito em se abrir a essas dimensões, permitindo que as forças ou as pulsões emerjam, não concebendo um determinismo total, ainda que manifestando que o estado de natureza

<sup>118</sup> L'attenzione 'centrale' dell'io al próprio tema e l'avvertire 'periferico' sono modalità diverse di coscienza. Questa contrapposizione di 'centro' e 'periferia' non indica alcuna estensione, alcuna spazialità dell'io stesso. Può essere inteso ancora, in certo qual modo, come puntiforme, come 'il punto' da cui partono i 'raggi' della coscienza orientati in diverse direzioni. Husserl ha indicato il soggetto degli atti, ciò da cui si irradia tutta la vita della coscienza, come 'io puro', e lo ha caratterizzato come puntiforme. Esso è privo di estensione, di qualità, di sostanza.

<sup>119</sup> Percibimos entonces que nos hallamos precisamente ante una mera *superficie*, debajo de la cual se esconde una *profundidad*, y que en esta profundidad actúan oscuras fuerzas.

corrompida torne a relação entre o eu e suas profundidades bastante problemático (cf. BELLO, 2007, p. 136).

Desse modo, contraposta à espacialidade da *res extensa*, há uma “espacialidade interior” (STEIN, 2014, p. 132), na qual, ao conceber a alma como um espaço – metaforicamente –, o eu é compreendido como se movendo nesse *locus*, cuja pertença ao lugar é pensada como um estar na própria casa (de um modo diverso de como se está no corpo), e que a concepção de Husserl não permitiria compreender desse modo.

Se o eu é abertura e liberdade, ele não está tão somente aberto para o mundo exterior, mas também está aberto para si mesmo, e, por outro lado, por ser um eu anímico, ele realiza seus atos de níveis de profundidade diversos. Stein somente assinala que, nesta profundidade, há um lugar próprio da alma, na qual “somente desde aqui a alma pode 'recolher-se,' já que de nenhum outro ponto pode abraçar-se totalmente a si mesma. Somente desde aqui pode tomar decisões verdadeiramente sérias (...)”<sup>120</sup> (STEIN, 2014, p. 133). Desse modo, pode-se concluir que a pessoa humana não é tão somente um polo de correlação eu-mundo, nem meramente orienta-se a um conjunto de objetos que ele constitui (aos quais se direciona com atenção central e periférica), mas que também forma a si mesmo – nesse processo contínuo de desdobramento eu-si que foi descrito, que inclui as suas capacidades corpóreas e anímicas –, mas que, não obstante, diferencia o seu ser eu de ser corpo e ser alma, dentro dos quais ele está localizado e se move (em sentidos diversos), e que, sobretudo, esse eu pessoal pertence a um “fundo” que é a sua alma, como parte essencial de si mesmo, o que se manifesta claramente ao considerá-la tendo “a diferença entre superfície e profundidade, e uma tendência a recolher-se em unidade a partir de um ponto que é aquele mais em profundidade, e que é o lugar próprio do eu pessoal.”<sup>121</sup> (STEIN, 2014, p. 133-134).

O sentido da profundidade da alma (*Seele*) é particularmente problemático:

a) A referência ao recolhimento (que provavelmente tenha em vista o *recogimiento* da qual a mística espanhola trata), não é pensado em termos, ao que parece, de um processo místico que se alça a sétima morada de que trata Santa Teresa de Ávila em seu *Castillo Interior* (não obstante esteja realizando uma formação antropológica em um instituto católico), mas que poderia ser compreendido assim tendo em vista um leque de possibilidades ideais de abarcar-se a si mesmo (compreender-se) e de assumir posições, frente ao mundo, com graus de liberdade diversos.

<sup>120</sup> Solo da qui l'anima può 'raccogliersi', poiché da nessun altro punto può abbracciare totalmente se stessa. Solo da qui può prendere decisioni veramente serie (...).

<sup>121</sup> (...) la differenza tra superficie e profondità, e una tendenza a raccogliersi in unità a partire da un punto che è quello situato più in profondità, e che è il luogo proprio dell'io personale.

b) Se se pensar que Stein considera a filosofia de Heidegger no início de sua obra, na qual ela descreve, dentre todo o conteúdo de *Sein und Zeit*, o *Das Man*, ou seja, a situação de impessoalidade vivida pelo *Dasein* que, nesse lugar, pensa e decide o que todos pensam e decidem, a vida “superficial” poderia ser entendida como uma vida que foge da questão sobre o próprio ser e das possibilidades que se abrem para o eu, com relação às quais ele tem que se decidir, pessoalmente (cf. STEIN, 2003a, p. 567).

c) A profundidade e a superfície poderiam ser entendidas como esferas de possibilidade em que o eu pode estar situado, ou seja, desde o maior alheamento de si até a mais profunda busca de si e assunção de posicionamentos frente ao mundo com maior consciência e liberdade com relação a si mesmo, tendo em vista a sua individualidade, sua especificidade e sua humanidade. Se pensarmos que o texto tem em vista as leituras coletivistas da época (o Nacional Socialismo e os diversos Socialismos),<sup>122</sup> que ela busca combater, uma das formas de superficialidade que ela pode ter em vista é exatamente a realizada por processos massificadores que afastam a pessoa de sua liberdade e dos valores que aparecem para ela como deveres a serem realizados.

d) Por outro lado, a noção de profundidade pode evocar um recolhimento interior relacionado à práxis religiosa, na qual somente a partir de certo nível de profundidade pode ser adequadamente compreendido e vivido o valor do sagrado e, portanto, respondido com tomadas de posição e ações correspondentes.

e) A superficialidade da alma também pode indicar a relação entre aquilo que ocorre como forças, impulsos, no inconsciente, que são concebidas como estratos profundos, em relação aos quais a consciência pode estar alheia e não ter domínio e, com referência aos quais, ela deva buscar conhecer-se e dominar a si mesma, se pensarmos que ela tem como uma de suas possibilidades de compreensão da pessoa a psicanálise.

