

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO**

**ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E  
CIÊNCIAS HUMANAS**

**ACACIA MARIA DIAS PEREIRA**

**MULTIPLICIDADE DE POTÊNCIAS ANÍMICAS  
E UNIDADE PESSOAL SEGUNDO EDITH STEIN**

**Guarulhos**

**2021**

**ACACIA MARIA DIAS PEREIRA**

**MULTIPLICIDADE DE POTÊNCIAS ANÍMICAS  
E UNIDADE PESSOAL SEGUNDO EDITH STEIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Juvenal Savian Filho

**Guarulhos**

**2021**

Pereira, Acacia Maria Dias.

Multiplicidade de potências anímicas e unidade pessoal segundo Edith Stein / Acacia Maria Dias Pereira. – Guarulhos, 2021.

80 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2021.

Orientador: Juvenal Savian Filho.

Título em inglês: Multiplicity of Soul Potencies and Personal Unity in Edith Stein.

1. Filosofia 2. Edith Stein 3. Fenomenologia 4. Potências anímicas 5. Unidade pessoal I. Savian Filho, Juvenal. II. Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

**ACACIA MARIA DIAS PEREIRA**

**MULTIPLICIDADE DE POTÊNCIAS ANÍMICAS  
E UNIDADE PESSOAL SEGUNDO EDITH STEIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Juvenal Savian Filho

**Aprovado em: 10 de novembro de 2021.**

---

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho  
Universidade Federal de São Paulo

---

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos  
Universidade Federal da Paraíba

---

Prof. Dr. Miguel Mahfoud  
Universidade Federal de Minas Gerais

A todos os meus professores, que com dedicação e paciência muito contribuíram para as minhas conquistas.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Prof. Dr. Juvenal Savian Filho que, já na primeira aula do curso de graduação em Filosofia, reforçou o meu interesse pela disciplina, graças à sua maestria como professor. Agradeço a paciência, a dedicação, a gentileza e o respeito ao me ensinar a cada passo da execução desta dissertação e, em especial, por compartilhar não apenas seu conhecimento teórico como também sua experiência de vida.

Aos professores Dr. Miguel Mahfoud e Dra. Ursula Anne Mathias pelos seus importantes apontamentos durante a minha qualificação.

À Daniela Cristina Gonçalves, secretária do Programa de Pós-graduação em Filosofia, pela dedicação e pelo cuidado com os alunos.

À minha amiga Clio Francesca Tricarico, meu muito obrigada por todos os momentos em que, desde o início da faculdade, me inspirou, incentivou, entusiasmou e instigou para que juntas desvelássemos o intrigante caminho da Filosofia, bem como pelo compartilhamento de seus conhecimentos e por comigo estudar inúmeros dias, tornando muito prazeroso o estudo da Fenomenologia.

Aos meus colegas e amigos do Grupo de Trabalho Edith Stein e o Círculo de Gotinga da Anpof e do Grupo de Pesquisa: O pensamento de Edith Stein, sob coordenação do Prof. Dr. Juvenal Savian filho, pelos debates e discussões sempre muito ricos e produtivos.

Aos meus pais, Thiago Pereira e Zélia Dias Pereira, que são os meus anjos da guarda nesta existência, responsáveis por cada uma das minhas conquistas.

Ao meu filho Marlon Vítor Dias Pereira, que trouxe para a minha vida o sentido do amor incondicional.

Ao meu sobrinho Fabrício Pereira Franco, meu companheiro de jornada, agradeço por toda ajuda logística e por tornar a minha vida muito mais fácil, leve e divertida.

À minha irmã Ana Maria Pereira Franco, meu cunhado-irmão Mário Francisco Franco, meu sobrinho Egídio Pereira Franco e minha sobrinha Andressa Eleutherio Franco: juntos vocês são o meu apoio e a certeza de que sempre estarei amparada.

Aos meus amigos Eduardo Dalabeneta, Elaine Inamorato, Felicidade Aparecida Gouvea Muñoz, Leandro Tricarico, Myrian de Almeida Tricarico e Sandra Regina Campacci, sou eternamente grata por ter vocês em minha vida; é indubitável que a minha felicidade tem como alicerce a existência de vocês.

*Como se engana o século presente,  
cuja atenção se volta para fora,  
nesse obstante afã que se demora  
na só preocupação do mundo ambiente!*

*Não percebe que o objeto que enamora  
não é a realidade que pressente,  
mas ilusão falaz que aos olhos mente  
e, como o tempo, assim se vai embora.*

*Mais feliz e mais sábio, com certeza,  
quem, ao lume do espírito, investiga  
os arcanos do ser, região secreta,  
onde o que busca, encontra, na pureza,  
da alma que, presa ao tempo, se castiga,  
mas, em Deus, se liberta e se completa!*

Bento Prado Júnior

## RESUMO

Edith Stein, em sua obra *Estrutura da pessoa humana*, harmoniza o método fenomenológico com a filosofia aristotélico-tomasiana para descrever a constituição do ser humano. Dentre seus escopos, a filósofa tem a preocupação de descrever como se dá a unidade de cada indivíduo humano, apesar da multiplicidade de potências que o caracteriza. Busca também mostrar em que medida a multiplicidade de potências se manifesta por meio de atos nos diversos âmbitos do ser que elas integram. Segundo a pensadora, esses atos são realizados por meio de uma *força* que, transitando pelos três âmbitos da pessoa – físico, anímico e espiritual –, evidencia a totalidade do ser humano como uma unidade. Para melhor exprimir a unidade da pessoa, Stein vai ao encontro dos pensamentos de Aristóteles e, principalmente, de Tomás de Aquino, uma vez que este coincide com a sua descrição fenomenológica. Ambos admitem que os seres humanos integram os diversos âmbitos que formam o cosmos: a matéria, a vitalidade, o psiquismo e a espiritualidade. Stein acolhe a noção tomasiana de *forma substancial* que, nos humanos, consiste na alma. Por meio da descrição fenomenológica, Stein visualiza a alma humana de um modo peculiar, apresentando-a como um “espaço” de vida interior. Na alma, em sua “parte” mais profunda e íntima, chamada de *núcleo* da pessoa, habita um *eu* que é ciente de si e livre. A comunhão dos atos de uma pessoa compõe o seu caráter, que irradia do núcleo e configura toda a unidade de cada ser humano.

Palavras-chave: Edith Stein. Ser humano. Potências anímicas. Unidade do ser.

## ABSTRACT

Edith Stein, in her work *The Structure of the Human Person*, harmonizes the phenomenological method with the Aristotelian-Thomsonian philosophy to describe the constitution of the human being. Among her scopes, the philosopher is concerned with describing how the unity of each human individual occurs, despite the multiplicity of potencies that characterizes it. Stein also seeks to present the extent of which the multiplicity of potencies is manifested through acts in the various spheres of being that they integrate. According to the philosopher, these acts are performed through a *force* that, transiting through the three spheres of the person – physical, soul and spiritual –, evinces the totality of the human being as a unit. To better express the unity of the person, Stein goes accordingly to the thoughts of Aristotle and especially Thomas Aquinas, since it coincides with her phenomenological description. Both admit that human beings are made of the various spheres that make up the cosmos: matter, vitality, psyche and spirituality. Stein embraces the Thomsonian notion in a *substantial form* that, in humans, it consists of the soul. Through a phenomenological description, Stein visualizes the human soul in a peculiar way, presenting it as a “space” of inner life. In the soul, in its deepest and most intimate “part”, called the person’s *core*, inhabits a *self* that is self-aware and free. The communion of a person’s acts composes their character, which radiates from the core and configures the entire unity of every human being.

Keywords: Edith Stein. Human being. Soul potencies. Unity of being.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO: O SER HUMANO SEGUNDO A DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA DE EDITH STEIN</b>	<b>10</b>
<b>2 EDITH STEIN E A NOÇÃO ARISTOTÉLICO-TOMASIANA DE ALMA</b>	<b>14</b>
<b>3 POTÊNCIAS DA ALMA SEGUNDO A LEITURA STEINIANA DE TOMÁS DE AQUINO E ARISTÓTELES</b>	<b>19</b>
<b>3.1 POTÊNCIAS VEGETATIVAS</b>	<b>22</b>
<b>3.1.1 Potências vegetativas na visão steiniana</b>	<b>23</b>
<b>3.2 POTÊNCIAS SENSITIVAS</b>	<b>24</b>
<b>3.2.1 Potências sensitivas na visão steiniana</b>	<b>27</b>
<b>3.3 POTÊNCIAS ESPIRITUAIS</b>	<b>29</b>
<b>3.3.1 Potência intelectiva</b>	<b>30</b>
<b>3.3.2 Potência apetitiva ou desiderativa</b>	<b>33</b>
<b>3.3.3 Potências espirituais no ser humano na visão steiniana</b>	<b>37</b>
<b>4 A ESPECIFICIDADE HUMANA – O ESPÍRITO</b>	<b>41</b>
<b>5 A ALMA HUMANA COMO PRINCÍPIO DO EXISTIR HUMANO</b>	<b>47</b>
<b>5.1 ALMA HUMANA COMO FORMA</b>	<b>49</b>
<b>5.2 ALMA HUMANA COMO ESPÍRITO</b>	<b>52</b>
<b>6 A UNIDADE DO SER HUMANO</b>	<b>59</b>
<b>7 CONCLUSÃO</b>	<b>68</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>73</b>

## 1 INTRODUÇÃO: O SER HUMANO SEGUNDO A DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA DE EDITH STEIN

Edith Stein tem a peculiaridade de manter-se no registro fenomenológico husserliano e compõe, junto com a “ontologia formal” de Tomás de Aquino, uma descrição fenomenológica da essência do ser humano. Para realizar essa descrição fenomenológica, e embora a componha com o pensamento tomasiano, Stein recusa apoiar-se em teorias e conceitos preexistentes, e parte de uma análise do ser humano baseada no modo como experienciamos a existência em nós mesmos e em nosso encontro com os outros e o mundo. Para ultrapassar a empiria simples, que capta apenas coisas particulares pela percepção sensível, ela insiste que o olhar deve ser dirigido para o essencial, para o que algo revela como essência universal partilhada com outros particulares de mesmo tipo. O ato que capta a essência é uma percepção espiritual, à qual Husserl denominou *intuição*. Para que possamos distinguir entes como seres humanos, plantas, animais não racionais, minerais, é necessária a apreensão de algo universal neles.

Desse modo, Stein, em sua obra *Estrutura da pessoa humana*<sup>1</sup>, descreve o ser humano como uma unidade em que uma multiplicidade de potências se manifesta por meio de atos que se articulam nos diversos âmbitos do ser que elas integram. Segundo a pensadora, esses atos são realizados por meio de uma força que, ao transitar pelos três âmbitos da pessoa – físico, anímico e espiritual –, evidencia a totalidade do ser humano como uma unidade.

Neste trabalho visamos mostrar de que modo, da perspectiva de Edith Stein, esses três âmbitos, bem como a multiplicidade de potências que os compõem, se realizam na unidade de cada ser humano singular. Para atingir essa meta, vamos nos concentrar no estudo da obra *Estrutura da pessoa humana*, embora façamos referências também a outras obras da filósofa.

A busca da compreensão da unidade do ser humano tem como base a discussão sobre a relação entre corpo e alma – o que, em certo vocabulário contemporâneo, se designa pelas relações entre corpo e mente, embora a ideia atual de mente não reflita inteiramente o que Edith Stein denomina alma. Classicamente, existem três respostas para essa questão: em primeiro lugar, a mais aceita por grande parte de cientistas contemporâneos denomina-se *fisicalista* ou *monista*, que reduz toda a natureza humana apenas ao seu aspecto corporal-material (físico); há também a posição *dualista*, que separa corpo e alma como duas realidades autônomas; e, por

---

<sup>1</sup> STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person: Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2010. (ESGA 14).

fim, a abordagem que poderíamos denominar *dual*, que admite a unidade do ser humano como um ser uno, complexo e estratificado.<sup>2</sup>

Esse debate continua muito presente em nossos dias na assim chamada *filosofia da mente* e mesmo nas *neurociências cognitivas*, abrindo espaço para questionamentos filosóficos. Uma vez que o pensamento científico opera com modelos matemáticos, as questões que envolvem o ser humano nem sempre são adequadamente tratadas pela ciência. Apesar de fazer parte da Natureza, o ser humano tem a capacidade de pensar e refletir; por isso, modelos científicos-matemáticos que descrevem o ser humano em termos quantitativos-materiais mostram-se insuficientes para responder a muitas questões sobre o que efetivamente significa ser humano. Todavia, diálogos entre a ciência e a filosofia já têm contribuído muito para solucionar algumas dessas questões. A fenomenologia, mesmo dividida em várias correntes, é um forte recurso para esse diálogo. Vários autores como Shaum Gallagher<sup>3</sup>, Dan Zahavi<sup>4</sup>, Vincenzo Costa<sup>5</sup>, Laura Boella<sup>6</sup> e Vittorio Gallese<sup>7</sup> têm estudado as neurociências correlacionando-as com a fenomenologia. Na realidade, trata-se ainda de abordar o que se entende por *consciência*, tema bastante complexo que, da perspectiva dos neurocientistas, é em geral explicado em terceira pessoa. No entanto, autores como Gallagher e Zahavi, filósofos, e Gallese, neurocientista, defendem uma visão em primeira pessoa, valorizando a introspecção subjetiva que permite um estudo mais autêntico do tema.

Diante dessa nova perspectiva de um diálogo interdisciplinar entre a neurociência e a fenomenologia, encontramos em Edith Stein a possibilidade de compreender como é possível, por meio do método fenomenológico, tratar do tema da unidade do ser humano. Fiel à sua formação fenomenológica, para começar a descrever o ser humano, Stein procura colocar-se diante da experiência da existência do modo “o mais vivo possível”, ou seja: procura apreender o modo como vivenciamos a nós mesmos, os outros seres humanos e o mundo que nos circunda.

Por meio da observação, a primeira coisa que se percebe nos humanos é seu corpo, caracterizado pela altura, forma, cor etc.: tudo o que constitui o seu âmbito físico. Como corpo de natureza material, os humanos estão submetidos às mesmas leis que todos os outros corpos

---

<sup>2</sup> Cf. ALES BELLO, Angela. A consciência na interdisciplinaridade entre fenomenologia e ciências naturais. *TQ-Teologia em questão – O pensamento de Edith Stein*: escritos críticos, Taubaté: Faculdade Dehoniana, ano XV, n. 30, p. 51-72, 2016/2, p. 63.

<sup>3</sup> GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan. *La mente fenomenológica*: filosofia della mente e scienze cognitive. Trad. Patrizia Pedrini. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2009.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> COSTA, Vincenzo. *Fenomenologia dell'intersoggettività*: empatia, socialità, cultura. Roma: Carocci, 2010.

<sup>6</sup> BOELLA, Laura. *Neuroetica*: la morale prima della morale. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2008.

<sup>7</sup> GALLESE, Vittorio. The roots of empathy: the shared manifold hypothesis and the neural basis of intersubjectivity. *Psychopathology*, v. 36, n. 4, p. 171-180, jul./aug. 2003.

dessa natureza (dentre eles, os minerais revelam ser “apenas” materiais). Todavia, em nossa experiência cotidiana, observamos o corpo humano sempre em movimento (transformação), independentemente de um impulso exterior a ele, e rapidamente constatamos a diferença em relação a outras coisas materiais. Desse modo, captamos o corpo humano como algo vivo, por mover-se por si mesmo. As plantas e os animais, nesse sentido, também se apresentam como seres vivos; as plantas, no entanto, embora dotadas do movimento da autoconservação, não parecem ser capazes de sentir “interiormente”, ao passo que os animais, assim como os humanos, são seres sencientes-perceptivos, pois são capazes de perceber estímulos vindos do exterior, bem como reagir a esses estímulos a partir de uma interioridade. Os humanos, por sua vez, além dessas características, revelam, desde o primeiro contato, uma relação de reciprocidade com o seu mundo, manifestando um intercâmbio de pensamentos com outros humanos, às vezes mesmo com um simples olhar, o que caracteriza uma atividade espiritual.

A partir dessa análise, a filósofa descreve o ser humano como um microcosmo, uma vez que ele abrange todos os âmbitos do ser encontrados no cosmo: matéria (aspecto físico), vitalidade (autoconservação e transformação), psiquismo (percepção, sensação) e espiritualidade (pensamento, sentimento e liberdade). Stein identifica no pensamento de Tomás de Aquino e Aristóteles essa mesma maneira de compreender a constituição do ser humano como um microcosmo. Diante disso, a autora aprofunda seu entendimento com elementos do pensamento antropológico desses dois filósofos.

Com efeito, Aristóteles e principalmente Tomás de Aquino identificam uma hierarquia cósmica para os diferentes seres (coisas materiais, plantas, animais, seres humanos e espíritos puros). Nessa delimitação, os diversos âmbitos se apresentam em uma continuidade: os seres de nível superior conservam em si o que é próprio do nível inferior; por sua vez, os entes com maior grau de ser no nível inferior também já alcançam o menor grau do nível imediatamente superior. Essa identificação leva a afirmar uma gradação de ser entre os entes. Mas, de acordo com o pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino, entre os seres naturais, a integração de *todos* esses âmbitos ocorre apenas no ser humano, concebido como uma substância formada por corpo e alma.

O corpo é a porção material do ser humano e caracteriza-se como uma figura determinada, fechada em si mesma e indivisível. Há uma disposição interna que estabelece a configuração externa, a qual passa por um processo de modificações progressivas. Essa peculiaridade de configurar-se a partir de dentro é *o modo de ser* característico dos seres vivos. Tomás de Aquino denomina *forma interna* esse configurar-se a partir de dentro, e, como Aristóteles, a chama também de *alma vegetativa*, tratando-a como um princípio de vida e de

transformação. Por essa alma ter uma direção, um *télos*, determinando uma figura, Aristóteles a designa também como *enteléquia*. A finalidade é chegar a uma estrutura completamente configurada com todos os seus membros, determinada por uma ação interna que visa conservar a totalidade da forma. Cada membro desempenha sua própria função no conjunto, isto é, compõe um organismo que aponta para além de si mesmo, produzindo outros da mesma espécie.<sup>8</sup>

Para esclarecer melhor essa disposição interna inerente aos corpos vivos, Stein retoma a concepção tomasiana de forma interna. Essa concepção é elaborada com base na relação entre corpo e alma que, para Tomás, consiste na relação entre matéria e forma, constituindo uma unidade substancial. Para Tomás de Aquino, essa unidade está relacionada a uma *única forma interna*, que, no caso dos seres humanos, é identificada com a alma racional. A relação entre corpo e alma, entendida como relação entre matéria e forma, é explicitada por meio da teoria hilemórfica aristotélica. De acordo com essa teoria, todos os corpos são constituídos por matéria e forma, sendo que forma é a causa ou a razão de ser de algo, aquilo que faz com que algo seja o que é (ato ou atualidade do ente), e a matéria, por sua vez, é concebida essencialmente como potência de receber determinações diferentes. Desse modo, todos os entes consistem em matéria enformada: a forma dá à matéria o seu ser.

A existência de matéria sem forma é impossível na ordem da Natureza, embora a forma possa ser pensada sem matéria. A forma interna singulariza o todo como algo qualitativamente determinado. É ela que realiza a configuração do ente; e, no caso dos seres vivos, é uma força viva. A forma como força viva atua na matéria, que ganha vida graças a ela, dando forma orgânica a novos materiais que vão construindo e formando o organismo progressivamente. Essa enformação é um processo vital para os seres animados. Porém, há uma dependência em relação às condições materiais para que a forma possa exercer seus efeitos de maneira adequada e para que o organismo alcance a sua completa e perfeita configuração. Além disso, a força viva possui limites e não pode seguir enformando infinitamente; ela alcança um ápice, e, a partir dele, tal como mostra a observação dos entes, entra em declínio, de modo que a matéria vai perdendo a enformação vital até o ponto de término da vida. A expressão *força vital* é outra maneira de designar a *alma*, pois corresponde justamente ao princípio interno de enformação dos seres vivos materiais. Numa palavra, e concentrando nossa análise no caso do ser humano, a alma dá ao corpo o caráter de organismo; quando não há mais vida, o corpo entendido como

---

<sup>8</sup> Cf. STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit., cap. III, p. 38.

porção de matéria volta a ser mero elemento material, como os outros corpos sem vida (os minerais).<sup>9</sup>

O ser humano, visto como organismo que corresponde a uma matéria enformada pela forma vital interna, reúne uma multiplicidade de materiais estruturais que, atuando conjuntamente, formam um todo capaz até de gerar outros indivíduos da mesma espécie. A todo esse encadeamento de potências e movimentos que ocorrem internamente e de dentro para fora chamamos *vida*. Esse dinamismo segue leis inerentes à forma interna, e é capaz de manter, sustentar e mover a si mesmo, assim como perceber o seu entorno. Com o desenvolvimento dessa enformação, o corpo humano é apto a dominar a si mesmo, sempre em correlação com as leis das condições materiais.

É de significativa relevância, porém, compreender que, segundo Edith Stein, a natureza humana, descrita como um organismo no qual os vários âmbitos do ser estão presentes simultaneamente (como ente material, vegetal, animal e espiritual), dá-se como uma unidade indissolúvel, e não como um agregado acidental de partes. A autora encontra sobretudo no pensamento de Tomás de Aquino um modo de exprimir tal unidade, recorrendo à noção de *forma substancial*, quer dizer, aquela forma ou essência interna (a alma humana ou alma racional) por meio da qual o ser humano é tudo o que é.

## 2 EDITH STEIN E A NOÇÃO ARISTOTÉLICO-TOMASIANA DE ALMA

Com efeito, é em Tomás de Aquino, sobretudo por seu comentário ao livro *De anima*, de Aristóteles, que Edith Stein encontra uma forma de justificar metafisicamente sua descrição fenomenológica do ser humano como ser unitário.<sup>1</sup>

Segundo Aristóteles, o pensador medieval concebe a alma, em sentido geral, como ato primeiro de um corpo organizado e capacitado para exercer as funções da vida.<sup>2</sup> A alma, por ser uma forma, é em ato e, portanto, pode ser conhecida por meio de seus efeitos. A primeira manifestação observável da alma vem da existência de centros de movimentos espontâneos. Os corpos que se movimentam espontaneamente – não necessariamente em sentido geográfico, mas físico-metafísico, quer dizer, surgindo, crescendo, nutrindo-se e degenerando-se – são denominados *seres vivos* e diferenciam-se daqueles corpos inertes (os minerais) que só se

---

<sup>9</sup> Cf. *ibidem*, p. 38-39.

<sup>1</sup> Cf. *ibidem*, p. 40.

<sup>2</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica* I. Vol. II. Trad. Marie-Joseph Nicolas. São Paulo: Edições Loyola, 2005, q. 75, a. 1, resp., p. 356.

modificam em formato ou posição e em decorrência de fatores externos. Ora, os seres vivos (plantas, animais e seres humanos), por manifestarem movimento ou mudança espontâneos, devem possuir um princípio operacional próprio. A esse princípio, Aristóteles e Tomás denominam *alma*.

Para Aristóteles e Tomás de Aquino, porém, a alma não é apenas o que faz os corpos se moverem, mas primeiramente aquilo que faz com que eles existam como corpos vivos, reunindo e organizando os elementos que tornam esses corpos organismos. É nesse sentido que a alma é o ato primeiro do corpo, fazendo-o existir; ela é o primeiro princípio de vida, e é a partir desse primeiro princípio que os seres vivos podem exercer seus atos segundos, que são as funções vitais e as potencialidades operativas.<sup>3</sup> Como primeiro princípio intrínseco, a alma infunde vida em todo o corpo, tornando-o animado; como primeiro princípio, ela é essencialmente vida. Desse modo, a alma não se identifica com o corpo (uma porção de matéria), pois, se o fosse, então todo corpo teria vida, o que não se observa na Natureza. Antes, o que se observa é que é por meio de um corpo que a alma dá vida à matéria da qual ela é alma; ora, se ela fosse corpo, esse caráter instrumental do corpo cessaria e não permitiria exprimir o que se observa.<sup>4</sup>

O que faz que um corpo seja organizado de um modo ou de outro e possua potências diferentes (resultando, por exemplo, em que um corpo seja um vegetal em ato e que outro corpo seja um animal em ato) é a mesma alma, porém visualizada como princípio ou ato do corpo, ao que Tomás também chamará de *forma substancial*, como retomaremos adiante.<sup>5</sup> Por enquanto, convém retomar a tipologia aristotélico-tomasiana das formas que são almas.

Tal como Tomás de Aquino interpretava Aristóteles, e tal como Edith Stein interpreta a ambos, deve-se afirmar que todas as formas são incorpóreas e imateriais, desde as formas inteligíveis que fundamentam o ser e o conhecimento de todo ente (e, por assim dizer, subsistem na mente divina) até a alma de qualquer ente natural.<sup>6</sup> Além disso, segundo os efeitos manifestados pelos diferentes entes, é possível atribuir capacidades ou potências diferentes às diversas almas, identificando-se graus de perfeição (maior ou menor grau de ser) e estabelecendo-se uma hierarquia entre os entes. Segundo essa hierarquia, explorada

<sup>3</sup> Cf. GILSON, Étienne. *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Éditiones Desclée Brouwer, 1951, segunda parte, cap. IV, p. 265-266.

<sup>4</sup> Cf. KRETZMANN, Norman. *Filosofia da mente*. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore. (orgs.). *Tomás de Aquino*. Trad. Andrey Ivanov. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2019, p. 151-184, p. 154.

<sup>5</sup> Cf. STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit., cap. III, p. 38.

<sup>6</sup> Não é aqui o lugar de tocar no difícil debate sobre o imaterialismo ou o materialismo das formas em Aristóteles. A esse respeito, remetemos à leitura de VERBEKE, Gérard. *Comment Aristote conçoit-il l'immatériel?* *Revue Philosophique de Louvain*, v. 2, p. 205-236, 1946.

eminentemente por Tomás de Aquino, a alma recebe denominações diferentes nos diversos âmbitos de ser.

Nas almas dos vegetais, o que há de mais característico é a capacidade de configurá-los vitalmente a partir de dentro, organizando a matéria de que eles dispõem, agregando elementos importantes para a estrutura deles e eliminando as desnecessárias, com a finalidade de fazê-los alcançar a maturidade e gerar outros entes de mesma espécie. Denominada *alma vegetativa* por Aristóteles,<sup>7</sup> a alma das plantas é unicamente um princípio vital interno, uma *forma corporis* (forma do corpo, em latim), e se ordena a manifestar a figura visível do ente por ela animado. Edith Stein descreve essa alma como desprovida de abertura para o interior, pois não mostra ser ciente de si, nem vive em si mesma. Assim, no sentido ôntico, quer dizer, no sentido de seu ato de ser, a planta é desprendida de si mesma.<sup>8</sup>

A alma animal, também chamada de *alma sensitiva*, além das atribuições já encontradas na alma vegetativa (nutrição, crescimento e reprodução), tem como atributo diferencial em relação às plantas o ser capaz de sentir, isto é, de receber impressões provenientes do exterior e de reagir a elas. Mas, mais do que isso, a alma sensitiva é capaz de vivenciar o próprio corpo. Alguns animais possuem todos os sentidos; outros, apenas alguns; outros, ainda, possuem apenas um, o tato. Edith Stein chega a descrever um espaço de “interioridade” em todos os seres dotados de alma sensitiva;<sup>9</sup> nesse espaço, os estímulos desencadeiam estados de ânimo, que podem ser de prazer ou desprazer, e, conseqüentemente suscitam reações de atração ou repulsão.<sup>10</sup> Tais estados permitem começar a observar a presença da vida interior que se manifestará, propriamente falando, no ser humano.

No caso da natureza completamente corpóreo-sensorial dos animais, eles não são capazes, por exemplo, de bloquear estímulos recebidos do exterior nem de impedir as conseqüentes reações anímicas geradas em seu “interior”. Já no caso da alma humana ou *alma racional* vinculada ao corpo, ela mantém as potencialidades das almas vegetativas e sensitivas e, além dessas, acrescentam-se as faculdades espirituais: o intelecto e a vontade. A alma humana denomina-se também, assim, *alma espiritual*. E por meio das potencialidades espirituais especificamente humanas, o ser humano é capaz de controlar suas reações aos estímulos externos.

---

<sup>7</sup> Cf. STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit., cap. III, p. 40.

<sup>8</sup> Cf. ibidem, p. 41.

<sup>9</sup> Cf. ibidem, cap. IV, p. 47.

<sup>10</sup> Tomás de Aquino chama essas reações de *appetitus* (cf. STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit., cap. IV, p. 53).

Para evitar a má compreensão da alma humana como se ela fosse uma somatória de três almas, Tomás de Aquino recorre à imaterialidade das formas; e, ainda que a alma humana seja triplamente qualificada, ela continuará a ser imaterial, o que lhe permite continuar a ser una. Ele se refere à alma humana como forma substancial, a qual, sendo uma única forma, faz que, conseqüentemente, só haja uma alma, a mesma e única responsável pelo modo específico de ser dos humanos, com sua multiplicidade de potências<sup>11</sup>: a vida, o movimento ou transformação, os sentidos físicos, os sentidos internos, a vontade e a razão.

Como defende Norman Kretzmann, a seguinte afirmação tomasiana é talvez a mais sucinta para contradizer a pluralidade das formas substanciais:

Cumpra saber que essa é a diferença entre forma substancial e forma accidental: a forma accidental não torna o ente em ato pura e simplesmente (*non facit ens actu simpliciter*), mas o ente em ato *deste* ou *daquele modo*, por exemplo, grande, branco ou outra coisa desse modo. A forma substancial, no entanto, torna o ente em ato pura e simplesmente. Donde a forma accidental sobrevir ao sujeito já preexistente em ato. A forma substancial, no entanto, não sobrevém ao sujeito já preexistente em ato, mas apenas existente em potência, a saber, a matéria primeira. A partir disso, é patente que é impossível haver várias formas substanciais de uma coisa, porque a primeira (dessas formas) torna o ente em ato pura e simplesmente, e todas as outras sobrevêm ao sujeito já existente em ato; donde elas sobrevirem acidentalmente ao sujeito já existente em ato, pois não tornam o ente em ato pura e simplesmente, mas sob um certo aspecto.<sup>12</sup>

A forma substancial única, a alma humana, é a responsável pelo modo peculiar de ser de cada ser humano. A racionalidade será o diferencial da espécie humana em relação aos demais animais dentro do gênero animal. No entanto, Tomás de Aquino revela que, além da racionalidade, a alma humana tem a peculiaridade de ser subsistente por si, isto é, de ser capaz de existir separadamente do corpo do qual ela é forma.<sup>13</sup> Para justificar tal afirmação, o caminho observacional e ao mesmo tempo lógico-metafísico de Tomás de Aquino é o seguinte: por meio do intelecto o ser humano é capaz de conhecer a natureza de todos os corpos. Ora, se para conhecer algo, tal algo deve ser de natureza diferente (uma vez que tudo que por natureza fosse

---

<sup>11</sup> “Na linguagem de Tomás de Aquino as potências da alma talvez correspondam ao que hoje denominamos de faculdades; ou, mais propriamente, de *habilidades* (habilidade ou habilitação para isto ou aquilo). Trata-se aqui de potência no sentido de potência ativa, não de simples potência de receber uma forma ou de sofrer uma ação, mas da potência de produzir uma ação ou uma operação. A potência se exprime e se realiza na ação que dela resulta, que ela exerce. Não concebamos, porém, as potências como meras “partes” da substância, que dela emanariam ou se acrescentariam a ela. São realidades, porém acidentais. Isso significa que a única realidade subsistente é o indivíduo ou sujeito que, mediante suas próprias potências ou faculdades, é constituído princípio deste ou daquele tipo de operação na qual encontra sua realização, sua atualidade última. É a alma que é inteligente, voluntária etc., e a inteligência, a vontade etc., é que a tornam assim” (NICOLAS, Marie-Joseph. Nota. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica* I, op. cit., q. 77, p. 402, nota do tradutor).

<sup>12</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia super De anima* II, lect. 1, n. 224. Apud KRETZMANN, Norman. *Filosofia da mente*, op.cit., p. 155, n. 7.

<sup>13</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* I, op. cit., q. 75, a. 2, p. 358.

inerente a si não levaria o conhecimento a progredir), então o princípio intelectual não é corpóreo, pois, se o fosse, não tornaria viável o conhecimento dos corpos. Por corolário, o intelecto age por si, mesmo quando se serve de um corpo; e tudo que opera por si, subsiste por si (afinal, apenas o ente em ato pode agir, donde uma coisa agir segundo a maneira pela qual é). Portanto, é lícito dizer que a alma humana é incorpórea e subsistente.<sup>14</sup>

Porém, essa tese da subsistência da alma leva Tomás a uma dificuldade: como justificar a unidade do ser humano? Considerando que o ser humano é definido como um animal racional, constituído por um corpo vivo e senciente, e que a sua unidade é garantida pela alma humana, como forma substancial do corpo humano, ao considerar a tese da subsistência da alma (para explicar sobretudo a imortalidade dela), corre-se o risco de identificar o ente humano a somente sua alma, e ainda supor que a alma está ligada apenas casualmente e só por um período de tempo ao corpo.

Tomás diz que, em relação à espécie, a alma não pode ser dita certo algo (*aliquid*), pois não subsiste como única na natureza da espécie; mas pode ser dita certo algo subsistente em relação a um indivíduo, assim como a mão é dita como parte de um todo. É nesse sentido que a alma é capaz de subsistir por si. Ela é o que dá ao ser humano a sua animalidade e racionalidade, e especifica a matéria corporal como um ser humano. Sem a alma o corpo é apenas um cadáver. A alma, apesar de não pertencer a nenhuma espécie ou gênero de substância, especifica ao ser humano seu lugar único na classificação dos entes. Nenhum outro constituinte do corpo humano é capaz de cumprir essa função. Nenhuma outra parte do corpo é mais *hoc aliquid*<sup>15</sup> (este algo, em latim) do que a alma.

Contudo, para Tomás de Aquino, esse argumento ainda não é suficiente. Ele continua sua justificação dizendo que a alma humana, por meio de sua operação, pode conhecer o seu modo de ser. Por ter a capacidade de operar o conhecimento intelectual, o qual ultrapassa as coisas materiais, a alma humana se eleva além do corpo material e é independente dele. Todavia, por necessitar obter, por natureza, o conhecimento imaterial a partir do material, se faz necessário o vínculo com o corpo para que ocorra a integração completa da sua espécie. Quer dizer, para que todas as operações da espécie se realizem, é necessário ter em si tudo o que for preciso para suas ações. Como se observa que a alma humana conhece coisas materiais, ela se mostra, assim, vinculada ao corpo como sua forma, embora, tenha seu modo de ser

<sup>14</sup> Cf. *ibidem*, q. 75, resp., p. 358.

<sup>15</sup> A expressão *hoc aliquid* é uma noção técnica de Aristóteles para designar algo particular. Tomás a torna mais precisa: “a expressão *hoc aliquid*, propriamente, se diz do indivíduo no gênero da substância, isto é, uma substância primeira” (TOMÁS DE AQUINO, *Questões disputadas sobre a alma*, q. 1. Apud KRETZMANN, Norman. *Filosofia da mente*, op. cit., cap. 5, p. 162).

superior ao corpo, sendo independente dele. Encontra-se, portanto, na fronteira entre o mundo material e as substâncias puramente espirituais.<sup>16</sup>

### 3 POTÊNCIAS DA ALMA SEGUNDO A LEITURA STEINIANA DE TOMÁS DE AQUINO E ARISTÓTELES

O ser humano, por estar no limite entre o mundo dos espíritos e o mundo dos corpos, necessariamente terá as potências das criaturas de ambos os âmbitos.<sup>1</sup> A existência de uma única alma implica que ela será a responsável pela multiplicidade de potências<sup>2</sup>: a vida, a movimentação, os sentidos e a razão. Como dissemos, o significado da expressão *potências da alma*, aqui utilizada por Tomás, condiz aproximadamente com a expressão moderna *faculdades* ou mesmo *capacitações da alma*, ou seja, é uma potência capaz de produzir uma ação ou uma operação; é uma potência ativa. Por meio da ação a ela inerente, a potência se manifesta e se realiza. Mas essas potências consistem em realidades acidentais; isso significa que quem possui a realidade subsistente é o sujeito ou o suporte (*subjectum*) que dispõe das potências e se constitui como o princípio da operação que se realiza e se atualiza. É da competência da inteligência e da vontade tornar a alma inteligente e voluntária.

Dito isso, esclarecemos a diferença de quando a palavra *potência* é usada no sentido de receber uma forma ou de sofrer uma ação. Inúmeras vezes a palavra *potência*, com esse sentido, é utilizada por Tomás; e devemos estar atentos para compreender com precisão o texto.

A potência é o princípio imediato da operação da alma;<sup>3</sup> dito de outro modo, ser princípio imediato de uma operação supõe que essa potência especifique essa operação ou ato. Consequentemente, as potências se distinguem pelos atos a que se relacionam; logo, elas são múltiplas para que possam ser diversos os atos que se realizam. Os atos, por sua vez, são especificados por seus objetos. Se os atos são de potências passivas, seus objetos são ativos, pois o objeto, entendido como o alvo da potência (“aquilo que está diante” dela, *objectum* em latim), enquanto executa a função de princípio ou força motriz, movimenta a potência passiva. Se os atos são de potências ativas, seus objetos são como fins; portanto, o objeto que exerce o papel de termo ou finalidade faz com que a potência ativa tenda a ele como para um fim. Logo,

---

<sup>16</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Questões disputadas sobre a alma*. Trad. Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações Editora, 2012, q. 1, p. 33.

<sup>1</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica* I, op. cit., q. 77, a. 2, resp., p. 407.

<sup>2</sup> Cf. *ibidem*, q. 77, p. 402.