Segundo Ales Bello:

“Superfície” e “profundidade” constituem o fio condutor da indagação que tem em conta os aportes da psicologia do profundo, os resultados da análise fenomenológica, as intuições de Santa Teresa de Ávila; psicologia, filosofia e

---

<sup>122</sup> No *Aufbau*, após terminar a consideração do indivíduo humano *qua* microcosmos, ela inicia um capítulo sobre o ser social da pessoa, cuja compreensão é condição necessária para compreender inclusive o próprio ser individual, e afirma: “Pero además de su importancia intrínseca, esta cuestión posee una gran relevancia precisamente en nuestros días. En efecto, hoy asistimos en muchos órdenes a una tendencia a considerar que el hombre está determinado *exclusivamente* por su condición de miembro de un todo social, así como a negar su personalidad individual. Tal cuestión nos obliga a someter esta cuestión a un examen muy riguroso” (STEIN, 2003a, p. 714).

mística convergem no delineamento do mapa da interioridade humana, todas contribuindo a acrescentar um elemento.<sup>123</sup> (BELLO, 2007, p. 138-139).

f) No entanto, existe uma ambiguidade no sentido dessa interioridade, ou seja, dessa profundidade, pois cada um desses aportes trazem contribuições específicas em função de fenômenos e fatos distintos que levam em consideração. Na passagem em que ela considera a alma em relação ao eu-puro de Husserl, a autora reitera que há uma alma humana, contra a *Psychologie ohne Seele*, ao conceber a impossibilidade de um eu humano sem alma. Sua concepção da alma como uma “espacialidade interior” (STEIN, 2014, p. 132), parece ser pensada de modo analógico com relação ao corpo, pois considera que o eu se “move” nesse espaço e para fora desse espaço, que a alma pode ser preenchida de algo e que realiza seus atos com maior ou menor nível de profundidade.

g) Esta morada na alma é, ao modo de uma casa, um lugar onde o eu pode estar, mas em estratos mais ou menos profundos. Ele pode sair de si estando imerso na vida social, pode estar em suas preocupações com o corpo, com o trabalho, etc., alheio a si mesmo – inclusive poderíamos pensar, enquanto ele é intelectual (se for pensado que ela caracteriza o intelectualismo da *Bildung* como um exemplo de uma concepção superficial de ser humano).

h) Stein considera que há um ponto no qual ela deve recolher-se, que seria seu ponto central, a partir do qual abraça-se a si totalmente e pode agir de forma a tomar as decisões mais importantes. Ao que parece, em função da abertura do eu (que lhe faculta a conhecer-se a si mesmo) e em função da liberdade de possibilidades que se abrem para atuar (no qual, a inconsciência de si implicaria em dimensões da alma atuando de forma autônoma que lhe levariam a realizar ações não de acordo com as melhores de suas possibilidades), este centro é como se fosse o ápice de um leque de possibilidades dentre as melhores de atualização de si mesmo, possivelmente relacionada com a questão do fim último ao qual o indivíduo é chamado (como critério de avaliação).

i) A partir do espírito, enquanto vida intencional, ele pode abarcar a si mesmo, pois é uma abertura para si mesmo. Um ser superficial é aquele que é aberto exclusivamente ou predominantemente para fora de si, a nível cognoscitivo. Ao fazer isso, a alma, habitualmente, está fora de si. Como no exemplo em que ela evidenciou que ele é um eu-anímico, ela pode fechar-se à inquietação ou preocupação que ocorre dentro de si, estando aberta

---

<sup>123</sup> “Superficie” e “profondità” costituiscono il filo conduttore dell'indagine che tiene conto degli apporti della psicologia del profondo, dei risultati dell'analisi fenomenologica, delle intuizioni di Santa Teresa d'Ávila; psicologia, filosofia e mistica convergono nella delimitazione della mappa nell'interiorità umana, ognuna contribuendo ad aggiungere un tassello.

exclusivamente ao que ocorre no seu campo de consciência, como o problema ao qual dedica o seu pensamento.

j) Não obstante, Stein parece pensar que determinados atos espirituais somente podem ser realizados a partir de estratos mais profundos da alma, ou seja, algumas coisas somente são acolhidas com consciência adequada e liberdade maior a partir de uma profundidade maior da alma. É possível que ela tenha em vista os valores nesse âmbito: no predomínio (*habitus*) de valores sensíveis e vitais, por exemplo, frente a valores pessoais, como o sagrado, os atos realizados tendo em vista os primeiros são considerados mais superficiais que os que são realizados em função dos segundos, pois a pessoa realiza apenas algumas dimensões de si mesmo – se for pensado que os valores dizem respeito a estratos mais ou menos profundos da alma.

Para esta hipótese, podem ser aduzidos os tipos específicos que Stein pensou em relação às mulheres em outra obra (em seu questionamento sobre o “tipo” feminino). A personagem Ingunn, da novela *Olaf Audunssön*, de Sigrid Undset, poderia ser aduzida como um exemplo de uma mulher imersa na vida corporal que, com uma existência sem nenhuma formação, submerge em meio aos valores sensíveis dos quais não consegue sair para elevar-se aos valores religiosos, pois vive um caos primitivo de instintos e que não os configura pelo espírito (STEIN, 2003h, p. 314-315). Essa aporia existencial entre os valores sensíveis e os valores religiosos manifestam a hierarquia objetiva de valores que rege a existência humana.<sup>124</sup> Uma segunda personagem é *Nora* da obra de Henrik Ibsen, que representa o tipo burguês feminino de mulher frágil e romântica vigente na Alemanha de Stein, sem formação intelectual e volitiva sistemática, que vive em um mundo de sonhos, em que, diante de escolhas morais, opera às ocultas no sentido de esconder a sua própria existência por meio da fachada social de sua vida burguesa, que a impossibilita de descobrir quem é. O terceiro exemplo é o de *Ifigênia*, de Johann Wolfgang Goethe, que não vive em meio a ilusões nem foge das decisões morais.

Os três tipos de Stein manifestam relações com valores de modos específicos, qualificados, no caso de Ingunn, pelo seu desenvolvimento no âmbito dos valores no mais baixo, por não suspeitar de valores mais altos os quais não foram apresentados em sua formação, enquanto no caso de Nora, o problema é ela sair da condição exteriorizada, com uma vida burguesa e superficial (qual a de uma boneca), para descobrir os valores superiores e a si mesma, das quais está privada pela vida superficial que tem, não porque não suspeitasse

---

<sup>124</sup> A descrição de Stein da obra de Undset mostra uma aporia semelhante àquela que Stein coloca entre o idealismo alemão (e seu intelectualismo) e a psicanálise (e sua valorização do pulsional) no *Aufbau* (STEIN, 2003h, p. 318).

da existência desses valores. Enfim, Ifigênia é o modelo de mulher desenvolvida, cujos desafios são os de pôr na existência o modo de ser potencial que se lhe abriu como possibilidades ideais. Por isso ela termina a sessão:

Conhecemos uma alma de mulher que quase era como material informe, ainda que deixava entrever a configuração de que era capaz; outra, que tinha tido uma certa formação por influxos ocasionais e por intervenções diletantes, mas não a adequada para ela; e outra, que era como um quadro perfeito saído da mão mestra de Deus.<sup>125</sup> (STEIN, 2003h, p. 322).