<sup>3</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica* I, op. cit., q. 78, a. 4, resp., p. 431.

são os objetos que especificam as potências, isto é, a diferença do objeto ao qual a potência se refere é que diversifica as potências da alma.<sup>4</sup>

A multiplicidade de potências na alma humana se deve ao lugar ocupado pelo ser humano entre os seres: os seres inferiores, por serem impossibilitados de atingir por si mesmos a perfeição, precisam de poucos movimentos para alcançar a sua condição de excelência; no entanto, os seres humanos, que podem alcançar um bem universal, necessitam de uma diversidade de potências para que possam chegar ao Bem Supremo. Outra razão que justifica a pluralidade de potências no ser humano é a sua condição de situar-se na fronteira do mundo dos espíritos e do mundo dos corpos; o ser humano encontra-se em um estado de compartilhamento dos âmbitos material e espiritual. Stump usa a expressão metafórica: “a alma humana é um anfíbio do mundo metafísico”<sup>5</sup>, justificando que a alma é uma forma subsistente configurada, por ser imaterial, e, em contrapartida, como forma de coisas materiais, possui a aptidão de configurar a matéria. Essa ambivalência conduz a alma à necessidade de possuir as potências dos tipos de criaturas de ambos os âmbitos.<sup>6</sup>

Devemos ainda esclarecer que todas as potências da alma humana se referem a ela em particular como a seu princípio; no entanto, há algumas que se referem à alma como sujeito. Entendemos sujeito de uma potência ativa o que é capaz de agir. É o mesmo que é capaz de agir e o que age.<sup>7</sup> As potências espirituais como o entendimento e a vontade, por não se encontrarem em nenhuma parte do corpo, têm como sujeito a alma.<sup>8</sup> Há ainda potências em que o composto *corpo-alma*, e não apenas a alma, é o sujeito. Isso ocorre devido ao fato de as operações da alma necessitarem da ajuda de órgãos corporais, como é o caso das atividades da alma vegetativa e sensitiva. As operações do conhecer e do querer, no entanto, se dão, por princípio, independentemente do corpo. A consequência dessa constatação é que, se for destruído o composto (*corpo-alma*) como sujeito, no caso da alma vegetativa e sensitiva, as potências permanecem na alma “virtualmente” como seu princípio e raiz, mas elas não mais permanecem em ação, pois são dependentes do corpo.<sup>9</sup> Isso mostra, por conseguinte, que essas distinções e separações das potências da alma dão-se apenas no plano dos princípios (e da análise lógico-metafísica); na ordem da Natureza, porém, tais potências são indissociáveis da

<sup>4</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Questões disputadas sobre a alma*, op. cit., q. 13, resp., p. 269.

<sup>5</sup> Cf. STUMP, Eleonore. *Aquinas*. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2007, Introduction, p. 17. Apud BORGES, Lucas Nogueira. Tese da compatibilidade na teoria do intelecto de Tomás de Aquino. *Revista Ideação*, v. 1, n. 40, p. 89-104, jul./dez. 2019.

<sup>6</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios* II. Trad. Maurílio José de Oliveira Camello. São Paulo: Edições Loyola, 2015, cap. 72, p. 196-198.; *Suma teológica* I, op. cit., q. 77, a. 2, resp., p. 407.

<sup>7</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica* I, op. cit., q. 77, a. 5, resp., p. 412.

<sup>8</sup> Cf. ibidem, q. 76, a. 8, p. 401.

<sup>9</sup> Cf. ibidem, q. 77, a. 5, p. 412.

existência corporal humana. Em outras palavras, tudo aquilo de que o ser humano é capaz, bem como tudo aquilo que ele efetivamente vive e realiza, é vivido na unidade intrínseca do composto corpo-alma.

A hierarquização das potências se estabelece conforme o grau de universalidade de seus objetos. Quanto maior for a universalidade de seu objeto, mais digna será a potência. Pode-se considerar o objeto da operação da alma em três graus. O grau mais inferior corresponde à potência que tem como objeto exclusivamente o dar a vida ao corpo ao qual ela está vinculada; essa é a potência da alma vegetativa. À potência seguinte na hierarquia corresponde um objeto mais universal, que se caracteriza pela capacidade de percepção de todos os corpos sensíveis, e não somente o corpo que está unido à alma; essa potência determina a alma sensitiva. No grau superior, encontra-se a potência relacionada ao objeto ainda mais universal, ou seja, aquele capaz de perceber não somente todos os corpos sensíveis, mas todo ente tomado em sentido universal. Para compreendê-lo, o ser humano possui uma operação também universal que ultrapassa a natureza corporal, sendo essa a operação da alma racional ou intelectual. Essas duas últimas potências possuem operações que se relacionam não apenas com o que está unido à alma, mas também com o que lhe é exterior. É necessário que o sujeito que a opera esteja unido a seu objeto; então, o que é externo, que é objeto da operação da alma, é necessário que se refira à alma de dois modos: primeiro, sendo apto a se unir à alma e nela estar por semelhança – nesse caso, há dois gêneros de potências, as sensitivas, relativas ao objeto menos comum que é o corpo sensível, e as intelectivas, relativas ao objeto mais comum que é o ente universal; segundo modo é que a própria alma esteja inclinada ou tenda para o que é exterior – nesse caso, também existem duas potências da alma, a apetitiva, porquanto a alma se refere a algo exterior como a um fim, e a locomotora, pela qual a alma se refere a algo exterior como ao termo da operação e do movimento. Portanto, é para obter um objeto desejado e “intencionado” que todo animal se move.

De acordo com os graus dos seres vivos, serão diferentes os modos de vida, e, conseqüentemente, as potências neles presentes. Nas plantas, só existe a potência vegetativa; nos animais imóveis, observamos as potências vegetativas e sensitivas; nos animais mais complexos são necessárias outras coisas, e eles precisam locomover-se para adquiri-las; portanto, unem-se às potências vegetativa e sensitiva as locomotoras; e, nos humanos além das potências anteriores, encontramos a potência intelectual. Todos os seres que possuem a potência sensitiva também possuem a potência apetitiva.

Considerando as potências da alma em particular, são apontadas por Aristóteles, no *De Anima*, cinco potências: a vegetativa, a sensitiva, a apetitiva, a locomotiva e a intelectual. Tomás de Aquino considera existir esses mesmos cinco gêneros de potências.<sup>10</sup>

Essa variedade de potências humanas se deve aos diferentes modos de agir da alma, a qual ultrapassa a ação da natureza corporal e conseqüentemente se distingue nas diversas almas. A natureza corporal, como matéria e instrumento, está integralmente subordinada à alma. No entanto, a alma racional realiza a mais elevada operação que vai além da natureza corporal sem utilizar propriamente um órgão do corpo. A alma sensitiva realiza uma operação inferior à anterior; ela a executa por meio de um órgão corporal, mas não em razão de qualidades corporais, porque, embora estas sejam requeridas para a operação dos sentidos, quem executa a ação da percepção sensível é a própria alma. Por fim, a mais inferior das operações da alma é realizada por um órgão corporal e pelo poder de uma qualidade corpórea: trata-se do movimento de geração, nutrição e corrupção dos corpos vivos. Mas é importante ressaltar que essa última operação também transpõe a operação da natureza corpórea, pois os movimentos dos corpos inanimados se dão por estímulos externos a eles; e, nos seres vivos, todas as suas operações decorrem de um princípio interno. Os seres animados movem a si mesmos de algum modo. Assim, a operação da alma vegetativa como a nutrição ocorre de maneira instrumental, mas movida por si mesma.

### 3.1 POTÊNCIAS VEGETATIVAS

A potência vegetativa tem como objeto o corpo, o qual recebe a vida pela alma que é sua forma. Por sua natureza, o corpo precisa receber da alma vegetativa três operações: inicialmente obtém o existir, que corresponde à potência gerativa. Primeiramente, esse existir é imperfeito quanto à quantidade, sendo necessária uma potência que aumente o seu tamanho até que atinja o seu desenvolvimento pleno. Essa ação é ordenada pela potência aumentativa. O crescimento deve ocorrer pelo aporte de elementos que, ao serem acrescentados ao corpo, o fazem crescer e se conservar. Essa é a potência nutritiva.<sup>11</sup>

Graças às diferenças entre essas potências, elas são hierarquizadas. As potências aumentativa e nutritiva exercem sua ação diretamente no corpo ao qual a alma está unida, pois é esse corpo que se nutre e cresce. Por sua vez, a potência gerativa produz seu efeito não no corpo ao qual está unida, mas em outro corpo, uma vez que nada pode gerar-se a si mesmo. Em

<sup>10</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica* I, op. cit., q. 78, resp., p. 421.

<sup>11</sup> Cf. *ibidem*, q. 78, a. 2, resp., p. 424.

decorrência disso, a potência gerativa aproxima-se mais da potência sensitiva, a qual também exerce suas ações em coisas externas a ela, embora as faça mais perfeitamente. Tomás de Aquino baseia-se em Dionísio Pseudoareopagita, que afirma: “O que há de mais elevado numa natureza inferior alcança o que há de mais baixo na natureza que lhe é superior”. Por também concordar com Aristóteles, que diz ser próprio de uma coisa já perfeita produzir outra igual a si mesma, Tomás considera a potência gerativa mais digna que as potências nutritiva e aumentativa. Concebe, assim, a potência nutritiva como subordinada à aumentativa.<sup>12</sup>

### 3.1.1 Potências vegetativas na visão steiniana

Por meio de suas potências, a alma vegetativa, que está distante de ser uma alma como se entende no ser humano, é capaz de configurar-se vitalmente. Para Stein, essa capacidade de se transformar em um ser que está contido dentro de si será o sentido fundamental do processo vital da planta. Todo o processo de desenvolvimento da planta ocorre graças à organização da matéria, com o objetivo de converter-se no exemplar mais perfeito possível de sua espécie, embora nem todas consigam o mesmo grau de perfeição. Alguns seres vegetais realizam apenas as funções vitais de nutrição e crescimento, sem alcançar a perfeição da organização da matéria. Stein considera o mais puro das plantas o seu desenvolvimento para cima e para a luz, desabrochando no seu melhor produto, que é a flor. O maior triunfo da força configuradora sobre a matéria é o seu movimento vertical.<sup>13</sup>

A partir de sua descrição sobre o ser vegetal, Stein procura esclarecer o que o ser humano conserva em si desse âmbito de ser. A autora menciona que a posição vertical encontrada nas plantas é característica do ser humano, não encontrada nos animais. Porém, evidencia que o desenvolvimento do ser humano vai muito além do aspecto simplesmente material. Durante todo o processo de configuração do corpo humano como organismo, ocorre simultaneamente o desenvolvimento do âmbito espiritual. O ser humano e os animais não estão fechados em si: eles possuem uma abertura para fora, que lhes permite receber estímulos externos e se modificar internamente. Isso os diferencia dos vegetais.

<sup>12</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica* I, op. cit., q. 78, a. 2, resp., p. 425.

<sup>13</sup> Cf. STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit., cap. III, p. 43-44.

### 3.2 POTÊNCIAS SENSITIVAS

A capacidade de receber estímulos e informações externas que podem alterar o comportamento é, sem dúvida, o grande passo diferencial da natureza dos animais em relação àquela dos vegetais. As potências da alma sensitiva são responsáveis por disponibilizar aos animais as habilidades inerentes às necessidades que os qualificam como seres sencientes.

No âmbito dos seres animais o grau mais inferior da forma de conhecimento que se pode encontrar na ordem universal é constituída pela potência sensitiva da alma. Graças à natureza das qualidades sensíveis cabe ao intelecto conhecê-las, e não aos sentidos. O sentido é uma potência passiva que é modificada por meio de um objeto sensível externo. Esse objeto externo e modificador é recebido pelo sentido, e, pela diversidade desse objeto, se diferenciam as potências sensitivas. Duas são as espécies de modificações que podem ocorrer: uma é natural; e outra, espiritual. A modificação natural se dá quando a forma do que causa a mudança é recebida pelo sujeito, e a sua natureza se modifica. Por exemplo, o calor não só é sentido pelo sujeito como também é aquecido por ele. Por sua vez, a modificação espiritual ocorre quando a forma é recebida segundo o ser espiritual. Como exemplo, temos a forma da cor que, ao atingir a pupila, não a torna colorida. Contudo, todas as operações dos sentidos requerem uma modificação espiritual, pois se a modificação natural por si fosse suficiente, qualquer objeto natural que se modificasse também sentiria.

A potência sensitiva, considerada sob sua forma completa e suficiente à existência animal, compreende cinco operações, sendo que algumas concebem uma multiplicidade de operações hierarquizadas. Tomás de Aquino admite, em primeiro lugar, os sentidos externos, que são os mesmos relatados por Aristóteles como sentidos próprios. Em sua obra *Questões disputadas sobre a alma*, Tomás usa a expressão *sensum proprium*, que é a potência sensitiva mais simples na ordem hierárquica e corresponde a uma reação imediata da alma diante de objetos sensíveis. O sentido próprio é capaz de responder a vários tipos de impressões sensíveis, que correspondem a potências distintas. Os objetos sensíveis agem sobre o sentido próprio pelas espécies ou imagens que despertam nele; essas espécies ou imagens não são acolhidas nos sentidos sob uma forma material (ao modo de uma impressão material); porém, algumas ordens de sensação são acompanhadas de modificações orgânicas nos animais que as sentem.

Para classificar os sentidos, Tomás parte do princípio de que eles identificam as espécies sensíveis sem matéria e as classificam de acordo com a crescente imaterialidade das modificações que eles sofrem. Inicialmente, Tomás considera os sensíveis em que as espécies, mesmo recebidas sem matéria pelos sentidos, modificam os animais que as experimentam. Os

sensíveis responsáveis pela identificação de dados materiais necessitam tocar no animal para serem percebidos; por exemplo: o quente, o frio, o seco ou o úmido. A potência sensitiva capaz de acolher esses objetos é o tato.

A ordem de sensível seguinte na classificação não modifica o animal materialmente por si mesma, mas acompanha-se de uma modificação material acessória. Por vezes, altera tanto o sensível como o órgão sensorial; esse é o caso do paladar, pois, para sentir o sabor de algo, é necessário que o órgão que o percebe seja tocado e umedecido; há uma modificação material para possibilitar a percepção, mas não uma transformação.

Por sua vez, na audição e no olfato não há alteração no material do órgão sensorial, mas modificações materiais no sensível, como, por exemplo, quando os corpos sensíveis exalam odores ou o som causa uma movimentação local. Ambos são perceptíveis pelos órgãos sensíveis à distância.

Finalmente, as classes de sensíveis que agem sobre os sentidos, mas não causam nenhuma alteração corporal são a cor e a luz. O modo como essas espécies sensíveis emanam do objeto e agem sobre o sujeito se dá de maneira totalmente espiritual. Portanto, a visão é considerada a mais digna e universal dos sentidos, aproximando essa operação das operações intelectuais.

Dessa maneira, Tomás hierarquiza as cinco potências sensitivas externas, indo da mais material para a mais espiritual: o tato, o paladar, o olfato, a audição e a visão.

A Natureza deverá dispor na alma sensitiva todas as operações necessárias para que os animais perfeitos possam ter uma vida em que todas as suas necessidades sejam supridas. Em consequência disso serão necessárias outras potências da alma. Assim sendo, Tomás considera que apenas os sentidos externos não são suficientes, pois a visão distingue o preto do branco, mas não consegue diferenciar a cor verde do sabor doce; a visão conhece cores, mas desconhece sabores. Somente por meio do conhecimento é possível estabelecer diferenças entre as diversas realidades sensíveis. Então, Tomás concordando com Aristóteles, admite os *sentidos internos*, que estão presentes tanto nos animais como no ser humano, compondo, portanto, a alma sensitiva. Os sentidos internos são quatro: o sentido comum (*sensus communis*), a fantasia ou imaginação (*phantasia/imaginatio*), a estimativa (*aestimativa*) e a memória (*memorativa*).<sup>14</sup>

O sentido comum reconhece as formas dos sensíveis, e a eles são referidas todas as apreensões dos sentidos como a um termo comum; portanto, ele é capaz de discernir os diversos sentidos, estando apto, por exemplo, a diferenciar entre uma cor e um sabor. Também cabe ao

---

<sup>14</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica* I, op. cit., q. 78, a. 4, p. 430.

sentido comum a percepção de estar percebendo, isto é, de estar ciente que percebe algo, por exemplo saber que está vendo alguma coisa.

Para a vida animal não é o bastante apreender a coisa apenas quando está diante dela; é necessário retê-la e conservá-la também durante sua ausência. Diante disso, a alma sensitiva deverá apreender e conservar as espécies sensíveis. Por serem ações diversas, a alma terá duas potências diferentes: uma que recebe; e outra que conserva. A que conserva foi denominada de fantasia ou imaginação.<sup>15</sup> Quanto à recepção dos objetos sensíveis, além de retê-los, os animais deverão conseguir diferenciar, dentre eles, os que são úteis e os que são prejudiciais. A potência que executa essa ação foi denominada de estimativa, e é por meio dessa operação que a ovelha foge do lobo ou o pássaro pega o graveto para construir o seu ninho. Esse instinto natural de perceber a intenção do objeto sensível não ocorre em razão dos sentidos externos, e sim da potência estimativa, que em tudo identifica um “valor”. No ser humano essa potência tem um diferencial, como mostraremos adiante.

A intenção apreendida pela potência estimativa é conservada na memória do animal, e, conseqüentemente, sempre que uma ovelha vir um lobo, ela irá fugir por sentir o perigo. Portanto, embora nada leve com evidência a afirmar que os animais são capazes de perceber o tempo (a medida do movimento ou da transformação), eles mostram possuir a função da memória, chamada de potência memorativa.

Para Tomás de Aquino, como formas sensíveis, os sentidos internos são percebidos do mesmo modo no animal e no ser humano, pois são modificados pelos objetos da mesma maneira em ambos. Contudo, as intenções, que no animal são percebidas apenas por um instinto natural, dão-se ao ser humano por comparação com o conhecimento já adquirido do indivíduo e, ainda, pelo raciocínio que estabelece distinções, por exemplo, entre o útil e o nocivo. Por isso, a potência que nos animais é chamada de estimativa, no ser humano recebe o nome de *cogitativa ou razão particular*.<sup>16</sup>

Também a memória ocorre distintamente nos animais e no ser humano. Nos animais, a lembrança do útil e do prejudicial é o que faz reaparecer os objetos apreendidos anteriormente e relacionados com essas intenções. Assim, espontaneamente os objetos sensíveis são retomados pelos animais, e isso é decorrente da memória. No entanto, no ser humano a investigação dos fatos na memória pode dar-se também por meio de uma busca ativa, usando do pensamento para avaliar as intenções individuais não de modo automático. No caso dos seres humanos, então, a memória também recebe o nome de *reminiscência*.

---

<sup>15</sup> Cf. *ibidem*, q. 78, a. 4, p. 432.

<sup>16</sup> Cf. *ibidem*.

### 3.2.1 Potências sensitivas na visão steiniana

A compreensão de todas essas potências presentes nos animais e no ser humano, com as peculiaridades inerentes a cada uma, e ainda sendo possível serem observadas por meio dos fenômenos vivenciados, possibilita a Edith Stein uma via de acesso à estrutura animal, diferenciando-a da dos vegetais. Em comum, os animais e vegetais têm o caráter orgânico, mas os animais especificamente possuem a sensibilidade, a natureza do instinto e, além disso, um ser anímico, isto é, capaz de usufruir de uma vida interior atual e com particularidades anímicas permanentes.<sup>17</sup>

Ao identificar na estrutura animal a presença de uma vida “interior”, Stein considera a importância de examinar a estrutura da alma, para melhor compreender como se dá a vida anímica atual e duradoura.

Como vimos ao estudar as potências presentes na alma sensitiva, o corpo não sente somente os estímulos provenientes do exterior, mas também experiencia a si mesmo. Sendo assim, o corpo é capaz de sentir por dentro e por fora, sente o tempo todo, e não somente quando tem estímulos vindos do exterior, nem apenas na sua superfície externa. Stein admite que a sensibilidade vinda do exterior é uma abertura da natureza animal para fora; e a sensibilidade de si mesmo, uma abertura para dentro. Essa interioridade é uma característica diferencial importante entre os vegetais (que não a possuem) e os animais (que dela dispõem).

A alma sensitiva presente nos animais não é apenas uma alma senciente. Primeiramente observamos que os animais reagem com movimentos a estímulos externos, e essa reação instintiva tem origem no seu interior. A interioridade do animal não tem um significado espacial, e sim um sentido imaterial, levando a dizer que essa dimensão “interna” corresponde ao que tradicionalmente se chama de *alma*. Dito de outro modo, o corpo animal tem uma dimensão anímica. Nas palavras de Stein: “com o corpo animal se apreende uma *alma animal* que possui *uma vida interior*”<sup>18</sup>. Esse é um ponto central no entendimento de Stein sobre a alma, pois, para a autora, *alma* é o nome desse centro interior que recebe os estímulos vindos do exterior e dá origem a repostas a eles por meio de manifestações motoras expressas pelo corpo. Na alma encontra-se o lugar próprio da inquietude do animal, que o mantém em constante movimento. A interação entre a alma e o corpo ocorre de modo singular, pois a alma,

<sup>17</sup> Cf. STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit., cap. IV, p. 49-50.

<sup>18</sup> „Es wird mit dem Tierleib eine Tierseele aufgefaßt, die ein inneres Leben hat“ (STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit., p. 47, tradução própria).

além de dar a forma e a vida ao corpo, percebe, por meio dele, tudo o que se passa nele, pois os órgãos do corpo também são os órgãos da alma. A alma movimenta o corpo da maneira como ele precisa; seus instintos são voltados a conservar e desenvolver o corpo, protegendo-o do que é nocivo e o provendo do que necessita.

Ademais, quando a alma se expressa por meio do corpo, a sua vida, o seu interior, se torna acessível externamente em virtude dos modos de expressão do corpo, comunicando o seu estado interior. As emoções vividas na alma dos animais como alegria, tristeza, medo e fúria são traduzidas pelos movimentos corporais, além do modo de ser próprio do animal, ou seja, seu “caráter”. Toda essa maneira de expressão revela a intrincada integração entre corpo e alma, não sendo possível dizer que o corpo é o mais importante, e a alma apenas sua serviçal, ou vice-versa. Ambos consistem, na verdade, numa unidade muito bem equilibrada, não sendo jamais duas substâncias separadas e subjugadas uma à outra. Nas palavras de Stein:

Não é uma unidade de duas substâncias separadas, senão uma matéria enformada vitalmente, cuja forma se manifesta na matéria e simultaneamente se expressa internamente na atualidade da vida anímica.<sup>19</sup>

Ao identificar a vida anímica atual, Stein admite ser muito diferente o modo como os animais e os seres humanos percebem o exterior, pois nós captamos as coisas como objetos diferentes de nós, propiciando o conhecimento racional. Não somos, no entanto, capazes de saber exatamente como os animais percebem suas impressões, assim como não temos exatamente a mesma experiência das outras pessoas, embora possamos captar o objeto ou conteúdo de tal experiência. Em suma, não estamos aptos a asseverar a semelhança ou distinção do conteúdo perceptivo dos humanos e dos animais. Nem mesmo sabemos se os cinco sentidos são nos animais tão distintos como são nos humanos. Todavia com base em nossas experiências, e comparando-as com o que manifestam os animais, temos base para não atribuir a eles a mesma qualificação com que vivenciamos nossas experiências.

Além da sensibilidade externa e das sensações provenientes do próprio corpo, a que Stein denomina *sensibilidade interna*, a autora descreve os *sentimentos* que são os estados internos resultantes de estímulos externos acompanhados automaticamente da valoração de prazer ou desprazer. No animal irracional, isso produz reações de atração ou rechaço, e aqui encontramos o que Tomás de Aquino chama de *appetitus*. O filósofo descreve que no “ser

---

<sup>19</sup> „nicht eine Einheit aus zwei getrennten Substanzen, sondern eine lebendig geformte Materie, deren Form sich zugleich in die Materie gestaltet und sich innerlich, in der Aktualität des seelischen Lebens, ausspricht“ (STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit., cap. IV, p. 47, tradução própria).

interno” há a conservação dos estímulos recebidos, a possibilidade de resgatar esses estímulos em um momento posterior, em que eles não estão mais presentes.

Além do incessante fluxo de estímulos que chegam do exterior, dos estados internos gerados por eles e dos consequentes impulsos instintivos em resposta a esses estímulos que caracterizam a vida anímica atual, há algo que permanece e possibilita essa vida anímica atual de cada momento: já vimos que todos esses atos são decorrentes das potências que possuem sua raiz na alma; é ela o princípio de todas as atividades vitais dos seres vivos.

Quando chegamos na análise das potências sensitivas superiores, percebemos a proximidade com a atividade intelectual humana. A capacidade dos animais em apreender as intenções entre o que é útil e prejudicial (que corresponde à potência da estimativa, chamada de razão particular nos seres humanos), assim como a potência memorativa (que nos humanos chama-se de reminiscência) são as potências mais próximas do intelecto humano. Tomás de Aquino, por vezes, associa a razão particular a um *intelecto passivo*<sup>20</sup>; porém, esse uso dessa expressão não é apropriado, uma vez que a potência da razão particular se encontra no âmbito das potências sensíveis, apreendendo somente conhecimentos particulares, ao passo que o intelecto como tal tem como característica acolher o universal. Isso também acontece com a reminiscência, pois ela faz a busca das lembranças em nível particular, não chegando à universalidade que compete ao conhecimento intelectual. Deve ficar claro que essas potências, tanto nos animais como nos seres humanos, são de mesma natureza, pois estão no âmbito das potências sensitivas. Nos seres humanos, elas podem ser mais eficazes devido ao intelecto ser capaz de penetrar nas operações das próprias potências sensitivas.

### 3.3 POTÊNCIAS ESPIRITUAIS

As potências superiores encontradas na alma racional ou intelectiva conferem aos seres humanos a peculiaridade que os diferencia consideravelmente dos animais irracionais. Para Tomás de Aquino, as duas potências mais elevadas que caracterizam a alma humana são o intelecto (*intellectus*) e a vontade (*voluntas*).

---

<sup>20</sup> Cf. GILSON, Étienne. *El tomismo*: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino, op. cit., cap. V, p. 292.

### 3.3.1 Potência intelectual

Inicialmente as faculdades sensitivas e intelectivas se diferenciam pelo fato de que a inteligência tem como objeto o universal; e os sentidos captam os objetos singulares. Por exemplo, os sentidos percebem uma planta em particular, mas a inteligência é capaz de abstrair o que a planta tem de universal e, conseqüentemente, reconhecer outras plantas, identificando-as como espécie. A inteligência ainda é capaz de captar objetos não sensíveis, como os conceitos, compreendendo, por exemplo, o significado da verdade. No entanto, os sentidos estão restritos à percepção propiciada pelas propriedades corporais singulares. Além disso, a inteligência, por meio da reflexão, torna-se ciente de si mesma e de suas operações, e isso não é possível aos sentidos externos. Ademais, as potências relacionadas com a inteligência são capazes de fazer escolhas, ao passo que as potências sensitivas são determinadas, como por exemplo quando observamos que as andorinhas sempre constroem seus ninhos do mesmo modo.<sup>21</sup>

Fica esclarecido, assim, o motivo de as potências intelectivas serem superiores às sensitivas: afinal, as intelectivas possuem mais grau de ser ou maior sofisticação ôntica. Dentre as potências intelectivas, a inteligência sobrepõe-se à vontade, pois esta necessita que primeiro a faculdade intelectual lhe apresente um objeto (um alvo), a fim de despertar um ato seu (da vontade).

Apesar da superioridade do intelecto sobre todas as demais potências, ele ainda é uma potência, e não a essência da alma. Dependendo da relação que o intelecto mantém com o existir universal, dizemos se ele está em potência ou em ato. O grau mais elevado, em que a relação do intelecto com o existir universal consiste em ser o ato puro e simples de existir, só é concebido no intelecto divino; é a essência divina mesma: “Todo o existir preexiste originalmente e virtualmente como em sua primeira causa”<sup>22</sup>. Como o intelecto divino é em atualidade todo o existir, nele não há potências, e sim ato puro.

Os intelectos criados, para que fossem um ato do existir universal, precisariam ser infinitos, o que não é possível por sua condição de terem sido criados. Logo, nenhum intelecto criado é o ato de todos os inteligíveis. Os entes finitos estão em potência com relação a toda realidade inteligível que eles não são. Conseqüentemente, a passividade intelectual é um correlato natural da limitação do existir, e a relação entre a potencialidade e o ato pode ter dois

<sup>21</sup> Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino 2: psicologia e metafísica*. Trad. Paulo Eduardo Arantes. São Paulo: Paulus, 2013, p. 84.

<sup>22</sup> GILSON, Étienne. *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, op. cit., cap. VI, p. 294.

aspectos: há potencialidades na qual a potência não é nunca privada de seu ato (é o que ocorre com o intelecto dos anjos, que devido à sua proximidade com o ato puro, possuem sempre em ato suas espécies inteligíveis), mas há uma ordem de potencialidades em que a potência, por vezes, é privada de seu ato e necessita passar ao ato para possuí-lo (esse é o caso do intelecto humano, que se encontra em potência com respeito aos inteligíveis, sendo possível ou “passivo” quando os recebe).<sup>23</sup> Em razão disso, Aristóteles afirma ser a alma humana uma tábula rasa, na qual não há nada inscrito. A grande imperfeição de nosso intelecto justifica a passividade na origem de nosso conhecimento intelectual.<sup>24</sup> No caso de Tomás de Aquino, não se pode pretender que a alma humana seja descrita como uma tábula rasa, pois o pensador medieval admite a presença das ideias eternas na alma como condição mesma do conhecimento humano,<sup>25</sup> uma vez que, se a alma fosse desprovida das ideias eternas, ela simplesmente não poderia conhecer, dado que conhecer é, por um lado, reconhecer algo semelhante, e, de outro, tornar-se de certa maneira todas as coisas.<sup>26</sup>

O intelecto humano, como potência passiva, contém aquilo em relação a que estava em potência. Tudo o que passa da potência ao ato pode ser considerado como passivo. É nesse sentido que o intelecto humano pode ser considerado passivo, e não como algo vazio que é preenchido de conteúdo. Por outro lado, em certa semelhança com Platão, Tomás pensará na necessidade de um intelecto agente que forneça a luz inteligível para quem conhece. As formas das coisas naturais, subsistentes sem matéria na mente divina,<sup>27</sup> são inteligíveis por si mesmas, mas, estando unidas à matéria, requerem a conjunção dos atos do intelecto passivo e do intelecto agente. É o que aproximará Tomás de Aquino a Aristóteles, levando-o a dizer que as formas não são inteligíveis em ato para nós: e, se tudo passa de potência a ato por meio de um ente em ato, então, o sentido se torna ato pelo sensível em ato. Sendo assim, afirma que é parte do intelecto uma potência que faz inteligíveis em ato, identificando as espécies em meio às

---

<sup>23</sup> Cf. SAVIAN FILHO, Juvenal. Nota sobre o significado do termo *species* no vocabulário tomasiano. In: STEIN, Edith. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Trad. Ursula Anne Matthias [et al.]. São Paulo: Paulus, 2019, p. 201-207.

<sup>24</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica* I, op. cit., q. 79, a. 2, resp., p. 437.

<sup>25</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica* I, op. cit., q. 84, a. 1. A esse respeito, remetemos à tradução, aos estudos e às notas presentes em TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teologia* I, q. 84-89. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004. Nesse volume, ver especialmente o estudo de J. Henle, *O platonismo de Tomás de Aquino*.

<sup>26</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios* I. Trad. Joaquim F. Pereira. São Paulo: Edições Loyola, 2015, cap. 59. Cf. também ARISTÓTELES. *De anima* III, 430a4.

<sup>27</sup> Quanto às formas inteligíveis na mente de Deus, James Ross interpreta Tomás de Aquino e afirma que “Deus conhece o que ele cria no ato mesmo de criar, e não sobre a base de algum conhecimento determinado e anterior dos “possíveis” que ele pode criar” (cf. GLEESON, Gerald. Tomás de Aquino e Edith Stein sobre modelos divinos, essências e essencialidades. Trad. Rafael Carneiro Rocha. *TQ-Teologia em questão – O pensamento de Edith Stein*: escritos críticos, Taubaté: Faculdade Dehoniana, ano XV, n. 30, p. 235-258, 2016/2, p. 254).

condições da matéria. Portanto, se faz necessário um intelecto agente.<sup>28</sup> Assim, o intelecto possível, em potência em relação aos inteligíveis, se faz necessário logo que os inteligíveis movimentem o intelecto para que ocorra o conhecimento humano, mas cabe ao intelecto agente ou ativo tornar inteligível em ato o inteligível que está em potência na realidade sensível. Dito de outra maneira, é necessário um intelecto agente para iluminar o inteligível presente no sensível e identificado no intelecto possível. Ainda, Tomás aceita que a operação mais perfeita realizada pelos entes sublunares é o conhecimento humano, que é a operação do intelecto. Cada ser humano é portador de um princípio próprio que lhe confere a intelecção atual; trata-se do intelecto agente, uno e único em cada indivíduo humano.<sup>29</sup>

Dentre as funções do intelecto em geral, a memória ocorre, segundo Tomás de Aquino, pela sua capacidade de preservar as espécies inteligíveis por ele identificadas, assim como faz a matéria corporal que, após ser enformada atualmente, retém a forma. Quando chamamos de memória o ato de conservar as espécies, devemos atribuir esse ato ao intelecto, pois o que está acontecendo é a retenção das espécies inteligíveis, cujo objeto próprio é o universal separado das condições que o especificam em um modo de existir particular. Por outro lado, quando falamos da memória de um fato passado, com suas características de ter ocorrido em um dado momento no passado, estamos falando de um fato em particular, e isso é atribuído à alma sensitiva.<sup>30</sup>

A intelecção ou intelecto propriamente dito constitui-se no ato de conhecer que consiste em apreender a verdade inteligível. A razão ou raciocínio é o processo de deslocamento do pensamento, que vai de um objeto de conhecimento para outro, com o objetivo de chegar à verdade inteligível. A razão superior tem como função analisar e refletir para poder decidir sobre as coisas eternas; já a razão inferior tem a mesma função sobre as coisas temporais. *Inteligência* é o termo usado para o ato do intelecto, o qual é o conhecer. O intelecto especulativo tem como função direcionar o que é apreendido para a consideração da verdade; já o intelecto prático direciona o que é apreendido para a ação. Segundo Aristóteles, eles são diferentes pelo seu fim.<sup>31</sup> Tomás de Aquino, na esteira de Aristóteles, chamará de *sindérese* o hábito natural que tem como função ser a base primeira para julgar e direcionar moralmente as nossas ações. Assim, o ser humano é dotado naturalmente de princípios da ordem da ação, os

<sup>28</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica* I, op. cit., q. 79, a. 3, resp., p. 440.

<sup>29</sup> Existiu na época medieval a discussão entre vários filósofos, em especial Averróis, que admitiam ser o intelecto agente uma substância separada e única para todos os seres humanos. Porém, Tomás de Aquino sempre foi contrário a esse pensamento.

<sup>30</sup> Cf. GILSON, Étienne. *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, op. cit., cap. VI, p. 298.

<sup>31</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica* I, op. cit., q. 79, a. 11, p. 459.

quais pertencem a um hábito natural, não a uma potência especial. Com esses primeiros princípios, os humanos, buscam descobrir e julgam o que encontram. A sindérese estimula o bem e condena o mal, sendo uma intuição dos primeiros princípios da lei moral.<sup>32</sup>

Finalmente a *consciência*, entendida de modo geral, não deve ser considerada uma potência, e sim um ato, pois ter consciência envolve a relação do conhecimento com algo. É por meio de um ato que se aplica um conhecimento a algo. Conseqüentemente, conclui-se que consciência é um ato. Muitos atos são atribuídos à consciência, como: atestar (quando asseveramos ter ou não realizado algo), obrigar ou incentivar (quando dizemos que a nossa consciência nos obrigou ou incentivou a acusar, reprovar ou nos repreender de termos feito algo). Assim, a maneira adequada de entender a consciência é chamando-a de ato.<sup>33</sup>

### 3.3.2 Potência apetitiva ou desiderativa

Existe ainda outra potência na alma, a qual é responsável pelo querer e o desejar. Tomás a designou como potência apetitiva<sup>34</sup>. Como em todas as formas naturais, a alma tende para o seu melhor ou a sua excelência. O fogo, por exemplo, tende a alçar-se às alturas e atear fogo nos corpos dos quais se aproxima. Nos entes isentos de conhecimento, a forma determina o que ele é, ou seja, o seu existir natural, e essa inclinação é denominada de *desejo* ou *apetite natural*. Já nos seres que são providos do conhecimento, como no ser humano, além de serem determinados ao seu existir próprio que lhes é natural, eles são capazes de receber as espécies de outros entes: por meio dos sentidos, recebem as espécies ou imagens de todos os sensíveis, e, pelo intelecto, recebem as espécies inteligíveis. Em vista disso, a alma humana, de certo modo, pode “tornar-se todas as coisas” pelos sentidos e pelo intelecto.<sup>35</sup>

As formas dos seres cognoscentes são superiores à dos seres isentos de conhecimento, e a inclinação que delas procede é também de grau mais elevado. Surgem, portanto, as potências apetitivas da alma. Essa inclinação distinta, pertencente à potência apetitiva da alma, tem como ato a tendência do animal àquilo que ele conhece, não simplesmente para as coisas às quais ele

<sup>32</sup> Cf. *ibidem*, q. 79, a. 12, resp., p. 460.

<sup>33</sup> Cf. *ibidem*, q. 79, a. 13, resp., p. 463-464.

<sup>34</sup> O termo *apetite* vem do latim *appetitus*, derivado de *ad-petere*, ou seja, “estar em pedido de”, “estar inclinado a”, quer dizer, ter uma inclinação ou propensão a um fim, a uma direção ou a um objeto (alvo), tentar chegar a um lugar qualquer, desejar algo: “*Appetere nihil aliud est quam petere, quae tendere in aliquod ad ipsum ordinatum*” (TOMÁS DE AQUINO. *Questões disputadas sobre a verdade*, q. 22, a. 1. Apud COSTA E SILVA, João Batista. Breve introdução ao estudo das paixões em S. Tomás de Aquino (I). *Sapientia Crucis*, v. XI, p. 219-233, 2010, p. 226).

<sup>35</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios I*, op. cit., cap. 59; cf. também ARISTÓTELES. *De anima* III, 430a4.

se inclina por sua forma natural. Assim, as inclinações naturais atuam automaticamente e se diferenciam das potências apetitivas que tendem para os objetos próprios do conhecimento.

Como já dissemos, há necessidade de maior número de potências quanto mais próximo da perfeição encontra-se um ente, pois são necessários mais atos para que ele alcance a sua perfeição. Para se obter um único objeto e uma perfeição exígua, poucas ações são necessárias e o desejo natural é suficiente. No entanto, o desejo dos animais deve ser múltiplo, para poder abarcar todas as suas necessidades. É inerente à natureza dos animais um desejo – o desejo ou apetite animal – que siga a faculdade de conhecer e lhes permita ir ao encontro dos objetos que eles apreendem.<sup>36</sup>

A natureza do desejo possui um estrito vínculo com o grau de conhecimento do qual ela se origina. Portanto, a alma humana terá em mesma quantidade as potências desiderativas e as potências cognitivas. Já sabemos que a alma humana é capaz de apreender os objetos por meio de duas potências: a sensitiva e a intelectual ou racional. Desse modo, a alma tenderá a seus objetos também por duas potências desiderativas, uma inferior, denominada de sensualidade ou sensibilidade e que se divide em duas, a irascível e a concupiscível, e outra de grau superior, que designamos como vontade.<sup>37</sup>

Desse modo, Tomás de Aquino considera três tipos de apetites: o apetite natural (*appetitus naturalis*), o apetite sensitivo (*appetitus sensitivus*) e o apetite intelectual (*appetitus intellectivus*).