A análise de Stein permite compreender a sua concepção formativa, na qual se manifesta a hierarquia de valores: quando a pessoa não recebe a formação adequada, no âmbito intelectual e volitivo, sua vida sensitiva toma as rédeas (STEIN, 2003h, p. 322).

k) Uma outra possibilidade de análise do sentido da profundidade da alma pode ser entendido na descrição que Stein oferece no seu ensaio de filosofia da religião, na qual a vida interior, que caracteriza o corpo, a psique e o espírito, têm diferenças essenciais. Particularmente, segundo a autora, sentir estados corporais é o próprio do corpo vivente (*Leib*) e, para seres anímico-espirituais, a vida nessa esfera é a mais superficial. Mais ainda, para a autora, quanto mais a pessoa entra dentro de si, mais se afasta do corpo, descrição tal que se reverte em prescrição: “para poder aprofundar mais em si mesmo, tem que se desligar de seu corpo todo o possível, e não lhe está permitido viver nele.”<sup>126</sup> (STEIN, 2007, p. 105). Ainda que se possa pensar em um leque de possibilidades que vai da subjugação ao corpo até a impassibilidade, a autora põe em evidência que há um atravessamento recíproco entre espírito e corpo, de tal modo que um influi no outro. Para a autora, o consumo de sua energia com o corpo exclusivamente se dá em detrimento da vida interior, de tal modo que “o corpo não se faz mais 'ele mesmo' quando se lhe permite crescer descontroladamente desse modo e ao mesmo tempo decai de si mesmo. Devém crescentemente 'massa amorfa' [*amorfe Masse*]. Pois só tem figura [*Gestalt*] na medida em que é configurado [*gestaltet*] e levado desde dentro.”<sup>127</sup> (STEIN, 2007, p. 106).

O ser humano não vive desde o seu centro, mas tem que buscar a si mesmo, e a liberdade do espírito possui um papel fundamental para a autora, por isso, ela considera que o

<sup>125</sup> Hemos conocido un alma de mujer que casi era como material informe, aunque dejaba entrever la configuración de que era capaz; otra, que había tenido una cierta formación por influjos ocasionales y por intervenciones diletantes, pero no la adecuada para ella; y otra, que era como un cuadro perfecto salido de la mano maestra de Dios.

<sup>126</sup> (...) para poder profundizar más en sí mismo, tiene que desligarse de su cuerpo todo lo posible, no le está permitido vivir en él.

<sup>127</sup> El cuerpo no se hace más “él mismo” cuando se le permite crecer incontroladamente de ese modo, sino que al mismo tiempo decae de sí mismo. Deviene crecientemente “masa amorfa [*amorphe {griech. gestaltlose} Masse*]”. Pues sólo tiene figura [*Gestalt*] en la medida que es configurado [*gestaltet*] y llevado desde dentro.

eu forma a alma, confere-lhe uma *Gestalt* específica, não somente ao corpo. Não obstante, a alma possui uma estrutura que lhe é própria, por natureza, de maior ou menor profundidade: mas estas profundidades somente são alcançadas pela liberdade da pessoa que busca a si mesma. Se o modo de ser que se abre como possibilidade de realizar a si mesma não é assumido pelo eu, a culpa é da pessoa por não ser profunda o suficiente. Esse é o caso de Nora: ainda que anteveja uma vida superior, decide-se pela vida mais superficial. Por isso, afirma Stein:

Tendo ela dimensões, à vida atual competem amplitude e profundidade, ou qualidades opostas: que se verifiquem o primeiro ou o segundo caso depende, de um lado, da estrutura da alma singular, já que as almas se diferenciam pela amplitude e a profundidade que lhe são próprias por natureza; dependem, no entanto, também da sua liberdade, quanto amplamente se expanda e de qual profundidade recolha a si mesma e acolha isto que lhe vem ao encontro.<sup>128</sup> (STEIN, 2014, p. 134),

Como se percebe, Stein se move sempre entre a natureza e a liberdade, e a constituição da pessoa depende dessa personalização de sua natureza, da espiritualização de si, abarcando nesse si tanto o corpo quanto a alma. A pessoa, como espírito, pode atuar com sua liberdade não somente sobre a sua expressão corpórea, como, por exemplo, naquele que controla a manifestação de sua ira no corpo, mas a alimenta por dentro. Por isso, ela afirmará:

A isto corresponde também uma transformação psíquica, mas não certamente a modificação de uma pessoa irascível em uma mansa. Esta última transformação é possível somente onde a vontade age em um nível mais profundo, busca de reprimir as emoções mesmas ao seu primeiro movimento e visa a suscitar aquela a elas oposta. Temos, então, uma “espiritualização” da alma, ela se tem em mãos graças ao seu próprio agir livre.<sup>129</sup> (STEIN, 2014, p. 137).

Como a formação de si mesmo é livre, a pessoa tem que ter um modelo como critério com relação ao qual busque realizar a si mesmo em suas profundidades – que seria a morada própria do eu —, que sirva de *télos* adequado para a autoformação e que dê conta dos níveis mais profundos da pessoa. Por isso, o seu capítulo termina com o problema do dever, de qual critério tomar para a autoformação e de como esse critério se manifesta para a pessoa. Esse modelo tem que ser adequado à estrutura essencial da alma.

---

<sup>128</sup> Avendo essa dimensioni, alla vita attuale competono ampiezza e profondità, oppure qualità apposte: che si verifici il primo o il secondo caso dipende, da un lato, dalla struttura della singola anima, poiché le anime si differenziano per l'ampiezza e la profondità che sono loro proprie per natura; dipende però anche dalla sua libertà, quanto ampiamente si espanda e da quale profondità raccolga se stessa e accolga ciò che le viene incontro.

<sup>129</sup> A ciò corrisponde anche una trasformazione psichica, ma non certamente il mutamento di una persona irascibile in una mite. Quest'ultima trasformazione è possibile solo laddove la volontà agisce a un livello più profondo, cerca di reprimere le emozioni stesse al loro primo moto e mira a suscitare quelle ad esse oposte. Abbiamo, allora, una 'spiritualizzazione' dell'anima, essa si tiene in pugno grazie al suo proprio libero agire.

Nesse sentido, Stein apresenta a sua concepção de alma: caracterizada por superfície e profundidade; como tendendo a um centro, que é o *locus* próprio do eu pessoal; tendo como estrutura essencial a intencionalidade do espírito; sua estrutura essencial lhe confere um poder autoconfigurador (que é o que o distingue como pessoa, mostrando proximidade de sua tese daquela de Scheler, ao considerar os atos cognoscitivos e estimativos o que definem a pessoa); dado que a forma essencial lhe possibilita adquirir uma forma por si mesmo, se a alma é ampla ou profunda (que pode se entender como o quanto a sua alma se abre ao mundo interno e externo, bem como quais valores realiza), tendo em vista que, também, essa abertura e profundidade são delimitadas pela finitude da natureza; e que a alma tem uma quantidade de força que também delimita a possibilidade de atualização de suas potências, não podendo realizar totalmente todas as suas capacidades. Por isso, Stein conclui resumidamente sobre a estrutura essencial da alma:

A sua amplitude, a sua profundidade e a quantidade de sua força descrevem o seu peculiar modo de ser, a sua *individualidade* que, além disso, como um *quale* simples, não recorre a estes componentes, confere uma marca específica à ela e a tudo isto que dela provém. Esta estrutura essencial da alma pode ser considerada como uma “forma” [*Form*] interior; como isto que mediante ela vem “formado”, acima de tudo a sua vida atual, e portanto – sobre a base do nexo entre atualidade, potencialidade, habitualidade – a configuração [*Gestalt*] habitual que nos vários casos a alma [*Seele*] assume (em um sentido mais amplo com respeito ao comum se poderia dizer: “caráter”)<sup>130</sup> (STEIN, 2014, p. 134)

A sua amplitude (ou seja, a sua capacidade de acolher o mundo), a sua profundidade (ou seja, os valores a partir dos quais ela se posiciona frente ao mundo) e a sua quantidade de força (que delimitam a possibilidade de atualização de suas potências), juntamente com um modo de ser único e indescritível (que, diferentemente das características anteriores, que dizem respeito às capacidades do ser humano) caracterizam o modo de ser humano enquanto sua estrutura essencial, e que, com base na atualização livre de si mesmo, definem o seu “caráter,” ou seja, a sua forma total – adquirida (sua *Gestalt*).

Para Stein, portanto, a alma humana tem dois níveis de formação, um inato (a sua estrutura essencial) e outro adquirido, cujo termo para este último caso, segundo Lavigne, é *Gestalt*:

Ao segundo nível, a “forma” que a alma pode ter é, portanto, forma *recebida*, porque resulta de um processo de *formação*, que Stein distingue da forma inata usando a expressão “*Gestalt*” (‘figura’) e falando aqui da “*auto-configuração*” (“*Selbstgestaltung*”) da alma da pessoa mesma (isto, mais precisamente, do *Eu*

<sup>130</sup> La sua ampiezza, la sua profondità e la quantità della sua forza descrivono il suo peculiare modo di essere, la sua *individualità* che, inoltre, come un *quale* semplice, non riconducibile a queste componenti, conferisce un'impronta specifica ad essa e a tutto ciò che da essa proviene. Questa struttura essenziale dell'anima può essere

peçoal que a está animando subjetivamente com a sua atividade intencional).<sup>131</sup> (LAVIGNE, 2015a, p. 88).

Esse poder de autoconfiguração é a novidade da concepção de Stein do *Geist*, ligada à intencionalidade e, nesse sentido, a compreensão da autora se opõe a uma concepção determinista de ser humano, como ela concebe na psicanálise. O eu tem um papel central na formação de si mesmo, a despeito das forças que possam atuar sobre ele e que, no caso de que a sobrepassem em questões morais, há a dependência essencial da Graça para a realização daquilo a que se é chamado.

Nesse sentido, a concepção de Stein se caracteriza por não considerar ingenuamente o sentido da liberdade humana (como o idealismo alemão e seu ideal de perfeição), mas nem cair no exato oposto (de um determinismo, como na psicanálise), e, frente a concepção de Heidegger, resgatar a noção de alma e pensar a liberdade na relação essencial com Deus, que caracteriza uma Metafísica Cristã.

No *Aufbau*, após descrever a alma humana nesse sentido, como resultado de sua investigação fenomenológica, a autora volta a questão de se a alma é forma do corpo, conforme o pensamento tomista. Nesse sentido, a autora pensa a alma como forma do corpo seja pela sua estrutura essencial – que repercute no corpo espontaneamente –, quanto pela ação livre do sujeito (propriamente deste eu anímico-espiritual que forma a si mesmo), tanto direta como indiretamente (STEIN, 2014, p. 134-135). Para Stein, o corpo é *fundamento, instrumento e expressão* da vida anímico-espiritual, por, respectivamente, a alma depender para sua existência do corpo, por utilizar ele para fins espirituais e por expressar-se no corpo, mas somente autenticamente espiritual é o corpo vivente enquanto instrumento e expressão do espírito (STEIN, 2014, p. 135-136). E sua consideração no *Aufbau* tem em vista pôr em evidência a importância do cuidado para que o corpo humano não se torne a “massa amorfa”, pois a ele deve se dar uma *Gestalt* e isso é tarefa da pessoa espiritual e livre.

Dado que a responsabilidade é o fator diferencial que emerge da comparação do fenômeno humano com o dos animais e dada a clarificação já realizada das condições que possibilitam, na estrutura do ser humano, que haja liberdade para formar a si mesmo, este ente que, diferentemente dos outros seres, não se forma inconscientemente nem meramente é produto de determinações que sobrevém sobre ele (de quaisquer ordens: psíquicas,

---

considerata come una 'forma' interiore; come ciò che mediante essa viene 'formato', innanzitutto la sua vita attuale, e quindi – sulla base del nesso tra attualità, potenzialità, abitualità – la configurazione abituale che nei vari casi l'anima assume (in un senso più ampio rispetto a quello consueto si potrebbe dire: il 'carattere').

<sup>131</sup> Al secondo livello, la “forma” che l'anima può avere è dunque forma *ricevuta*, perché risulta da un processo di *formazione*, che Stein distingue dalla forma innata usando l'espressione di “*Gestalt*” ('figura') e parlando qui dell’“*auto-configurazione*” (“*Selbstgestaltung*”) dell'anima dalla persona stessa (cioè, più precisamente, dall'*Io* personale che la sta animando soggettivamente con la sua attività intenzionale).

ambientais, etc.), por isso mesmo tem, em função de sua espiritualidade, a possibilidade de questionar-se sobre quem ele pode e deve ser. A pessoa é aquela que tem como questão o que é o ser humano que ele deve ser e qual o seu destino.

Essa possibilidade de levantar a questão sobre si se deve a que, diferentemente dos animais e das plantas que se formam inconscientemente, ele levanta a questão: “Qual é a imagem segundo a qual se há de formar o homem?”<sup>132</sup> (STEIN, 2003, p. 192). Como a liberdade abre possibilidades de projetar-se a si mesmo e perseguir essa imagem de homem, a questão – que é a questão antropológica como tal – é de suma importância para a existência humana.

Stein rejeita como possibilidade de resposta a ela o niilismo, ou seja, a mais absoluta falta de sentido sobre a origem e o destino do ser humano (que é o que ela critica em sua interpretação da filosofia de Heidegger). Para a autora, há a legitimidade da questão como passível de ser respondida, inclusive pela própria problematidade que suscita uma concepção cristã de mundo que tem na Encarnação do Verbo e no pecado original compreensões sobre quem é o ser humano oriundas da verdade Revelada.

A liberdade abre a possibilidade do dever ser alguém, a partir de uma imagem a ser perseguida, ou do querer ser alguém (STEIN, 2003c, p. 192) – e, portanto, algum princípio dever reger a autoformação (STEIN, 2014, p. 138). Por isso, sua questão é sobre as possibilidades de apresentação, para a consciência, do dever.

Como o dever moral aparece em atos aos quais o eu se sente chamado a realizar ou omitir algo, a primeira consideração que Stein desenvolve é sobre a consciência, distinguindo duas modalidades retiradas de Tomás de Aquino – a admoestadora, que julga sobre as ações, e a judicadora, que julga a própria consciência do indivíduo. No entanto, Stein assinala que a consciência não oferece uma imagem global de quem se deva ser, que é o que persegue o ideal de autoformação.