O apetite natural não é uma potência da alma, pois está presente em todas as coisas e é a inclinação própria e natural de todos os entes, fazendo-os tender a seu fim. A natureza do fogo o faz subir; já a pedra tende a cair. A toda forma segue-se uma inclinação, e nos entes que carecem de conhecimento há apenas a forma que os determina a ser o que lhes é natural. Essa forma natural é seguida por uma inclinação natural, que é o apetite natural.

A potência do apetite se completa quando o que deseja tende para a coisa desejada. A potência apreensiva se completa quando as coisas apreendidas estão no que apreende. Com efeito, o ato da potência apreensiva é similar ao repouso; já o ato da operação apetitiva é semelhante ao movimento. Sendo assim, o movimento sensível é a operação da potência apetitiva; e o apetite sensitivo é a sensibilidade, que Tomás de Aquino denominou de *sensualitas*.<sup>38</sup> Encontrado somente nos animais (racionais e irracionais), segue o conhecimento

<sup>36</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Questões disputadas sobre a verdade*, q. 22, a. 3, resp. e ad 2m. Apud GILSON, Étienne. *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, op. cit., cap. VIII, p. 336.

<sup>37</sup> Cf. ibidem, q. 15, a. 3, resp. Apud GILSON, Étienne. *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, op. cit., cap. VIII, p. 336.

<sup>38</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica I*, op. cit., q. 81, a. 1, resp., p. 468-469.

oriundo dos sentidos, tanto externos como internos. O apetite sensitivo possui uma natureza orgânica, e, ao tender a seu objeto, causa uma modificação corporal. Seu objeto é um bem particular e concreto, que será útil ou agradável. Existe uma diferença entre o apetite sensitivo presente nos animais irracionais e nos humanos. Nos animais, é uma inclinação instintiva. Observa-se o instinto, quando o lobo vê uma ovelha e inclina seu olhar e todos os seus sentidos para ela com o intuito de saciar sua fome. Por outro lado, no ser humano, mesmo pertencendo à parte sensitiva da alma, o apetite sensitivo obedece à razão.

Segundo Tomás de Aquino, o apetite sensível, considerado como um tipo de potência genérica, se distingue em duas potências diferentes. O apetite concupiscível é a potência apetitiva pela qual a alma é absolutamente inclinada a dirigir-se àquilo que lhe é conveniente na ordem dos sentidos e a evitar o que pode lhe ser prejudicial e seja facilmente reprimível (instintos de perseguição ou fuga). O apetite irascível é a potência apetitiva à qual cabe resistir e prevalecer a tudo que for contrário ao que é bom e conveniente ao sujeito. É um impulso de luta, pois são os mais difíceis de serem vencidos; são os objetos considerados “árduos” (instintos de competição/agressão/defesa). Os dois apetites não se reduzem a um mesmo princípio, pois, às vezes, mesmo sendo contrária ao apetite concupiscível, a alma lida com coisas tristes, com a finalidade de opor-se a adversidades e em conformidade com o apetite irascível. Gilson destaca que, mesmo sendo duas potências diferentes, elas podem ser ordenadas, uma vez que a irascível está determinada para a concupiscível como “guardiã” e defensora. Isso se dá pelo fato de a irascível combater tudo que vai de encontro ao bem que lhe é conveniente, protegendo de algum modo a concupiscível. A irascível tem sua origem e seu fim na concupiscível. Isso pode ser visto na ira que nasce de uma tristeza causada e que, quando é vingada, termina na alegria.<sup>39</sup> Nos humanos, as paixões correlacionadas a cada uma dessas potências são: à concupiscível, alegria e tristeza, amor e ódio, desejo e repugnância; à irascível, ousadia e medo, esperança e desespero, ira.<sup>40</sup>

O terceiro tipo de apetite é o racional ou intelectual, também chamado de vontade e considerado por Tomás de Aquino como uma potência superior da alma junto com o intelecto. A alma humana, como forma substancial e como todas as outras formas, tem uma inclinação essencial. Nos animais racionais, essa inclinação (apetite) segue o conhecimento racional e tende necessariamente para o bem ou a felicidade; e isso é tão natural quanto o fogo que tende a subir. Segundo Tomás, tudo o que é desejado deve ser o meio, o elemento ou mesmo a realização da felicidade. Essa afirmação acarreta muitas implicações morais e sua correlação

<sup>39</sup> Cf. *ibidem*, q. 81, a. 2, resp., p. 470-471.

<sup>40</sup> Cf. KRETZMANN, Norman. *Filosofia da mente*, op. cit., p. 179.

com a liberdade humana. No entanto, só é possível, aqui, tratar da relação entre a vontade e o intelecto da perspectiva do funcionamento de ambos.

Como vimos, existem duas distintas potências apetitivas. Como há dois gêneros de potências de conhecimento, os sentidos e a inteligência, seguem-se dois gêneros de potências apetitivas: as sensíveis que seguem o conhecimento sensível; e a vontade, que segue o conhecimento intelectual. Sabemos que o sentido apreende os particulares; e o intelecto, os universais; contudo, a distinção entre as potências apetitivas não parece dever-se a esses distintos modos de conhecimento. Inicialmente Tomás diz: “a vontade não se distingue diretamente do apetite sensitivo pelo fato de que segue esta ou aquela apreensão, mas pelo fato de que determina para si a inclinação ou tem a inclinação determinada por outro”<sup>41</sup>. A vontade, assim, se caracteriza pela autodeterminação, diferentemente da sensibilidade. No entanto, posteriormente, em uma fase mais madura, Tomás aceita a determinação da vontade por outro, abandonando a autodeterminação: “A potência apetitiva é uma potência passiva, que é naturalmente movida pelo que é apreendido”<sup>42</sup>; e ainda: “o bem inteligido move a vontade”<sup>43</sup>. O filósofo entende que algo é um “motor não movido” quando esse algo é apreendido e move a potência apetitiva; por sua vez, a potência apetitiva – como a vontade – é um “motor movido” (por exemplo, a vontade movida por algo apreendido intelectivamente move a pessoa em sua direção). O que se destaca como diferencial entre a apreensão sensitiva e a intelectual consiste em que o que é captado pelo sentido como cognoscente são particulares, e, assim, só um objeto move a sensibilidade e de um determinado modo; por outro lado, o que é captado pelo conhecimento racional, que apreende o cognoscente universal, possibilita que inúmeras coisas particulares do mesmo tipo sejam apresentadas à vontade; em virtude disso, a vontade – apetite intelectual – pode ser movida por diversas coisas, e não apenas necessariamente por uma.<sup>44</sup>

Quando o intelecto capta algo como um bem, ele o mostra à vontade como um fim, e irá mover a vontade a modo de causa final, uma vez que o bem está subordinado à felicidade. Não há coação a determinada escolha da vontade por parte do intelecto. Em contrapartida, a vontade, por estar por natureza determinada ao bem do ser humano, move nessa direção o intelecto e todas as demais potências coercitivamente, a modo de causa eficiente. Para Tomás, a vontade é livre para fazer suas escolhas dentre os particulares apresentados pelo intelecto de um modo necessário e suficiente para seus objetivos. Com isso há, no entanto, certa limitação

---

<sup>41</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Questões disputadas sobre a verdade*, q. 22, a. 4, ad 1m. Apud KRETZMANN, Norman, *Filosofia da mente*, op. cit., p. 182.

<sup>42</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica* I, op. cit., q. 80, a. 2, p. 467.

<sup>43</sup> Cf. *Ibidem*, q. 82, a. 3, ad 2m, p. 478.

<sup>44</sup> Cf. *ibidem*, q. 82, a. 2, ad 3m, p. 479.

da liberdade humana, pois a vontade tem a liberdade de optar entre os meios para atingir seu fim, e não de optar entre fins (pois, no que diz respeito ao fim, ela quererá sempre ser feliz, não podendo, portanto, escolher). Consequentemente o ser humano não tem autonomia para determinar um fim último.<sup>45</sup> Seu fim último será sempre a felicidade (mesmo quando se equivocava em sua concepção de felicidade). O que ele pode determinar e escolher são os meios para atingir a felicidade; e é esse o espaço para o exercício mais sublime de sua liberdade. O filósofo ainda enfatiza a liberdade da vontade por ela ter o poder coercitivo sobre o intelecto ao direcioná-lo a outras coisas ou diferentes aspectos do objeto que ele lhe apresenta. Tomás de Aquino assume que os seres humanos são senhores de seus atos na medida em que podem escolher uma coisa ou outra. Nisso concorda com Aristóteles, admitindo que não temos o controle sobre o apetite do fim último, mas apenas sobre os meios para atingi-lo. Se a felicidade é o fim último natural e necessariamente, então as considerações sobre ela dominam toda a vontade humana, assim como, a apreensão dos primeiros princípios necessários do conhecimento rege todo o pensar. Por outro lado, se o que realmente pode ser escolhido são os modos e os meios de alcançar a felicidade, os seres humanos nem sempre parecem fazer uma escolha livre, uma vez que sempre optarão por algo que pensam conduzir à felicidade. Mas Tomás responde a essa dificuldade de forma veementemente afirmativa, pois os humanos, sendo racionais, podem calcular tais meios e correlacioná-los com sua concepção de felicidade, exercendo, assim, a liberdade de escolha ou o livre-arbítrio.

### 3.3.3 Potências espirituais no ser humano na visão de Edith Stein

Tendo como fundamento a descrição do ser humano por meio dos atos por ele externados, e tomando a antropologia tomasiana como horizonte teórico de auxílio à sua própria descrição, Edith Stein concentra-se especialmente na potência do intelecto, analisando o significado do termo e no que consiste ter intelecto. Tal como ela o resume, o intelecto é uma das potências da alma, correspondendo ao conhecimento intelectual (discursivo, raciocinativo), ato particular de um espírito cognoscente. Tomás afirma que em Deus coincidem o *intellectus* (o espírito conhecedor), o *intelligere* (o ato de conhecer) e o *intellectum* (o conhecido). Em Deus, *intelligere* é o conhecer atualmente, não havendo nele aquisição de uma nova compreensão. Ele é, por excelência, o *intelligens esse* (ente inteligente) e o próprio *in actu intellectus esse* (ente inteligido em ato), sendo o *intellectus* a compreensão ou o conhecimento

---

<sup>45</sup> Cf. *ibidem*, q. 82, a. 1 e 3, ad 3m, p. 477-481.

eternamente atual. No ser humano, o *intelligere* é diferente: é um ato temporal, em que o conhecimento é adquirido progressivamente; por conseguinte, não é um *intelligens esse* (ente inteligente) tal como o *intelligere* de Deus, mas um *intelligere posse* (poder inteligir), pois contém a possibilidade de passar da potência ao conhecimento atual.<sup>46</sup>

Segundo Stein, para um entendimento adequado do significado do intelecto, é necessário desprender-se da concepção que o associa apenas a algo material. Primeiramente, é necessário entender que o espírito ou a alma não são coisas extensas: por conseguinte, o intelecto não é algo espacial que faz literalmente “parte” da alma (como se ela possuísse partes), nem um repositório (ao modo de um baú ou de uma gaveta) onde se podem colocar coisas, e muito menos algo em que podem ser marcadas as impressões de coisas físicas. No dizer de Edith Stein, ter espírito ou ser espírito significa ser transparente a si mesmo, poder conhecer-se a si mesmo e fazê-lo efetivamente, e ser dotado de abertura à alteridade, isto é, ser capaz de dirigir-se a e compreender o outro. Em Deus, isso é infinito e eterno; nos seres humanos, isso é finito e temporal, razão pela qual o ser transparente e aberto, no ser humano, é limitado, sempre restrito a um grau de atualidade, em função do caráter atual de seu ser cognoscente.<sup>47</sup>

Além de indicar uma possibilidade, a potencialidade designa uma variação possível entre o grau mais inferior de ser, o “não ser”, e o máximo de atualidade, o ato puro no qual coincidem inteligir e ser inteligido. Quando se atribui a um ente certa potência, isso viabiliza um crescimento em seu “grau de ser”, na medida em que ele pode se atualizar em um nível mais elevado. Então, ao atribuir um intelecto como potência a um ente, mesmo que porventura não venha a obter um conhecimento atual, ele tem ao menos a possibilidade de alcançá-lo. No entanto, se admitimos que ser espiritual é ter como atributos essenciais ser transparente a si e ser aberto, então admitimos também que todo ente espiritual (o ser humano, no caso do nível natural) possui ao menos um mínimo conhecimento sobre si e sobre alguma alteridade.<sup>48</sup>

Outro princípio tomasiano (de raízes históricas bastante profundas, chegando mesmo a Platão) e de grande influência sobre Edith Stein consiste em afirmar que todo conhecimento pressupõe certa semelhança entre quem conhece e aquilo ou quem é conhecido, pois, se não houvesse tal semelhança (e, em vez dela, total alheamento ou estranheza), a alteridade permaneceria opaca ao ente cognoscente. Essa semelhança exprime-se também em termos de causalidade, lembrando que, segundo a cosmologia tomasiana, a essência de Deus é a causa das

---

<sup>46</sup> Cf. STEIN, Edith. *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2005. (ESGA 10), cap. V, p. 103.

<sup>47</sup> Cf. *ibidem*, p. 103-104.

<sup>48</sup> Cf. *ibidem*, p. 104.

coisas, de modo que conhecer algo é conhecer fundamentalmente a sua essência ou seu arquétipo universal, presente na mente divina (e manifestado nos indivíduos de cada espécie, se for o caso). Dessa perspectiva, o conhecimento que Deus tem de algo corresponde, no limite, a um autoconhecimento; isso equivale a dizer que é conhecendo-se a si mesmo que Deus conhece algo. Quanto ao conhecimento humano, a semelhança ou a causa do conhecimento habita, como forma ou arquétipo, o intelecto, como afirmamos acima. O modo como o intelecto “recebe” informações de coisas externas é sempre ativo (é sempre ato), mas, como também mencionamos anteriormente, a passagem da possibilidade de conhecimento ao conhecimento dado é feita quando as formas do que é conhecido tornam-se *actu intelligibiles* (inteligíveis em ato) por meio da atividade do intelecto possível e do intelecto agente. No caso do conhecimento material, a forma ou espécie das coisas materiais pode ser atual como forma, mas também pode ser *potentia intelligibilis* (inteligível em potência), um conteúdo passível de conhecimento. Mesmo sendo sempre em ato, o intelecto é chamado de potencial ou possível no sentido de que contém o que lhe permite conhecer em cada instante; e é chamado de atual na medida em que é um espírito em movimento e iluminador daquilo que se posta diante dele e lhe solicita um ato de reconhecimento. No entanto, o agir que determina a atualidade de conhecimento está intimamente ligado ao agir da forma da coisa, visto que ocorre como que uma transferência recíproca de potência ao ato entre a espécie da coisa e o intelecto, pois é a forma ou espécie da coisa que desperta ou solicita o ato do espírito.<sup>49</sup>

Quando se vê algo pela primeira vez (por exemplo um tetraedro) e não se sabe o que esse algo é, o intelecto, acionando seus recursos (as formas que o habitam e lhe permitem reconhecer a forma presente naquilo que é conhecido), é atualizado e passa da potência do conhecimento ao ato de saber (no caso do exemplo, o ato de saber que tal objeto é um tetraedro); porém, esse objeto não ficará permanentemente no foco do intelecto, o qual irá se ocupar de outras coisas (o que faz que o conhecimento do tetraedro, deixe de ser atual). Contudo, o retorno da potencialidade de saber o que é o tetraedro não é a mesma de antes de se ter a ideia do que era esse objeto, pois o conhecimento adquirido permanece. Quando um tetraedro é visto novamente, ou mesmo apenas lembrado, o intelecto evoca a informação e o reconhece. Isso é considerado um *habitus*, quer dizer, uma disposição ou mesmo uma habilitação a reagir de maneira semelhante diante de um mesmo tipo de objeto. Por desenvolver-se nesse dinamismo temporal, todo hábito pode ser considerado adquirido (no sentido de que resulta da ativação de possibilidades espirituais), embora Tomás fale também de um *habitus* inato, aquele ligado aos

---

<sup>49</sup> Cf. *ibidem*, p. 91-92.

primeiros princípios do conhecimento e que permitem, por exemplo, identificar dois juízos como contraditórios (não podendo, portanto, coexistir). Em sentido geral, porém, *habitus*, segundo Tomás, é uma plenitude da potência, ou seja, “algo” (uma disposição) por meio do qual a potência adquire uma facilitação para passar ao ato. Do ponto de vista do sujeito do conhecimento (ponto de vista noético), entendemos o hábito, em relação à potência, como um grau superior de ser espiritual. Por outro lado, do ponto de vista do objeto (no sentido noemático), quando se atualiza o conhecimento, constitui-se um objeto espiritual que fica inserido no mundo espiritual de quem o vivencia como uma posse espiritual. É por ele persistir que pode ser novamente presentificado.<sup>50</sup>

Por isso tudo, entende-se que o ser humano só é capaz de adquirir conhecimento progressivamente. A atualidade do conhecimento tem seu limite de duração; no entanto, dependerá de cada espírito humano estender essa duração, que nada mais é do que a duração do hábito. Por sua vez, a passagem da virtualidade do hábito à sua atualidade é algo que depende de estímulos externos ao próprio hábito: por exemplo, quando se vê ou se ouve algo, o espírito atual capta o estímulo no presente e impacta no mundo espiritual do sujeito algo que lá está; esse algo se torna presente pelo reavivamento do seu sentido (a atualidade da sua essência, aspecto noemático), e esse reavivamento corresponde à dimensão noética do conhecimento. Assim, é possível visualizar o lugar dos fenômenos da memória, da recordação, da associação e da projeção;<sup>51</sup> e, ainda que esse ressurgir e reviver seja, grande parte das vezes, involuntário, pode-se, em certa medida, evocar por querer próprio uma vivência passada. Mesmo que de modo limitado, há certo controle do âmbito espiritual por parte do ser humano. Nesse ponto, segundo Stein, chega-se à potência denominada de *vontade*, a segunda potência espiritual do ser humano.

Em suma, no âmbito espiritual, os humanos, embora limitados, são transparentes para si mesmos, possuem um hábito cognitivo, são conscientes de si mesmos e são autodetermináveis, quer dizer, livres porque dotados de vontade. Assim, se algo estimula alguém interior ou exteriormente, esse mesmo alguém pode ou não obedecer a esse estímulo. A resposta ao estímulo não é inteiramente condicionada. Dito de outro modo, ela não é determinada, mesmo que o indivíduo só possa deliberar sobre poucos elementos (como o caso dos meios, na busca da felicidade). Mesmo quando algo desperta uma determinada linha de pensar, o ser humano mostra-se capaz de decidir se interrompe ou não esse direcionamento de suas ideias. Pela participação da vontade, o sujeito espiritual decide se torna presente e atual o

---

<sup>50</sup> Cf. *ibidem*, p. 108.

<sup>51</sup> Cf. *ibidem*, p. 108-109.

que foi despertado ou se permanece com algo novo e atual, devolvendo ao modo da virtualidade o que foi lembrado.<sup>52</sup>

É esse conjunto de potências e faculdades humanas que permitirá a Stein descrever o componente próprio dos seres humanos, o espírito, dimensão que dá a especificidade da alma humana conservando ainda a sua condição de unidade sensorial e fisiológica animal.

#### 4 A ESPECIFICIDADE HUMANA – O ESPÍRITO

Ao caracterizar o espírito, a filósofa evidencia sua intenção de percorrer um caminho próprio, segundo o método fenomenológico, que se ocupa de clarificar crítica e radicalmente os conceitos usados na filosofia e na ciência, como concebido por Husserl em sua obra *Investigações lógicas*. Por esse caminho, Edith Stein visa esclarecer afirmações metafísicas que foram explicitadas por Tomás de Aquino por outro método, ao partir do conjunto das potências e faculdades humanas e defender que, juntas, elas compõem o espírito e especificam a alma humana. Nem para Tomás de Aquino nem para Edith Stein o ser humano, ou mesmo sua alma, é apenas um feixe de potências separadas, mas, antes, um ser unitário. As relações entre as diversas potências e consequentes atos evidenciam a unidade da alma e do composto corpo-alma.