A primeira imagem global que Stein assinala é o do exemplo oferecido por outra pessoa concretamente, que pode oferecer um critério que a consciência da pessoa pode tomar como ideal formativo. Além da constatação pela experiência que essa é uma das possibilidades de uma imagem a ser perseguida, provavelmente ela tenha em vista a compreensão de Scheler como pano de fundo, de sua *Ética Material dos Valores*: “Nada há na terra que de modo tão espontâneo e tão direto, e ao mesmo tempo de modo tão compulsório, faça boa uma pessoa como a simples intuição, inteligente e adequada, de uma pessoa boa em

---

<sup>132</sup> ¿cuál es la imagen según la cual se ha de formar al hombre?

sua bondade.”<sup>133</sup> (SCHELER *apud* GRÜNDLER, 1926, p. 40). De fato, afirma o adágio: “*Verba movent, exempla trahunt*” (“As palavras movem, os exemplos arrastam”).

Mas Scheler coloca em sua sentença um problema: a intuição deve ser inteligente e adequada, o que significa que a pessoa pode errar nesse modelo a seguir. Como o modelo é contingente, ou seja, realiza um ser individual específico, é possível que a pessoa imite uma pessoa inadequada para as suas necessidades interiores, “em tais imitações se corre sempre o perigo de que se aspire a algo que não forma parte da natureza do que segue o exemplo.”<sup>134</sup> (STEIN, 2003c, p. 192-193).

Dessa imagem de homem que aparece como exemplo a ser perseguido, segundo a autora, “(...) nasce a exigência, e eventualmente o propósito e a decisão de tomá-la como modelo e de imitá-la. São aqui ligados em um contexto motivacional um conhecimento (real ou presumido), uma correlativa valoração, um desejo e uma decisão da vontade, enfim, um comportamento prático duradouro.”<sup>135</sup> (STEIN, 2014, p. 139). Ou seja, esse modelo é acolhido pela pessoa como imagem a ser perseguida, mas que implica uma decisão da vontade, razões para ser desse modo e estimação, de tal modo que a pessoa efetive esse modo de ser de forma habitual.

Além da impressão ligada a um modelo que é chamativo para a pessoa, pode nascer uma exigência da consciência, mas não é necessário. E, enfim, pode ocorrer que se tome um ideal de humanidade específico, abstrato, ou seja, teórico, tanto criado humanamente, quanto Revelado. Daqui fica implícito a importância da *Bild* de homem oferecida por uma antropologia filosófica e teológica para a *Bildung* da pessoa humana, o mais completa, fundamentada, clara e compreensível que seja possível. O fato de que a imagem de homem que possa servir de orientação seja para a atividade pedagógica, quanto para a autoformação, poder ser abstrata, produto de investigação, denota a importância da Antropologia Filosófica para a compreensão da pessoa humana, e para que se possa pensar critérios e razões para a formação de si próprio pelo espírito, para que os indivíduos configurem criativamente a própria existência. Para tanto, é preciso assumir a tarefa de buscar desenvolver nas pessoas a reflexão sobre as questões antropológicas pois, como afirma Maximilian Beck: “A falta da pessoa espiritual no caso dos animais, e seu escasso desenvolvimento e desmedro na maioria

<sup>133</sup> Nada hay en la tierra que de modo tan espontáneo y tan directo, haga buena a una persona como la simple intuición, inteligente y adecuada, de una persona buena en su bondad.

<sup>134</sup> (...) en tales imitaciones se corre siempre el peligro de que se aspire a algo que no forma parte de la naturaleza del que sigue el ejemplo.

<sup>135</sup> Da ciò scaturisce l'esigenza, ed eventualmente il proposito e la decisione di prenderla a modello e di imitarla. Sono qui legati in un contesto motivazionale una conoscenza (reale o presunta), una correlativa valutazione, un desiderio e una decisione della volontà, infine un comportamento pratico durevole.

dos homens, é a razão pela qual os animais e a maioria dos homens possuem uma história, mas não uma biografia.”<sup>136</sup> (BECK, 1947, p. 102).

---

<sup>136</sup> La falta de la persona espiritual en el caso de los animales, y su escaso desenvolvimiento y desmedro en la mayoría de los hombres, es la razón por la cual los animales y la mayoría de los hombres poseen una historia, pero no una biografía.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Antropologia Filosófica emerge no início do século XX alemão como uma disciplina ou área do saber filosófico fundamental, na qual a questão “O que é o homem?” passa a ser um problema não restrito às ciências empíricas e aos seus métodos, sejam as naturais quanto as do espírito, devido à insuficiência das explicações científicas em oferecer uma resposta satisfatória a essa questão, a multiplicação das concepções de ser humano devido ao desenvolvimento das pesquisas científicas, a crise dos fundamentos últimos das explicações tradicionais e recentes – que resultam na crise do conhecimento que o ser humano tem de si mesmo.

Stein destaca, inicialmente, duas concepções de ser humano que exerceriam influência na época no âmbito da pedagogia: a do idealismo alemão, que ela considera superficial, e a da psicologia das profundezas (*Tiefenpsychologie*), que ofereceria um modelo de ser humano concebido como tendo uma profundidade (o inconsciente), concepção esta que, pelos seus teóricos, representaria uma suposta virada copernicana na compreensão do ser humano ou, ainda, uma ferida narcísica na compreensão do moderno de um eu volitivo e livre que é senhor de si mesmo. Junto a essas noções, Stein destaca uma noção fenomenológica importante da época, a do *Dasein*, buscando derivar, como nas anteriores, uma origem e um *télos* existencial-formativo. Frente a essas noções, a autora destaca a da Metafísica Cristã, dentro da qual ela elaborará a sua antropologia fenomenológica. A questão antropológica emerge em um contexto de crise, pós-primeira guerra mundial, diante do progressivo alastrar-se de um discurso massificador de caráter político-nacionalista, que tende a reduzir a individualidade na massa, e que suscita na autora a busca por uma resposta antropológica a essa situação, que seja fiel à natureza humana.

A fenomenologia, com sua tarefa de clarificação crítica do conhecimento, será uma das impulsionadoras do desenvolvimento da Antropologia Filosófica e, ao mesmo tempo, destaca-se pela peculiaridade do seu método, na promoção de constituição de imagens de ser humano a partir da experiência imediata que ele tem de si mesmo como homem, de suas vivências, em que o curso antropológico de Edith Stein é um exemplo.

Como resultado de nossas análises, a Antropologia Filosófica de Stein se situa no contexto de um projeto de uma antropologia fenomenológica, em função do seu uso do método proposto por Edmund Husserl, e em diálogo com a filosofia aristotélico-escolástica, particularmente a de Tomás de Aquino, partindo de uma concepção de microcosmos tomada como base de orientação para a sua análise global do ser humano e dos problemas suscitados

por sua concepção de alma como sendo a forma substancial do corpo, que se constitui em uma das teses antropológicas fundamentais da filosofia de Tomás de Aquino (e que se consolidou na tradição dogmática de Igreja Católica, o que destaca sua relevância para uma Metafísica Cristã). Sua ligação com o contexto de fundação da antropologia filosófico-fenomenológica se manifesta no fato que Stein responde as duas questões antropológicas que Scheler levanta, a saber, o que é o homem, em sua essência e estrutura essencial, e qual a sua posição no cosmos, a partir de sua concepção de microcosmos, cuja estratificação em níveis de ser é apresentada de forma distinta àquela que Scheler realiza em sua obra de 1928, pois parte da caracterização da relação matéria e forma que ela realiza nos níveis de coisa, organismo, animalidade e espiritualidade pessoal. Desse modo, considera, de forma análoga a Scheler, o ser humano de forma estratificada (ainda que em uma concepção diversa) e descreve o específico do humano também fazendo recurso às noções de espírito, de pessoa, de consciência de si e de liberdade, compartilhando com ele o trabalho de ampliação da noção de *Geist* para aplicar-se a um leque maior de fenômenos que os da intelectualidade ou da razão.

O ser humano, cuja diferença inicial emerge a partir da manifestação de sua intersubjetividade, que possibilita levantar o sentido do espírito, é caracterizado como alguém que diz de si mesmo eu e, após Stein evidenciar que nos níveis anteriores são regidos por leis férreas, a autora acrescentará um outro elemento à noção de pessoa, a saber, como o ser humano se manifesta, na descrição fenomenológica, como alguém que tem responsabilidade pela própria forma. Desse modo, Stein evidencia que este ser espiritual é também livre e nisso também se constitui a pessoa humana.

Essa pessoa é um eu, cuja espiritualidade é entendida como vigilância e abertura (para o mundo e para si), que é um “saber de”, cujo sentido se revelará como sendo a intencionalidade da consciência, seu caráter de ser referida aos objetos. Esse eu é descrito em sua estrutura essencial, que envolve tanto um modo de ser dado por natureza – uma forma inata –, quanto um ser aberto às diversas possibilidades de ser, que lhe faculta ter uma forma adquirida livremente. Em função dessa consciência de si e dessa capacidade formativa, o eu pessoal tem a si mesmo como uma identidade e como um desdobramento, de tal modo que o eu tem como matéria as suas inúmeras capacidades corpóreas e psíquicas, como objeto de sua formação, que não chega a uma formação total (ainda que vise um *télos* formativo ideal), em função da finitude da pessoa, mas que se revela em um processo temporal constante de autoaperfeiçoamento – na historicidade de um ser singular que confere sentido a sua existência e se realiza livremente.

Essa pessoa (o eu) não se revela como separado de sua estrutura corporal e anímica, mas como pertencendo a ela de modos peculiares, na qual o eu espiritual não se identifica com o corpo, nem com a alma (como pretenderia a *Psychologie ohne Seele* do século XIX). A alma é concebida como um espaço interior onde se situa o eu, de onde vem movimentos em direção ao eu, manifestando a problematicidade da questão da profundidade da alma, principalmente desde as descobertas da *Tiefenpsychologie*.

Desse modo, podemos afirmar que os resultados de nossa análise chegaram à compreensão daquilo que é o esboço do conceito de pessoa humana no *Aufbau*, pois ela é caracterizada pela consciência e liberdade, na qual, como centro de atos (que se diferencia do centro anímico da animalidade) e não restringindo-se a significar a intelectualidade (mas com o termo *Geist* envolvendo um leque de atos de diferentes tipos, como em Scheler, que incluem os atos volitivos, por exemplo), tem, em sua vida intencional, o caráter de um poder ordenador da matéria com a qual trabalha (oriunda dos sentidos e da sensibilidade afetiva), além de seu poder configurador de si mesmo. Um dos elementos essenciais de sua descrição é a do espírito como intrinsecamente ligado à alma, que se caracteriza por ter dimensões (profundidade).

Stein oferece uma versão própria da compreensão da pessoa enquanto um eu situado nesse espaço com profundidade que é a sua própria alma, embora não seja muito claro o sentido de sua concepção de profundidade, tendo em vista o uso ambíguo que faz do termo. Possivelmente outras obras possam clarificar o sentido de sua concepção da interioridade humana, que se faz necessário investigar e que não puderam ser abordadas nesse momento. Tendo em vista que a sua obra já é produto de uma maturidade investigativa da autora, manifestando as características de ter um certo caráter introdutório a uma leitura fenomenológica do ser humano por ser um curso antropológico, ela supõe em inúmeras partes justificações que não oferece no *Aufbau*, mas sim detalhadamente em outras obras. Esta é uma temática aberta para futuras pesquisas.

Apesar dessa ambiguidade no sentido da profundidade, a autora deixa bastante claro o papel da responsabilidade, ou seja, da liberdade humana na formação de si mesmo, na realização de si mesmo como pessoa, mostrando que se, por um lado, o ser humano é já estruturalmente um ser espiritual, por outro ele deve espiritualizar ou personalizar a própria existência, o que significa que ele deve buscar compreender a si mesmo, a sua própria alma, buscando o seu centro, e buscando posicionar-se com profundidade de vida espiritual frente ao mundo, pois se ele não desenvolve adequadamente a si mesmo, a responsabilidade é irremissivelmente da própria pessoa.

Como o ser humano não é uma vida que se desenvolve de forma meramente espontânea, mas tem que se decidir por um modo de ser, abre-se a questão de quem ele deve ser como pessoa e qual o seu destino, bem como das vias para chegar a esse conhecimento e alcançar essa finalidade. Stein apresenta rudimentarmente algumas das possibilidades de se ter um modelo de orientação, em que cabe destacar a importância que uma imagem abstrata de ser humano pode ter para esse fim, ou seja, a relevância da Antropologia Filosófica.

Ao explorar a noção de *Geist*, Stein se alia a Scheler em não considerar que ele se identifique com algum grau inferior (que Scheler denomina “vida”) ou como sendo um grau diverso de desenvolvimento de processos vitais, de tal maneira que a autora deixa claro que o ser espiritual da pessoa é o que a diferencia de todos os outros animais. Stein caracteriza o estrato do espírito como algo com uma estrutura peculiar e essencial e como um constituinte essencial da *Seele*, na qual esta se caracteriza por diferença entre superfície e profundidade, tendência a recolhimento central, vida espiritual no modo da intencionalidade, que lhe possibilita ter a si mesmo como objeto de formação própria. Stein caracteriza a pessoa como ser finito que tem, por um lado, uma estrutura de amplitude e profundidade dada *a priori* e que, por outro lado, depende de sua liberdade que se expanda e aprofunde em si mesma, bem como um *quantum* de força dada para sua atividade. Isso tudo, junto com o seu *quale* simples, caracterizam a sua individualidade que, nas formas que forem as suas potências atualizadas pelo sujeito, definirão o seu “caráter” (essas dimensões da força e do *quale* simples não foram analisadas nessa dissertação). Pode-se afirmar que a biografia da pessoa humana é construída pela assunção de sua vida, de sua natureza, dando forma livremente a si mesmo, a partir de sua singularidade.