A estrutura da vida anímica humana é distinta da do animal, embora possua em comum com ela a alma sensitiva e a alma vegetativa. O ser humano, por meio de seu olhar espiritual, consegue apreender o material sensível como um objeto, quer dizer, consegue vê-lo como algo reconhecido e como alvo de sua visada, o que é muito diferente de apenas ser afetado pelo que é captado pelos sentidos (como ocorre com os animais não racionais e, de certa maneira, com os vegetais e as plantas). O modo peculiar de apreensão humana desvela a forma básica da vida anímica especificamente humana: a intencionalidade, o estar dirigido ao objeto, considerando-o propriamente como objeto. A intencionalidade, assim, mostra-se composta por três dimensões: o *eu* que olha para o objeto; o próprio *objeto* observado; e o *ato* de olhar de determinado modo para determinado objeto vivido em cada caso pelo eu. Na fenomenologia, esse processo corresponde precisamente ao que se chama de *percepção*, em que se identifica uma perspectiva diferente no que diz respeito à experiência ordinária do mundo que se põe diante do sujeito: a relação entre o polo do eu e o polo do objeto. O mundo que nos chega pelos sentidos nos motiva a aprofundar sua contemplação, levando a novos atos perceptivos e,

---

<sup>52</sup> Cf. *ibidem*, p. 109-110.

consequentemente, a novos elementos que ampliam nosso mundo perceptivo. Ao espírito unido ao corpo cabe ordenar, por meio da sua vida intencional, todo o material sensível recebido na relação sujeito-objeto; e, ao efetuar esse ato próprio, ele adentra com seu olhar no mundo dos objetos.

Por tudo isso, Edith Stein descreve a vida espiritual como um estar distendido entre dois polos – o do sujeito e o do objeto –, destacando que o tender a um objeto é a forma mais elevada de ser espiritual.<sup>1</sup> Por conseguinte, sem pretender esgotar o que significa a *vida*, a filósofa a define como movimento a partir de si mesmo. Assim, estar vivo é mover-se, transformar-se a partir de um princípio interno.

É no âmbito do espírito que se estabelece o eu, cujas peculiaridades consistem em ser autoconsciente, desperto e livre; pela sua espiritualidade, o eu ainda acessa o exterior e a própria interioridade. O eu tem como forma originária do saber de si não uma reflexão por meio da qual ele se converteria em um objeto de conhecimento, mas uma vivência direta de si como um polo capaz de ver-se como unidade em meio a outros polos, único capaz de dizer *eu*, sendo atravessado por uma luz que lhe confere esse saber de si. Nas palavras de Stein, “o saber de si mesmo é a abertura para dentro, e o saber de outras coisas é a abertura para fora”<sup>2</sup>.

A intencionalidade ou capacidade de se direcionar a algo (direcionalidade ou *intentio*), seja esse algo um objeto externo ou um objeto interno, é justamente a classe de vivências com as quais começa o desenvolvimento da dimensão espiritual.<sup>3</sup> Essa espiritualidade concede ao ser humano a capacidade de optar por se e como irá responder aos estímulos desencadeados pelos objetos externos, os quais o convidam a explorá-los. Por outro lado, os animais, se não são alertados por seus instintos sobre a existência de algum perigo, entregam-se a esse convite sem restrições.

Desse modo, sendo um eu (portanto, uma pessoa livre), cada ser humano tem em suas mãos, ou melhor, sob seu controle, a possibilidade de escolha de como agir. Diante dessa liberdade que lhe confere um *poder*, também emana um *dever*. Stein explicita, assim, que poder, dever, querer e agir são intrinsecamente correlacionados.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cf. *ibidem*, p. 83.

<sup>2</sup> „Das Wissen um sich selbst ist Aufgeschlossenheit nach innen, das Wissen um anderes ist Aufgeschlossenheit nach außen“ (STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit., cap. VI, p. 79, tradução própria).

<sup>3</sup> Stein esclarece que o termo *ato* pode ser usado como sinônimo geral de vivência, caso esse, porém, em que ele não designa necessariamente um fazer, mas pode designar também um lembrar, um sentir etc. (cf. STEIN, Edith. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2010. (ESGA 6), cap. III, p. 35).

<sup>4</sup> Cf. STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit., cap. VI, p. 79.

Quando a fenomenóloga diz que o ser humano deve formar-se a si mesmo, isso significa que ele deve dar forma a toda sua natureza animal, com o objetivo de tornar-se um ser humano plenamente desenvolvido e completamente enformado como pessoa.<sup>5</sup> E o modo pelo qual isso é possível ocorre justamente graças à forma peculiar da vida anímica humana, a intencionalidade. Como já dissemos, por meio dos sentidos captamos o mundo e conseqüentemente o percebemos; esse processo é uma complexa estrutura de dados sensíveis e intencionais, bem como de atos que se articulam estreitamente. É nessa estrutura que a liberdade tem seu lugar próprio, pois tudo o que solicita os sentidos percebido e possibilita aos humanos fazer escolhas em relação a buscar novos atos perceptivos.

O momento ou vivência em que o espírito, por meio da sua vida intencional, organiza as sensações em uma percepção e adentra no mundo dos objetos é denominado de entendimento ou intelecto. Muitas são as operações que ele pode realizar além da própria percepção. Ele pode refletir, isto é, retornar ao passado, tornando presentes objetos captados anteriormente, e, pode ainda, recordar atos pregressos. Também é capaz de abstrair, ou melhor, de isolar partes das coisas ou mesmo de seus próprios atos. No entanto, por ser livre, o espírito pode ou não executar tais ações, e essa escolha se dá por meio da sua livre vontade. Disso decorre ser necessário um eu que tenha vontade, e, desse modo, o que será conhecido dependerá dessa atividade espiritual volitiva. Por essa razão, o conhecer e o querer possuem um vínculo mútuo, decorrente de o espírito ser concomitantemente entendimento e vontade.<sup>6</sup>

Outro aspecto descrito por Stein nesse processo de enformação do ser humano por si mesmo pode ser observado por meio das vivências relativas aos dados sensíveis e suas respectivas percepções, que desencadeiam sensações de prazer ou desprazer e podem ser percebidas como agradáveis ou desagradáveis, levando conseqüentemente o ser humano a sentir-se bem ou ameaçado e a classificar as respectivas coisas como boas ou nocivas. Esse processo suscita sentimentos reconhecidos pelos humanos e os orienta a identificar seu humor ou estado interior. A multiplicidade de atos intencionais permite aos seres humanos captar as qualidades dos objetos, nesse caso, qualidades de *valor*.<sup>7</sup>

Desse modo, por meio dos objetos o mundo também é evidenciado como um mundo de valores. Primeiramente, pode-se captar esses valores objetivamente, sentindo-se o mundo como agradável ou desagradável, nobre ou vulgar, belo ou feio, bom ou mau. Além disso, esses

---

<sup>5</sup> Stein esclarece que nos âmbitos superiores de ser, a matéria já está enformada, sob a perspectiva da teoria hilemórfica aristotélica (cf. STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit., cap. VI, p. 80).

<sup>6</sup> Cf. *ibidem*, p. 81.

<sup>7</sup> Cf. *ibidem*.

valores podem ser colhidos de acordo com uma hierarquia de importância individual, o que norteia uma interpretação do mundo como útil ou nocivo, como deflagrador de felicidade ou tristeza. De acordo com a intensidade, a profundidade e até o tempo que perdura a repercussão do valor captado, é possível apreender algo da própria essência do indivíduo.<sup>8</sup>

No campo dos valores, assim como observado na percepção, há passividade e atividade no processo de apreensão e conhecimento, e o indivíduo pode ser movido e também exercer sua liberdade. Os valores suscitam inúmeras ações: de aprofundamento, de dar seguimento ou não ao agir, e, ainda, de orientar o agir em múltiplas direções. A liberdade de escolha é o que ordena essas ações. É possível escolher até mesmo o quanto se entregar emocionalmente a determinado valor: a alegria, por exemplo, pode dominar totalmente o interior do indivíduo ou ser contida ou mesmo rechaçada.<sup>9</sup>

Os valores, além de motivar um crescimento cognitivo e desencadear respostas emocionais, são igualmente capazes de incitar uma tomada de posição da vontade e determinar ações correspondentes. Por exemplo, além de causar ira, um crime pode despertar ideias de punições, como também instigar novas medidas de defesa a serem instituídas. Mesmo nesse sentido é possível haver uma tomada de posição apenas reativa ou ainda escolhida em concordância ou não com a posição involuntária. Esse modo de reagir livre estabelece a maneira de querer e de agir que é pessoal.<sup>10</sup>

Portanto, o espírito humano é concebido por Stein como a sede da autoconsciência, da inteligência, da vontade e da liberdade, singularizadas de modo pessoal. A filósofa, contudo, observa que *espírito* pode ser entendido de outros modos. Primeiramente, espírito pode ser concebido como intelecto, aquilo que conhece, sendo uma das potências da alma. Com esse significado, o intelecto se distingue da vontade, embora ambos sejam atos intelectuais. Ainda é possível usar o termo *entendimento* como sinônimo de intelecto. O termo *espírito* pode ser adotado, ainda, com o sentido de mente, a dimensão superior da alma humana, e contraposto à sensibilidade. Nesse sentido, espírito significa a parte racional, que segue as leis da razão e envolve o intelecto e a vontade, mas com a especificidade de ser a potência da alma que percebe por meio dos cinco sentidos físicos. Assim, o intelecto tanto pode ser a potência ou o próprio ato intelectual. Já o termo *mente* pode ser atualizado para designar a capacidade de conhecer, querer ou sentir espiritualmente, e não deve ser entendido como uma potência, dado que é o próprio espírito. Ainda assim, deve ficar claro que tanto o intelecto como a mente são dimensões

---

<sup>8</sup> Cf. *ibidem*, p. 81-82.

<sup>9</sup> Cf. *ibidem*, p. 82.

<sup>10</sup> Cf. *ibidem*.

da alma humana, e não a alma em sua completude.<sup>11</sup> O terceiro sentido do termo *espírito*, que traduz o termo latino *spiritus*, com o mesmo significado do termo grego *πνεύμα* (*pneuma*), contrapõe-se ao corpo, visto não como corpo vivo (*Leib*, em alemão), mas como *res extensa et materialis* (coisa extensa e material, *Körper* em alemão). Stein enfatiza que os gregos, ao utilizarem o termo *pneuma*, cujo significado original é hálito ou sopro de vida, conseguiram captar características da essência do espírito: sua não fixidez, sua leveza e sua mobilidade.<sup>12</sup>

Como parte da essência do espírito, sua não fixidez vai além da capacidade de mover-se espacialmente. Os seres espirituais ligados a um corpo, como é o caso dos seres humanos, capazes de locomover-se pelo espaço, também são aptos, espiritualmente, a dirigir-se a lugares diferentes daquele onde está seu corpo físico. Essa característica do ser espiritual lhe dá a liberdade de ir a lugares sem abandonar efetivamente o corpo. Entretanto, são modos diferentes de estar em um lugar.<sup>13</sup>

Além do que foi descrito acima, por meio da intencionalidade, a esfera espiritual é o que torna possível ao sujeito dirigir-se aos outros, tornando viável uma comunicação entre indivíduos e a compreensão recíproca. Mediante a comunicação social revela-se que indivíduos diferentes, em suas experiências individuais, ao captar objetos visados do mundo, embora tenham impressões subjetivas, colhem algo de objetivo. Isso fica claro quando diferentes indivíduos compartilham o que percebem, relatando uma experiência semelhante, pois mostra haver algo inerente ao próprio objeto e independente do observador. Edith Stein chama a essa experiência de *intersubjetividade*.

Por outro lado, ao experienciar a intersubjetividade, além de ser possível compreender a relação com o mundo exterior e com outros indivíduos, identifica-se também a consciência individual, pois, mesmo colhendo impressões objetivas do mundo, as quais são compartilhadas, cada indivíduo capta o mundo e as coisas de uma maneira própria, podendo ser dividida apenas pela comunicação. Dito de outra maneira, cada indivíduo capta o que é comum a todos, mas, ao fazê-lo, imprime simultaneamente seu modo peculiar e singular de perceber.

A partir dessa observação, Stein constata um núcleo próprio a cada sujeito, a que ela denomina de *essência*<sup>14</sup> da pessoa. Esse núcleo não deve ser entendido como algo espacial, localizado em um lugar específico, mas como um modo de ser, um ato. Para melhor esclarecer esse ato como singular e particular, tomamos como exemplo o fato de inúmeras pessoas

---

<sup>11</sup> Cf. *ibidem*, cap. VII, p. 99-100.

<sup>12</sup> Cf. *ibidem*, p. 100.

<sup>13</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>14</sup> O termo *essência* aqui é empregado com seu sentido próprio na fenomenologia.

perceberem a qualidade de um indivíduo e desenvolverem sentimentos diferentes em relação a ele, pois cada um o percebe de maneira singular. Se fosse captada apenas a qualidade do indivíduo percebida em comum, deveria ser despertado o mesmo sentimento em todos os sujeitos.<sup>15</sup> Iremos retornar ao tema do núcleo da pessoa mais adiante.

Nesse ponto, o espírito é compreendido como espírito pessoal, e, segundo Stein, essa condição de pessoa, e de pessoa livre que usufrui da intencionalidade, é algo inerente à natureza humana. Dito de outro modo, é uma determinação essencial que se funda na estrutura dos seres humanos. É também devido à atividade por meio de livres escolhas, responsabilidades e esforços que os indivíduos são capazes de formar a si mesmos.

Partindo dessa descrição, Stein expõe a relação entre dois sentidos do ser espírito: um, como a forma que unifica e regula o organismo como um todo, incluindo suas faculdades naturais (expressa adequadamente pelo conceito de forma, tomado da tradição aristotélico-tomasiana); outro, como o eu individual humano, capaz de formar a si mesmo. Para Stein, nesse sentido, é necessário esclarecer a relação entre os dois âmbitos do eu: um concernente à pessoa espiritual livre, que tem nos atos intencionais a sua própria vida, e outro considerado estritamente no que diz respeito aos atributos naturais inerentes a todo ser humano.

De acordo com Jean-François Lavigne<sup>16</sup>, esse é o ponto em que Edith Stein depara com a maior tensão entre o conhecimento fenomenológico do ser humano e a determinação metafísica da alma espiritual segundo Tomás de Aquino. A questão proposta e a respectiva solução dada por Stein partem da possibilidade de expressar como forma, no sentido estabelecido por Aristóteles, o vínculo entre o eu, com sua essência espiritual e senhor dos seus atos intencionais, e a alma humana individual, com suas potências naturais. Stein analisa ainda a viabilidade de ser expresso como *forma corporis* (forma do corpo) o nexos entre a alma vitalizada espiritualmente pelo eu e o corpo humano. A solução proposta pela pensadora reside na compreensão de como se dá a unidade no ser humano considerando os três elementos: corpo, alma e espírito. E o faz por meio do estudo da alma, do eu pessoal, do corpo humano como corpo vivo, de uma nova concepção de forma, bem como da operação formadora da alma em relação ao seu corpo.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Cf. SAVIAN FILHO, Juvenal. A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA: Pessoa e Comunidade em Edith Stein, I, 2016, Porto Alegre. BRUSTOLIN, Leomar Antonio; FONTANA, Leandro Luis Bedin. (orgs.). *Anais do Seminário Internacional de Antropologia Teológica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017.

<sup>16</sup> LAVIGNE, Jean-François. Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein: uma renovação fenomenológica do pensamento aristotélico-tomasiano. Trad. Maria Cecilia Isatto Parise. *TQ-Teologia em Questão – O pensamento de Edith Stein*: escritos críticos, Taubaté, ano XV, n. 30, p. 101-124, 2016/2.

<sup>17</sup> Cf. *ibidem*, p. 114-115.

## 5 A ALMA HUMANA COMO PRINCÍPIO DO EXISTIR HUMANO

A descrição steiniana da alma humana segue de perto as análises do conceito de alma feitas pela tradição aristotélico-tomasiana. Contudo, a autora, seguindo o método fenomenológico, expande a compreensão desse “conceito”, estabelecendo sua maneira própria de tratar o tema.

O ser humano, com todas as suas capacidades corporais e anímicas, é um *si mesmo* que se forma ao longo de sua existência. O eu entendido como pessoa livre e espiritual, que vive em seus atos intencionais, é quem deve enformar seu si mesmo, o que aponta para uma unidade psicofísica real. O eu não é só corpo, mas o possui e o comanda; o eu *está* em seu corpo, mas pode, por meio do pensamento, se distanciar dele e mesmo olhá-lo como se estivesse fora. No entanto, por mais longe que o pensamento o leve, o eu está sempre unido ao corpo. Por outro lado, não é possível encontrar um lugar determinado, físico, no corpo, como lugar próprio do eu. O eu é percebido por si nas suas próprias vivências; dizer *eu*, no limite, é fazer uma experiência de si mesmo.

Stein busca, então, descrever o modo como se dá a relação do eu com o corpo e com a alma. Já tendo explicitado que o eu é ciente de si como ser humano, portador de corpo e alma, ela é levada a afirmar que o corpo é pessoal, assim como pessoal é a alma. Um corpo em que vive um eu capaz de configurá-lo é dito um corpo pessoal. Quanto à alma, sempre fiel ao rigor fenomenológico, Edith Stein procura observar, por meio dos fenômenos ditos anímicos, o modo como se pode acessá-la a partir do eu. A autora recorre a diferentes modos do viver: uma pessoa pode experienciar mais o cotidiano, permanecendo voltada mais às coisas externas, ou, em vez disso, ser mais introspectiva, vivenciando o seu interior. Quando o eu está concentrado em seu pensamento, por exemplo, na resolução de uma questão, os ruídos e as coisas diante dos seus olhos o afetam apenas periféricamente, pois toda a atenção e direção do espírito estão voltados para a questão. Por outro lado, pode haver um grande problema que aflige simultaneamente o eu, mas, como a atenção está dirigida para outra situação, o eu faz com que o problema fique “por baixo”, no “fundo da alma”; ele está ali presente, mas em segundo plano. Nesse sentido, é como se houvesse um campo visual espiritual em que o eu fixa a sua atenção em um dado, e as outras coisas passam a ser percebidas periféricamente. A atenção central do eu e a percepção periférica são diferentes modalidades de consciência. Porém, os termos *central* e *periférico* não

devem ser compreendidos como se o eu tivesse uma espacialidade; em vez disso, o eu pode ser ilustrado como se fosse um ponto de onde partem raios de consciência em direções diversas.<sup>1</sup>

Para Stein, o que deve ser valorizado nesse contraste de superfície e profundidade é que isso se dá “em mim mesmo”, em uma “espacialidade” interior.