No contexto atual, em que processos de massificação cada vez mais sofisticados se desenvolvem, onde um ativismo desenfreado aliena as pessoas de si mesmas, em que muitas das mesmas orientações morais burguesas que operavam na Alemanha ainda exercem influência – com uma valorização de uma erudição vazia que é identificada com a vida do espírito –, e com um mundo tecnológico que invade a natureza humana – produto de uma mentalidade de egos que sacralizam a condição de indivíduos e que se pensam dissociados da corporeidade e do mundo –, o questionamento sobre quem somos e as vias para realizarmos a nós mesmos, e o pensar da pessoa com sujeito de uma biografia, de uma livre autoformação, de uma vida verdadeiramente humana, podem contribuir para que mais almas se desenvolvam em suas profundidades.

A compreensão de Stein opera em três níveis de análise da ontologia do ser humano: a natureza, a liberdade, e a Graça – dentro de um contexto de problematização acerca da

essência da alma humana. O espírito, que emerge como termo de diferenciação do especificamente humano, tem uma natureza – uma forma – que lhe é própria, que é descrita por Stein inicialmente, na qual emerge dele as condições de possibilidade da liberdade humana. Essa liberdade, ou seja, essa pessoa espiritual e livre, é problematizada no sentido de sua inserção na estrutura psicofísica, particularmente na alma, tendo em vista a compreensão de Tomás de Aquino. Além disso, fica suposta a dependência da alma, para que chegue a realizar-se em plenitude, da Graça de Deus, e que essa tarefa de espiritualização de si mesma se deve dar em todos os níveis de seu ser, em seu corpo e em sua alma, ou seja, para que se torne pessoa (no sentido de dar forma a si mesmo pela sua liberdade individual), principalmente correspondendo à sua vocação, oriunda do estímulo da Graça de Deus. Frente à vida secularizada e laicizada de hoje, que é estabelecida como ideal societário e formativo para todos, e que forma os cidadãos para uma cegueira às questões religiosas e metafísicas últimas e a um fechamento diante da própria alma, a filosofia de Stein é um exemplo de descoberta existencial da via da ciência da cruz de Cristo, daquela cruz que permanecerá em pé enquanto o orbe girar.

## REFERÊNCIAS

ALLERS, R. **The New Psychologies**. Fort Collins: Roman Catholic Books/Roger A. McCaffrey Publishing, [1932] s/a.

\_\_\_\_\_. Microcosmus: from Anaximandros to Paracelsus. *Traditio*, Vol 2 (1944), p. 319-407.

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

BECK, M. **Psicología (Esencia y Realidad del Alma)**. [Trad. F. Ayala e O. Langfelder] Buenos Aires: Editorial Losada, 1947.

BELLO, A. A. As raízes husserlianas da antropologia fenomenológica de Edith Stein. In: CESCO, E. (org.). **Ética e Subjetividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. p. 124-147.

\_\_\_\_\_. **L'Universo nella Coscienza**: Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius. 2. ed. Pisa: Edizioni ETS, 2007. (Incontri: Collana di Psicopatologia e Fenomenologia, 1)

\_\_\_\_\_. Presupposti dell'idea di persona. In: BELLO, A. A.; ZIPPEL, N. (org.) **Ripensando L'Uomo**: In dialogo con Edith Stein. Roma: Lit Edizioni Srl., 2015. p. 17-36.

\_\_\_\_\_. “Intrapessoal” e “Interpessoal”: linhas gerais de uma antropologia filosófico-fenomenológica. In: SAVIAN FILHO, J. (org.) **Empatia, Edmund Husserl e Edith Stein**: apresentações didáticas. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 9-28. (Leituras Filosóficas)

CALTAGIRONE, C. “Dar-forma” all'umano: dimensione antropologica, etica ed educativa della *Bildung* in Edith Stein. *Conjectura*: Filos. Educ., Caxias do Sul, v. 18, n. 3, p. 15-23, set./dez. 2013. Fonte: [http://www.uces.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/2197/pdf\\_169](http://www.uces.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/2197/pdf_169); Acesso em: 05 de julho de 2017.

CASSIRER, E. **Antropologia Filosófica**: ensaio sobre o homem. 2. ed. [Trad. V. F. de Queiroz] São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977.

CONRAD-MARTIUS, H. **Dialoghi Metafisici**. [Trad. A. Caputo] Nardò, LE: Besa Editrice, 2006.

COSTA, V. Volonà e Persona: a partire da Edmund Husserl e Edith Stein. In: BELLO, A. A.; ALFIERI, F. (eds.) **Edmund Husserl e Edith Stein**: due filosofi in dialogo. Brescia: Editrice Morcelliana, 2015. p. 233-251. (Filosofia, 62)

DE RUS, É. **A Visão Educativa de Edith Stein**: Aproximação a um gesto antropológico integral. [Trad. I. Sanchis *et. al.*] Belo Horizonte: Artesã, 2015.

FREUD, S. Una dificultad de psicoanálisis. In: FREUD, S. **Obras Completas**. [Trad. L. L.-B. y de Torres] Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, [1917] 1948. v. II. p. 1016-1020.

GRÜNDLER, O. **Elementos para una Filosofía de la Religión sobre Base Fenomenológica**. Madrid: Revista de Occidente, 1926. (Nuevos Hechos, Nuevas Ideas, VII).

HUSSERL, E. **Ideas relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica**. [Trad. J. Gaos] México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1949.

JONAS, H. Do século XVII em diante: o significado das revoluções científica e tecnológica. In: JONAS, H. **Ensaio Filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico**. [Trad. W. E. S. Lopes] São Paulo: Paulus, 2017. p. 85-139. (Coleção Ethos)

JUNG, C. G. Os objetivos da psicoterapia. In: JUNG, C. G. **A Prática da Psicoterapia**. 9. ed. [Trad. M. L. Appy] Petrópolis, RJ: Vozes, 1985. p. 34-50 (Obras Completas de C. G. Jung, v. 16/I).

KANT, I. **Lógica**. 3. ed. [trad. G. A. de Almeida] Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. (Biblioteca Tempo Universitário; 93. Série Estudos Alemães).

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura**. 2. ed. [Trad. M. P. dos Santos & A. F. Morujão] Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

LAVIGNE, J.-F. Anima e Soggettività: La prospettiva fenomenologica di Edmund Husserl a confronto con l'antropologia di Edith Stein. In: BELLO, A. A.; ALFIERI, F. (org.) **Edmund Husserl e Edith Stein: Due filosofi in dialogo**. Brescia: Editrice Morcelliana, 2015a. p. 215-232. (Filosofia, 62).

\_\_\_\_\_. Anima, corpo, spirito. In: BELLO, A. A.; ZIPPEL, N. (org.) **Ripensando L'Uomo: In dialogo con Edith Stein**. Roma: Lit Edizioni Srl., 2015b. p. 70-90.

PFÄNDER, A. Motives and Motivation. In: PFÄNDER, A. **Phenomenology of Willing and Motivation and Other Phaenomenologica**. [Trad. H. Spiegelberg] Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967. p. 12-40. (Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy).

POSSELT, T. R. del E. S.. **Edith Stein: una gran mujer de nuestro siglo**. 2. ed. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1998. (Colección 'Karmel')

REALE, G. **Raíces Culturales y Espirituales de Europa: por un renacimiento del "hombre europeo"**. [Trad. M. P. Irazazábal] Barcelona: Herder, 2005.

REINACH, A. **Anotaciones sobre Filosofía de la Religión**. [Trad. J. L. C. Bono] Madrid: Ediciones Encuentro, 2007. (*Opuscula Philosophica*, 30)

\_\_\_\_\_. **Introducción a la Fenomenología**. [Trad. R. Rovira] Madrid: Ediciones Encuentro, 1986. (Libros de Bolsillo, 33)

SAWICKI, M. **Body, Text, and Science: The Literacy of Investigative Practices and the Phenomenology of Edith Stein**. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1997. (*Phaenomenologica*, 144).

SCHELER, M. **A Posição do Homem no Cosmos**. [trad. M. A. Casanova] Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003a. (Fundamentos do Saber).

\_\_\_\_\_. Para a idéia do homem. In: SCHELER, M. **A Posição do Homem no Cosmos**. [trad. M. A. Casanova] Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b. p. 91-123.

\_\_\_\_\_. El Puesto del Hombre en el Cosmos. In: SCHELER, M. **El Porvenir del Hombre. La Idea del Hombre y la Historia. El Puesto del Hombre en el Cosmos**. Buenos Aires/México: Espasa-Calpe Argentina, 1942a. p. 99-208.

\_\_\_\_\_. La Idea del Hombre y la Historia. In: SCHELER, M. **El Porvenir del Hombre. La Idea del Hombre y la Historia. El Puesto del Hombre en el Cosmos**. Buenos Aires/México: Espasa-Calpe Argentina, 1942b. p. 51-98.

\_\_\_\_\_. **La Pudeur**. [Trad. M. Dupuy] Paris: Aubier (Éditions Montaigne), 1952. (Collection 'Philosophie de l'esprit')

SPIEGELBERG, H. The idea of a phenomenological anthropology and Alexander Pfänder's psychology of man. In: PFÄNDER, A. **Phenomenology of Willing and Motivation and Other Phaenomenologica**. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967. p. 75-85. (Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy).

SEPP, H. R. Genesi dell'idea di persona. In: BELLO, A. A.; ZIPPEL, N. (org.) **Ripensando L'Uomo**: In dialogo con Edith Stein. Roma: Lit Edizioni Srl., 2015. p. 37-50.

STEIN, E. La Estructura de la Persona Humana. In: STEIN, E. **Obras Completas**: escritos antropológicos y pedagógicos. [Trad. F. J. Sancho *et al.*] Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003a. t. IV. p. 553-749.

\_\_\_\_\_. La Struttura della Persona Umana. In: STEIN, E.; WALTHER, G. **Incontri Possibili**: Empatia, telepatia, comunità, mistica. [A cura di A. A. Bello e M. P. Pellegrino] Roma: Castelvechi, 2014. p. 122-140. (I Timoni).

\_\_\_\_\_. Los tipos de psicología y su significado para la pedagogía. In: STEIN, E. **Obras Completas**: escritos antropológicos y pedagógicos. [Trad. F. J. Sancho *et al.*] Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003b. t. IV. p. 89-95.

\_\_\_\_\_. Sobre el concepto de formación. In: STEIN, E. **Obras Completas**: escritos antropológicos y pedagógicos. [Trad. F. J. Sancho *et al.*] Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003c. t. IV. p. 177-194.

\_\_\_\_\_. Sobre la lucha por el maestro católico. In: STEIN, E. **Obras Completas**: escritos antropológicos y pedagógicos. [Trad. F. J. Sancho *et al.*] Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003d. t. IV. p. 97-109.

\_\_\_\_\_. ¿Qué es el hombre? La Antropología de la Doctrina Católica de la Fe. In: STEIN, E. **Obras Completas**: escritos antropológicos y pedagógicos. [Trad. F. J. Sancho *et al.*] Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003e. t. IV. p. 751-986.

\_\_\_\_\_. Problemas de la formación de la mujer. In: STEIN, E. **Obras Completas**: escritos antropológicos y pedagógicos. [Trad. F. J. Sancho *et al.*] Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003f. t. IV. p. 449-552.

\_\_\_\_\_. Formación de la juventud a la luz de la fe católica. In: STEIN, E. **Obras Completas**: escritos antropológicos y pedagógicos. [Trad. Francisco J. Sancho *et al.*] Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003g. t. IV. p. 421-442.

\_\_\_\_\_. Vida cristiana de la mujer. In: STEIN, E. **Obras Completas**: escritos antropológicos y pedagógicos. [Trad. Francisco J. Sancho *et al.*] Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003h. t. IV. p. 311-351.

\_\_\_\_\_. Naturaleza, Libertad y Gracia. In: STEIN, E. **Obras Completas**: escritos filosóficos. [Trad. A. Pérez, J. Mardomingo, C. R. Garrido] Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2007. t. III. p. 55-128.

\_\_\_\_\_. Cartas. In: STEIN, E. **Obras Completas**: escritos autobiográficos y cartas. [Trad. J. C. Rojo, E. G. Rojo, J. S. Fermín, C. Ruiz-Garrido] Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2002. t. I. p. 525-1702.

\_\_\_\_\_. **Sobre el Problema de la Empatía**. [Trad. J. L. C. Bono] Madrid: Editorial Trotta, 2014.

\_\_\_\_\_. **La Struttura della Persona Umana**: corso di antropologia filosofica. [trad. di M. D'Ambra] Roma: Città Nuova, 2013.

\_\_\_\_\_. **Der Aufbau der menschlichen Person**: Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie. Fonte: [http://neu.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/14\\_EdithSteinGesamtausgabe\\_DerAufbauDerMenschlichenPerson.pdf](http://neu.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/14_EdithSteinGesamtausgabe_DerAufbauDerMenschlichenPerson.pdf). Acesso em: 29 de março de 2017.

WALTHER, G. Ludwig Klages y su lucha contra el «espíritu». *Revista de Occidente*, Madrid, Año VIII, Vol. LXXXVII (sep. 1930), p. 265-294.

\_\_\_\_\_. Ludwig Klages y su lucha contra el «espíritu». (conclusión). *Revista de Occidente*, Madrid, Año VIII, n° LXXXVIII (oct. 1930), p. 117-136.