“Em mim”, ou melhor dizendo, “dentro de minha alma”. A minha alma tem extensão e profundidade, pode ser preenchida com algo e algo pode penetrá-la. E nela estou em casa; muito diferente de como estou no meu corpo vivo. No eu não posso estar em casa. Mas mesmo o próprio eu, concebido como “eu puro”, não pode se sentir em casa. Só um *eu que tem alma* pode se sentir em casa, e, a partir disso, também se sente em casa quando está em si mesmo. Então, alma e eu se aproximam totalmente. *Uma alma humana não pode existir sem um eu*: à alma pertence a estrutura pessoal. Mas *um eu humano* também deve ser um eu que também tem alma, *não pode existir sem alma*; os seus atos são eles próprios caracterizados como “superficiais” ou “profundos”, estão enraizados numa maior ou menor profundidade de alma. Dependendo dos atos em que o eu vive em cada caso, ele ocupa uma posição na alma. Mas há um lugar no espaço da alma em que o eu tem o seu lugar *próprio*, o lugar do seu descanso, que ele deve procurar até que o encontre, e ao qual deve sempre regressar quando o deixar: este é o ponto mais profundo da alma. Só a partir desse lugar a alma pode “recolher-se”; pois de nenhum outro ponto ela pode se envolver totalmente. Só a partir daqui a alma pode tomar decisões em plena consciência, pode comprometer-se com alguma coisa, pode sacrificar-se e entregar-se a si mesma. Todos estes são atos da pessoa. *Eu* devo tomar decisões, assumir compromissos etc. Esse é o eu pessoal, que é ao mesmo tempo um eu anímico, que pertence a *esta* alma e que tem o seu lugar nela.<sup>2</sup>

De acordo com Jean-François Lavigne, Stein, nesse parágrafo, apresenta uma nova abordagem do entendimento do que é a alma.<sup>3</sup> A autora torna clara a distinção entre a alma e o eu pessoal que nela vive. Por meio das vivências do eu, é possível compreender a dimensionalidade da alma (ampla e profunda), e conseqüentemente conceber a alma como um “espaço” de vida interior. O eu pessoal pode estar orientado mais para a realidade das coisas percebidas, mantendo-se na superficialidade da alma, vivenciando os eventos cotidianos, ou

<sup>1</sup> Cf. STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit., cap. VI, p. 85.

<sup>2</sup> „*Meine Seele hat Weite und Tiefe, sie kann von etwas erfüllt werden, es kann etwas in sie eindringen. Und in ihr bin ich zu Hause; ganz anders, als ich in meinem Leib zu Hause bin. Im ich kann ich nicht zu Hause sein. Aber auch das Ich selbst, so lange es nur als ‚reines Ich‘ gefaßt ist, kann gar nicht zu Hause sein. Nur ein seelisches Ich kann zu Hause sein, und von dem kann man dann auch sagen, daß es bei sich selbst zu Hause sei. Da rücken auf einmal Seele und Ich ganz nahe zusammen. Eine Menschenseele kann nicht ohne Ich sein: Zu ihr gehört die personale Struktur. Aber ein menschliches Ich muß auch ein seelisches Ich sein, es kann nicht ohne Seele sein: Seine Akte sind selbst als ‚oberflächliche‘ oder ‚tiefe‘ charakterisiert, sie wurzeln in einer größeren oder geringeren Tiefe der Seele. Je nach den Akten, in denen das Ich jeweils lebt, hat es da oder dort in der Seele seine Stelle. Es gibt aber im Seelenraum einen Ort, in dem es seine eigentliche Stelle hat, den Ort seiner Ruhe, den es suchen muß, solange es ihn nicht gefunden hat, und zu dem es immer zurückkehren muß, wenn es davon ausgegangen ist: Das ist der tiefste Punkt der Seele. Nur von hier aus kann die Seele sich ‚sammeln‘; denn von keinem andern Punkt aus kann sie sich ganz umspannen. Nur von hier aus kann sie vollgewichtige Entscheidungen fällen, von hier aus kann sie sich für etwas einsetzen, kann sie sich hingeben und verschenken. All das sind Akte der Person. Ich habe Entscheidungen zu fällen, mich einzusetzen usw. Dieses ist das personale Ich, das zugleich ein seelisches Ich ist, das zu dieser Seele gehört und in ihr seinen Ort hat“ (STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit., cap. VI, p. 86, tradução própria).*

<sup>3</sup> Cf. LAVIGNE, Jean-François. *Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein*, op. cit., p.115.

pode ser mais direcionado para a interioridade, para as profundezas da sua alma e para o seu próprio centro. Nesse centro, o eu encontra o seu modo mais íntimo de ser, e nele o eu vive a si mesmo. Portanto, “*existe uma relação especial de condicionamento entre o comportamento habitual do eu pessoal e a estrutura vivenciada da sua alma*”<sup>4</sup>. Dessa maneira, a escolha do modo de viver do eu, condicionada pelos seus hábitos, influencia a mobilidade do eu na profundidade da sua alma e, conseqüentemente, determina como o eu se autoconfigura.

### 5.1 ALMA HUMANA COMO FORMA

Uma vez que o eu tem na profundidade da alma o seu lugar próprio e é livre para escolher o modo como deseja viver, seja na superficialidade ou nas profundezas da alma, será ele o responsável pela autoconfiguração. Apenas os eus que vivem em certa profundidade são capazes de receber determinadas coisas e responder habilmente a elas. Portanto, aqueles que vivem predominantemente na superficialidade não possuem a sua vida sob controle e não vivem sua vida na máxima integridade possível. Mas, por meio da liberdade, o eu pode decidir mergulhar mais profundamente e ir buscar a si mesmo. Somente um eu que busca seu centro com frequência é capaz de configurar adequadamente sua alma para que ela possa chegar à plenitude do seu ser e de seu desenvolvimento.<sup>5</sup>

A alma concebida por essa nova perspectiva, como uma alma pessoal em que o eu habita, feita essencialmente de vida subjetiva e de atos intencionais, dispendo ainda de certa força interna (variável entre os indivíduos), cuja magnitude advém da graduação de potência e de vitalidade de sua atividade, tem nessas características o que lhe concede seu modo singular de ser. Assim sendo, a estrutura essencial da alma pode ser entendida como uma forma interna que, como tal, é capaz de enformar os atos concretos da vida; por meio do entrelaçamento entre atualidade, potencialidade e habitualidade, a alma também enforma o caráter pessoal.<sup>6</sup>

Compete também à alma enformar o corpo, em duplo sentido: um voltado à sua estrutura essencial e outro ao resultado do seu livre atuar. Mediante a expressão corporal é possível acessar a interioridade do ser humano e a vida atual da alma; afinal, o corpo humano é a condição para a existência da alma humana neste mundo e, ao mesmo tempo, é a “matéria” que a alma deve enformar. Não sabemos exatamente em que momento a alma chega à existência, se na concepção ou depois, mas ela começa a existir no corpo humano, que é algo material,

---

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*, p. 117.

<sup>5</sup> Cf. STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit., cap. VI, p. 87.

<sup>6</sup> Cf. *ibidem*, p. 87-88.

formando com ele um organismo vivo ou um corpo animado. Para que o indivíduo se desenvolva adequadamente é necessária uma matéria determinada, que deve estar em boas condições, pois enfermidades ou debilidades do corpo influem diretamente no desenvolvimento espiritual anímico do indivíduo, causando dificuldades e modificações em seu progresso. Por outro lado, um corpo saudável propicia um desenvolvimento da vida espiritual sem grandes esforços. No entanto, vale ressaltar que mesmo corpos com imperfeições possibilitam a existência de almas bastante “espiritualizadas”, e o oposto também é observado, corpos perfeitos em indivíduos pouco “espiritualizados”.<sup>7</sup>

O corpo não é apenas o instrumento para a alma se expressar; ele também proporciona as condições para que ela possa agir e criar. Para que o espírito possa aprimorar as suas aptidões, é necessário que ele disponha, em “suas mãos”, dito de outro modo, que esteja sob seu controle um corpo eficiente, capaz de realizar adequadamente as funções motoras exigidas para o desempenho de suas ações. Porém, isso não é suficiente: para o progresso do ser espiritual, é indispensável que ele tenha uma vida espiritual que o incentive e o direcione voluntariamente nesse processo de enformação. Desse modo, entende-se que é necessária a somatória de uma vida espiritual que vise a evolução e o uso da corporeidade por parte do espírito, a fim de que se estabeleçam as condições adequadas para se atingir as metas de desenvolvimento. O corpo, especialmente o rosto, expressa muitos elementos do caráter da pessoa. Aqueles movimentos que são repetidas vezes executados, e que acabam tornando-se habituais, deixam uma marca permanente. Esse corpo que vai sendo configurado pelos atos anímico-espirituais, já é um corpo, desde o início, configurado a partir de suas disposições inatas.

Contudo, a vontade pode intervir e decidir se o corpo expressará totalmente ou não o que se passa na interioridade. Ela é capaz de impedir que uma alegria vivida interiormente se expresse corporalmente. As pessoas que são hábeis em controlar o seu comportamento externo apresentam-se de modo muito diferente das pessoas que não o fazem. Do mesmo modo, quando a vontade é soberana, ela utiliza o corpo como seu instrumento, inclusive executando ações mesmo se o corpo mostra sinais de fadiga, o que não acontece quando a pessoa cede aos sinais corporais. Assim, há duas maneiras distintas de relação entre o corpo e a vontade. A vontade precisa atuar nos níveis mais profundos da alma para ser capaz de controlar as expressões das emoções e, conseqüentemente, por esse livre atuar da alma, ocorre uma “espiritualização” dela mesma. Do mesmo modo que a vontade é capaz de controlar as expressões das emoções, ela também é apta para operar o corpo como um instrumento. Na grande maioria das vezes, o corpo

---

<sup>7</sup> Cf. *ibidem*, p. 88-89.

age executando tarefas com determinados fins obedecendo aos nossos comandos, sem que fiquemos pensando nele, sem a intervenção da vontade propriamente dita. A vontade entra em ação quando há um obstáculo para a realização de uma determinada tarefa, ou mesmo em razão de o corpo estar fatigado e apresentar resistência para a realização de algo. Um exemplo é a repetição de uma determinada ação até que um fim almejado seja alcançado com maestria. A disciplina rigorosa não só deixa marcas no corpo, como também, em virtude do exercício contínuo da vontade, provoca impressões na alma.<sup>8</sup>

Como exposto, fica claro que a alma pessoal e espiritual é responsável em grande medida pela configuração do corpo material. No entanto, não é ela, exclusivamente, que determina essa configuração. O corpo humano traz a herança genética de seus genitores, e nem sempre existe uma harmonia entre os traços genéticos e as características da alma que o enforma. Um espírito vigoroso pode habitar um corpo bastante débil e vice-versa. E mesmo nos casos em que exista essa harmonia desde o começo, os corpos, por serem materiais, estão subordinados às leis da mecânica, isto é, pode ocorrer a fratura de um osso, ou lesões de músculos que não se curam adequadamente e tornam-se obstáculos para que a alma se desenvolva de acordo com a sua natureza.<sup>9</sup>

Ainda assim, Stein salienta que ao falarmos “deste homem”, o corpo que está diante dos nossos sentidos traz junto o espiritual que vive nele; portanto, a unidade da natureza do ser humano se evidencia.<sup>10</sup> Isso também é evidente quando movimentamos nosso próprio corpo: sentimos o movimento do corpo imediatamente unificado com o impulso do movimento espiritual. Da mesma maneira, quando expressamos a nossa vida anímica, por meio dos gestos e da linguagem, isso se dá de modo direto e imediato, proveniente do espírito. Esse vínculo entre o eu e o corpo é inextricável; o eu pode apenas fingir que abandona o corpo, imaginando-se em um lugar diferente, mas na realidade isso não ocorre. Apenas na morte essa saída acontece, mas então, o corpo deixa de ser um corpo vivo e torna-se apenas um corpo material que se deteriora. Essa situação corrobora em conceber a alma como forma do corpo. É somente na unidade “deste” corpo com “esta” alma que há um ser humano vivo.<sup>11</sup>

Na unidade da natureza humana, os diversos âmbitos que a compõem – como a porção material que engloba o organismo como um todo e a porção das sensações e reações instintivas também presente nos animais – estão todos subordinados ao nível mais superior dessa

---

<sup>8</sup> Cf. *ibidem*, p. 90.

<sup>9</sup> Cf. *ibidem*, p. 96-97.

<sup>10</sup> Cf. *ibidem*, p. 98.

<sup>11</sup> Cf. *ibidem*.

hierarquia: a alma espiritual. A alma espiritual penetra em todos os níveis da natureza humana, cabendo a ela um lugar central e dominante na formação do caráter pessoal singular do ser humano, mas ela ainda é uma “parte” dessa unidade, não determinando toda a estrutura ôntica, o que cabe a forma substancial. Desse modo vamos especificar o que faz a alma ser espiritual.<sup>12</sup>

## 5.2 ALMA HUMANA COMO ESPÍRITO

A alma humana é o centro do ser, núcleo pessoal de uma natureza espiritual e corporal, de uma unidade pessoal corpóreo-anímica. Stein observa que mediante a nossa experiência interna alcançamos a natureza própria da alma: por ser a nossa interioridade, é nela que vivenciamos a dor ou a alegria, a revolta ou o encantamento diante de atitudes que presenciamos; ainda é ela que se abre com amor e confiança a outra alma ou a repele; a alma é aquilo que, por meio da intelectualidade, é capaz de captar e estimar todos os valores, como a beleza, o bem, a fidelidade etc.; além disso, os recebe e vive deles, se enriquecendo e crescendo em amplitude e profundidade.<sup>13</sup>

Como já descrito, dentre os diversos significados de espírito, a alma é *spiritus*, dimensão caracterizada pela sua não fixidez, pela leveza e pela mobilidade; o intelecto e a mente estão na alma, e são aquilo com que o ser da alma se desenvolve. Espiritualmente a alma se atualiza progressivamente no decorrer da vida; em cada momento, algo se atualiza, mas ela nunca se atualiza inteiramente.

É inegável a relação entre o corpo e os estados anímicos. As fortes emoções desencadeiam reações corporais nítidas, como por exemplo: ao sentir alegria ou intenso medo, o coração dispara a pulsar ou estados de exaustão causam um pobre rendimento da atividade intelectual. A integração entre o corpo e a alma produz sempre uma reação mútua entre as esferas material e espiritual, ou melhor, há uma reciprocidade entre os eventos que se dão nesses dois estratos. Devido à sua composição corpóreo-anímica, os eventos vividos pelos seres humanos não devem ser pensados como exclusivamente corporais ou espirituais, sem que haja uma repercussão de um estrato no outro. Um exemplo interessante de se observar é a produção de ácido clorídrico que, fora do corpo humano, não tem nenhum significado anímico, e já no corpo humano, uma situação de tensão anímica desencadeia sua produção no estômago.

Entender a unidade do ser humano apenas pela vinculação entre o corpo e a alma não é suficiente para compreender como ocorre essa mútua penetração, em que uma matéria

---

<sup>12</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>13</sup> Cf. *ibidem*, p. 104.

organizada se torna corpo penetrado pelo espírito, e, como também o espírito se converte em espírito materializado e organizado. Nas palavras de Edith Stein:

A alma não “habita” o corpo como em uma casa, não o veste e o tira como um vestido; e se os filósofos gregos o denominaram de “cárcere” ou “túmulo” da alma, então é expresso um forte e doloroso vínculo, mas ainda é um “vínculo”, e, portanto, não se faz justiça à unidade da natureza.<sup>14</sup>

O modo de vinculação existente entre corpo e alma leva Edith Stein à explicitação da noção de força como algo que é compartilhado por ambos. Ao tratar, segundo a abordagem aristotélico-tomasiana, dos espíritos incorpóreos, mas criados e finitos (os anjos), Stein esclarece que os mesmos necessitam de uma “matéria” limitada quantitativamente e denomina essa matéria de “força espiritual” (entendendo-se por “matéria”, aqui, a marca dos seres criados, e não necessariamente uma extensão física). Aos anjos são atribuídas qualidades únicas; portanto, incomparáveis entre si. Um anjo pode “ver” com mais clareza do que outro, conseguindo, conseqüentemente, captar o inteligível talvez numa única visada; essas diferenças são atribuídas aos anjos de acordo com suas respectivas naturezas. Desse modo, por vezes é dito que um anjo possui mais força que outro. Os anjos, por sua natureza, já são em ato tudo o que são; portanto, essa força também não pode ser expressa como uma potência. Por outro lado, não é o que ocorre com os seres humanos, em que existe uma graduação ampla entre as suas capacidades. Por exemplo, a diferença de rendimento intelectual entre seres humanos é bastante extensa: alguns têm um rendimento maior por sua própria natureza, dispondo de uma quantidade de força espiritual muito maior que outros.

Em decorrência de sua natureza, o ser humano possui uma quantidade de força espiritual limitada; essa quantidade pode até ser complementada e atualizada gradualmente em circunstâncias especiais. Não é possível que o indivíduo mantenha seu estado de máxima tensão espiritual permanentemente nem que atualize toda sua força em um só instante, pois isso o levaria à exaustão e à morte, a não ser que houvesse ajuda de forças que não pertencessem à sua natureza. A força natural humana possui a peculiaridade de ser vinculada à sua constituição psicofísica. A força corporal está associada ao corpo orgânico e pode ser observada no crescimento, na atividade, no trabalho e diante do sofrimento. Ambas as forças, a corporal e a espiritual, estão interconectadas; presenciamos esse fato quando estamos muito cansados

---

<sup>14</sup> „Die Seele ,wohnt‘ nicht im Leib wie in einem Haus, sie zieht ihn nicht an und aus wie ein Kleid; und wenn die griechischen Philosophen ihn als ,Kerker‘ und ,Grab‘ der Seele bezeichnet haben, so ist damit eine starke und schmerzhaftige Bindung ausgedrückt, aber immer noch eine ,Bindung‘ – und damit wird man der Einheit der Natur nicht gerecht“ (STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit., cap. VII, p. 106-107, tradução própria).

fisicamente e, conseqüentemente, nosso rendimento intelectual só será satisfatório mediante grande esforço. Por outro lado, um esforço intelectual leva a um cansaço físico.<sup>15</sup>

Quando estamos descansados, apresentamos um vigor que nos predispõe à atividade; entretanto, após um período de execução de uma tarefa, seja ela física, seja ela intelectual, observamos a redução desse vigor e o conseqüente cansaço. É possível permanecer em atividade graças à nossa liberdade; porém, o cansaço chega a um limite que nos obriga ao descanso. Após um período de repouso, o vigor é reestabelecido, propiciando a volta à atividade. Posto isso, constatamos que a atividade natural consome a força, mas ela pode ser restaurada, e que a quantia de força é compartilhada entre a força corpórea e a força espiritual.

O modo de ser do organismo humano permite que haja uma reserva de força, de maneira que ela não se aniquile totalmente nas atividades cotidianas. Existem fontes que proveem essa força e permitem a sua recuperação. Uma dessas fontes é a alimentação adequada, que disponibiliza as substâncias necessárias ao organismo; quando absorvidas, possibilitam a restauração da força. Mas o próprio processo de digestão dos alimentos provoca certo consumo de força, sendo inadequado o horário após as refeições para a realização de atividades.

Para uma adequada compreensão da natureza geradora de força no ser humano, seria necessário o estudo da fisiologia humana, mas isso escapa ao escopo deste trabalho e da própria análise fenomenológica. Aqui devemos compreender que, durante toda a sua vida, o ser humano está em constante mudança, construindo e renovando a si mesmo, e esse processo não tem como objetivo chegar em um estado definitivo e imutável. Sua meta consiste em obter as forças necessárias às suas atividades físicas e espirituais.<sup>16</sup>

A alma humana possui como peculiaridade a abertura, entendida no sentido da intencionalidade, ou seja, no sentido da captação de algo objetual. Entretanto, há uma diferença na captação de algo simplesmente material – que é impenetrável, ou seja, que não possui uma interioridade na qual possa acolher algo em si – e na captação de seres humanos que, em razão da alma espiritual, podem penetrar nos seres e acolher algo deles em sua interioridade. Esse aspecto mostra um caráter diferenciado da *mera* intencionalidade, pois, quando olho indiferentemente para as coisas que me cercam, como mesas, cadeiras etc., eu as capto, mas, em geral, elas não me tocam interiormente. Por outro lado, quando vejo uma pessoa, dificilmente ela será indiferente a mim, pois, por natureza, somos abertos aos seres humanos. Para que haja indiferença entre seres humanos, é necessário um ato próprio, embora não seja imprescindível que seja um ato livre, pode acontecer de ser involuntário, decorrente de meu

---

<sup>15</sup> Cf. *ibidem*, p. 110.

<sup>16</sup> Cf. *ibidem*, p. 112.

cansaço, observo o outro, mas não chego ao ponto de receber algo dele. Em outras situações, sem que nenhuma das pessoas tenham o propósito, algo flui de uma para a outra, simplesmente, de modo espontâneo.

Em vista disso, ao lado da alimentação como fonte material para suprir a força, também experienciamos que nossas forças são vivificadas na presença de pessoas que irradiam força e vigor. Ao nos aproximarmos dessas pessoas, é possível que fiquemos alegres. A alegria provém da profundidade da alma, sendo também capaz de nos conduzir a essa profundidade e, conseqüentemente, exala um efeito vivificante que resulta em um incremento de ser. Certas emoções como a alegria, a tristeza, a esperança, o medo, podem interferir no “estado vital”<sup>17</sup> dos humanos, aumentando ou diminuindo a sua força. Todos os valores positivos (a beleza, a bondade, a amabilidade etc.) são aptos a desencadear alegria, e esta, por sua vez, é uma fonte de imensa força anímica.<sup>18</sup> Os grandes valores (como a beleza, a bondade etc.), que claramente não são pessoas (tampouco atos de pessoas), se forem considerados como seres espirituais, abrem um horizonte para o entendimento desse tipo de ser: são eles “espíritos objetivos”.

Para explicar o que são os espíritos objetivos, como os valores, Edith Stein dá como exemplo a beleza de uma paisagem, analisando os seres materiais que a compõem: a imobilidade das montanhas que formam o vale transmite a sensação de segurança e proteção; os tons da luminosidade sobre as rochas suscitam a claridade. Ao ser colhido por um ser humano, todo esse conjunto propicia a contemplação e a participação da beleza como clara, suave e pacífica. Esse estado da alma é compreendido como algo espiritual. A vivência do momento em que se contempla a paisagem possibilita perceber não só que a claridade e a suavidade são características da paisagem, como também que essas sensações são capazes de mudar um estado interior de tristeza e dor para um estado de alegria e paz, identificando que essa mudança ocorre em razão da beleza da paisagem.

Com isso, pode-se identificar nas coisas um *sentido*, constituindo-o pela intencionalidade; e conseqüentemente elas mesmas são capazes de transmitir algo de espiritual, que pode ser captado pelos seres humanos, mas que ao mesmo tempo nelas permanecem e se conservam. Evidentemente isso não as torna pessoas nem mesmo possuidoras de uma alma. Tudo o que se apresenta aos sentidos – como cor, sons, formas e outras coisas – possui um

---

<sup>17</sup> Estado vital é a condição em que se encontra o indivíduo como um todo, envolvendo todos os seus níveis: corporal, anímico e espiritual. Pode ser um estado de vigor pleno, vários graus de cansaço até muito exausto, sendo que esse estado reflete diretamente na vida e nas vivências do indivíduo. No estado de pleno vigor, todas as atividades corporais e/ou espirituais podem ser executadas com mais facilidade, ao passo que quando o cansaço está presente, seja físico ou espiritual, as atividades em um ou em outro nível exigirão maior esforço (cf. STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit., cap. VII, p. 122).

<sup>18</sup> Cf. *ibidem*, p. 113.

sentido espiritual, que pode ingressar na interioridade do ser humano e resultar em alegria, entusiasmo e bem estar.<sup>19</sup>

A partir do vínculo entre o mundo espiritual e suas fontes de força, pode-se compreender como é possível que pessoas com uma estrutura física frágil tenham intensa atividade espiritual: elas recebem do próprio mundo espiritual a força necessária para desempenhar suas atividades. Também é possível, em alguma medida, realizar uma atividade física que seja nutrida por uma força espiritual, embora o consumo de força, nesse caso, seja muito maior.<sup>20</sup>

Além da força corporal e da força espiritual ainda deve-se considerar a força anímica. Ela se torna presente em situações de grande comoção e sacrifício. Pessoas que vivem uma grande dor ou uma imensa alegria sem que isso afete o mais íntimo da sua personalidade possuem uma grande força anímica. Visto que os imensos sofrimentos e as grandes alegrias são experimentados na profundidade da alma, eles frequentemente nos levam à comoção e à vibração na interioridade. A pessoa capaz de manter-se serena e tranquila nessas situações, não por ser indiferente, mas por conseguir na sua interioridade receber e processar o evento com equilíbrio, é uma pessoa com grande força anímica.

Aqui, revela-se, segundo Stein o âmago da alma:

Nesse contexto, vemo-nos obrigados a falar novamente de “interior” e “profundo”, dois termos que já usamos quando buscávamos na experiência interior a via de acesso ao que entendemos por “alma”. Esse interior não pode se separar do todo, que sente, pensa e quer, e que faz do corpo um corpo humano vivo e dotado de configuração pessoal. Para designar essa instância interior, nosso idioma dispõe do termo “sentido afetivo” (*Gemüt*<sup>21</sup>). Quando se refere a ele também como “alma”, refere-se, então, a “alma da alma”, isto é, aquela região em que a alma está em si mesma, em que encontra a si mesma e se encontra *tal* como ela é e no estado em que se acha em cada caso; mas também [é o “lugar”] no qual recebe interiormente o que capta com os sentidos e com o entendimento, apreende seu significado e se confronta com isso que recebe, o conserva e obtém força a partir do recebido, ou bem fica exposto a seus ataques.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Cf. *ibidem*, p. 115.

<sup>20</sup> Cf. *ibidem*, p. 128.

<sup>21</sup> O termo *Gemüt* é de difícil tradução para o português. Palavra de origem mística, é utilizada para referir-se à interioridade mais profunda do indivíduo. Traduzido como “sentido afetivo” (*Gemüt*) pode ser entendido como uma percepção afetiva em que um valor é apreendido e por meio de um sentimento esse valor é vivido. Nas palavras do prof. Juvenal Savian Filho: “O *sentido afetivo (Gemüt)* designa uma dimensão ou capacidade do espírito humano para entrar em contato com o mundo dos valores. Podemos chamá-lo de ‘dimensão’ ou ‘capacidade’ porque nos damos conta de seu efeito específico: não se trata nem de uma operação intelectual de percepção/construção de um sentido nem de um ato de sensibilidade ou percepção por meios dos sentidos físicos, mas da ‘percepção afetiva’ de um sentido, quer dizer, da percepção de um sentido acompanhada imediatamente de um movimento da vontade que inclina a ver esse sentido como um bem” (SAVIAN FILHO, Juvenal. *Gemüt*: nota. In: RUS, Éric de. *A visão educativa de Edith Stein*: aproximação a um gesto antropológico integral. Trad. Isabelle Sanchis, Juvenal Savian Filho, Maria Cecília Isatto Parise e Paulo Pacheco; revisão técnica: Juvenal Savian Filho. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2015, p. 73-74).

<sup>22</sup> „Es muß hier immer wieder von dem ‚Inneren‘ und von der ‚Tiefe‘ gesprochen werden, die wir schon fanden, als wir von der inneren Erfahrung her zu dem Zugang suchten, was wir unter ‚Seele‘ zu verstehen haben. Es ist dies Innere nicht von dem Ganzen loszulösen, das empfindet, denkt und will und das den Körper zum lebendigen

A “alma da alma”, esse “ponto”<sup>23</sup> em que a alma está em si, é o centro da existência humana. Esse centro é da pessoa, é de natureza espiritual e é o lugar mais profundo do indivíduo humano. Nesse ponto é que a pessoa é o que é em si mesma. A alma vive movimentando-se a partir desse centro para ir ao encontro dos objetos, para se expor ao mundo e retornar a ele com o que capta de “fora”. Esse núcleo com características individuais expressa, por meio dos atos, o modo singular de ser do indivíduo e determina a formação e o desenvolvimento do caráter pessoal.

Como exposto por Clio Tricarico em sua tese de doutorado, Edith Stein irá dedicar-se à noção de núcleo pessoal em várias de suas obras e, conseqüentemente, haverá um progressivo aperfeiçoamento dessa noção, sendo que na obra *Ser finito e eterno*<sup>24</sup> o núcleo da pessoa será concebido como essência da alma.<sup>25</sup> Segundo Stein, por terem precisamente o mesmo sentido ao referir-se ao princípio formal interno do ser humano, os termos essência e núcleo podem ser usados indistintamente; a pensadora apenas ressalta que, geralmente, ao falar de essência está se referindo a algo geral; porém, no caso da pessoa humana, essência refere-se a um único indivíduo.

Para Tomás de Aquino a alma em sentido geral é compreendida em sua totalidade como a interioridade; já a essência da alma é entendida como o princípio responsável pela unidade psicofísica do indivíduo e por especificar a espécie, tanto do animal como a do ser humano. Nesse ponto, Stein discorda de Tomás de Aquino, pois, para ela, a essência da alma animal determina a espécie, mas não diferencia cada um dos indivíduos; por outro lado, a essência da alma humana determina cada indivíduo como um ser singular e irrepetível. Para a filósofa essa é uma diferença qualitativa entre a alma animal e a alma humana. A essência da alma animal é

---

*und personal gestalteten Menschenleibe macht. Die deutsche Sprache hat dafür das Wort ‚Gemüt‘. Wenn sie dafür auch Seele sagt, so ist es die ‚Seele der Seele‘, das, worin sie bei sich selbst ist, worin sie sich findet und so findet, wie sie ist und wie sie jeweils gestimmt ist; worin sie aber auch das, was sie mit den Sinnen und dem Verstand auffaßt, innerlich aufnimmt, es in seiner Bedeutung erfaßt und sich damit auseinandersetzt, es bewahrt und daraus Kraft schöpft oder auch davon angegriffen wird“ (STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit., cap. VII, p. 129, tradução própria).*

<sup>23</sup> Devemos ter cuidado com essa ideia de ponto, dentro e fora, pois não há o sentido de espacialidade, de um lugar específico dentro do corpo humano. O significado está relacionado com um princípio que age inseparavelmente do ente e age na sua totalidade (cf. SAVIAN FILHO, Juvenal. De que falamos quando falamos de alma? Fundamentos da descrição da vida psíquica, por Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel. (org.) *Psicologia com alma: a fenomenologia de Edith Stein*. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2019, cap.1, p. 40).

<sup>24</sup> STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Freiburg/Basel/Wien: 2006. (ESGA 11-12).

<sup>25</sup> Cf. TRICARICO, Clio Francesca. *A identidade pessoal sob as perspectivas fenomenológicas de Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius: um estudo sobre a essência singular do indivíduo humano*. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2019, p. 182-195.

sempre geral e determina a espécie; diferentemente, o núcleo da pessoa, que corresponde à essência singular da alma humana e equivale à forma substancial em termos tomasianos, é capaz de realizar a forma da espécie no indivíduo, porém de um modo próprio e singular.<sup>26</sup>

Essa singularidade se expressa por meio do caráter do indivíduo. Segundo Stein, a partir da totalidade das qualidades de uma pessoa é possível conceber um complexo que podemos chamar de caráter do indivíduo.<sup>27</sup> As qualidades que compõem o caráter se restringem ao âmbito do espírito; no entanto, não são todas as qualidades espirituais que compõem o caráter. O intelecto, por exemplo, não é determinante para formar o caráter em si: pessoas mais inteligentes podem desenvolver mais facilmente seu caráter, mas isso não interfere no modo de ser do caráter.

O caráter é a capacidade de *sentir*<sup>28</sup>, ou melhor, de estimar os valores e, a partir disso, estimular a vontade e consequentes ações. Dito de outro modo, o indivíduo sente o valor, e diante desse sentir se deixa determinar por ele na sua conduta prática. Um ser que tem um valor, o comportamento de resposta mais natural é o que tem em conta esse valor. Portanto, o caráter é a abertura para o reino dos valores e leva em conta o modo como esses valores são aplicados nas realizações do indivíduo. A essência dos valores e a essência de como são estimados fala sobre a estrutura do caráter.<sup>29</sup>

Contudo, não somente os valores determinam o caráter. Segundo Stein, a pessoa possui algumas predisposições originárias e, conseqüentemente, ela só será capaz de desenvolver ou mesmo inibir o que ela já tem em si – embora essas predisposições também possam ser incentivadas ou coibidas por alguns fatores como circunstâncias exteriores, condições psicofísicas e a própria vontade livre. De certa maneira, por meio da vontade livre o indivíduo pode interferir na formação do seu próprio caráter.<sup>30</sup>

O indivíduo intervém na formação do seu caráter, mas não no seu *modo singular de ser*. Stein considera que a essência da pessoa está no núcleo, no qual se encontra inscrito um conjunto de possibilidades; no decorrer da vida, de acordo com condições favoráveis ou não, ocorre o desenvolvimento do caráter. O núcleo, portanto, não só dá o impulso como também é

<sup>26</sup> Cf. *ibidem*, p. 184.

<sup>27</sup> Cf. STEIN, Edith. *Einführung in die Philosophie*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2010. (ESGA 8).

<sup>28</sup> O termo sentir, nesse ponto, tem o significado de *viver os valores* que são captados pela consciência (cf. TRICARICO, Clio Francesca. *A identidade pessoal sob as perspectivas fenomenológicas de Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius*, op. cit., p. 187).

<sup>29</sup> Cf. STEIN, Edith. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., p. 190.

<sup>30</sup> Cf. TRICARICO, Clio Francesca. O eu a partir dos pensamentos de Edmund Husserl e Edith Stein. *Argumentos – Revista de Filosofia*, Fortaleza, ano 9, n. 18, p. 34-47, jul./dez., 2017, p. 42-44.

um fio condutor desse desenvolvimento: ele estabelece o que é possível para esse indivíduo tornar-se.

“Seu ser [da alma], como o núcleo no qual está enraizado, é algo absolutamente individual, indissolúvel e indizível”<sup>31</sup>. Isso define a singularidade do indivíduo. Ele é o que diferencia cada ser humano, possibilitando a cada um ser do seu modo único. Advém desse fato uma relação inerente entre o núcleo e o eu pessoal. De acordo com Stein, o eu está inserido no núcleo. O eu pessoal, determinado pelo núcleo, é distinto dos demais eus, não pela diferente combinação das qualidades gerais que compartilha com outros indivíduos, e sim pelo seu modo qualitativamente único de ser e de viver. Ainda que indivíduos vivam situações em comum, cada um tem o seu modo peculiar e exclusivo de experienciar os acontecimentos: os conteúdos das vivências podem ser os mesmos, compartilhados por vários indivíduos; no entanto, cada um vive de modo singular a experiência.

Essas experiências compartilhadas nos permitem observar que há algo de subjetivo, pessoal, nas sensações, mas há também algo de objetivo, evidenciado pela concordância do conteúdo percebido por várias pessoas. Esse fato permite a Stein denominar essa experiência compartilhada de intersubjetividade, a qual possibilita ao indivíduo identificar que existe um mundo exterior experienciado por outras pessoas, o que, conseqüentemente, viabiliza a cada um ter consciência de si mesmo. Desse modo, Stein descreve ser o núcleo da alma o ponto em que o ser humano permanece em si e de onde ele sai de si em direção ao outro exercitando a sua liberdade. É dele que brota o modo de ser singular e irrepetível com que cada pessoa vive a sua existência.

No entanto, o núcleo da alma não se confunde com a pessoa humana como um todo. Para Stein, compreender como se dá a unidade do ser humano, com a integração perfeita da matéria (ou seja, o corpo), da alma e do espírito, cada um submetido às suas próprias leis – relativas à materialidade e à espiritualidade – permite um entendimento muito mais abrangente do que é o ser humano.

## 6 A UNIDADE DO SER HUMANO

É sobretudo na vivência de cada instante de seu fluxo de consciência que cada ser humano, com base em sua própria vivência, conhece o que vivenciam os demais indivíduos.

---

<sup>31</sup> „Ihr Sein ist wie der Kern, in dem es wurzelt, ein schlechthin Individuelles, Unauflösliches und Unnennbares“ (STEIN, Edith. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., p. 193, tradução própria).

Por outro lado, é pela captação do ser anímico duradouro do ser humano como totalidade psicofísica e de suas potências, que os indivíduos, por contraponto com os outros, se contemplam como diferentes entre si. Essa experiência de si é dupla: é interna e externa, e ambas se subsomem a uma experiência unitária que engloba as duas; isso é algo que pertence à essência do ser humano. Também não há dúvida de que o humano, em uma experiência espontânea, mesmo sem reflexão prévia, se capta como um uma unidade corpóreo-anímica.

Desse modo, o ser humano se revela como um organismo de estrutura bastante complexa, como um todo vital unitário em um contínuo processo de fazer-se e transformar-se. Como uma unidade corpóreo-anímica, o humano se diferencia corporalmente, desenvolve funções várias e sincronicamente manifesta um caráter anímico exuberante e firmemente estabelecido.

Edith Stein, seguindo Tomás de Aquino, descreve essa unidade inerente ao modo de ser dos indivíduos humanos como configurada a partir da *forma* interna. Duas são as condições para que uma forma seja interna. Primeiro, ela deve ser o princípio formal de ser para aquilo de que ela é forma; dito de outro modo, é ela que determina a matéria de um ente e lhe confere propriedades ou atributos. Disso deriva a segunda condição: a forma e a matéria devem constituir um único ente, no qual subsiste uma substância composta, uma segundo o ser e constituída de matéria e forma. Ambas, forma e matéria, só subsistem como composto, e não separadamente.<sup>1</sup>

A forma interna no ser humano, como princípio da vitalidade, da psique e da racionalidade, é a alma espiritual ou propriamente humana. Mesmo tendo várias atribuições análogas à alma vegetativa e à alma animal, a alma racional ou espiritual constitui uma forma interna única, e, conseqüentemente, uma única alma (não há “três” almas humanas). Na sua unicidade, a alma humana é capaz de desempenhar inúmeras funções.<sup>2</sup>

A alma humana como elemento unificador permite ao corpo ser um corpo vivo, submetido às leis da natureza material, orgânica e animal. No entanto, diferentemente da alma vegetativa, que está integralmente circunscrita ao corpo que ela enforma, bem como da alma animal, que realiza todas as suas funções por meio do corpo, a alma racional, embora vinculada ao corpo em suas partes inferiores (vegetativa e sensitiva), não está indissociavelmente presa a ele em suas capacidades espirituais; estas só se vinculam indiretamente por meio das

---

<sup>1</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios* II, op. cit., cap. 68, p. 187-188.

<sup>2</sup> Cf. STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op.cit., cap. VII, p. 93.

capacidades sensitivas.<sup>3</sup> As capacidades espirituais viabilizam à alma alcançar o ser como um todo.

Na unidade da natureza humana, a alma tem uma função central e dominante porque, além de ser responsável pelo caráter da personalidade e da autêntica individualidade, ela “impregna” todos os âmbitos do ser humano com esse caráter. A vinculação entre o corpo e a alma resulta, então, em um corpo “penetrado” pelo espírito; e o espírito, por sua vez, assume um modo material e organizado de ser.

Para esclarecer como a matéria é atravessada pelo espírito, Edith Stein recorre ao exemplo de um bloco de granito: embora não possua alma (vegetativa, sensitiva ou racional), ele possui não só uma configuração física observável (como pedaço de uma rocha), mas também apresenta uma inerente conformação estrutural, que o especifica e diferencia dos demais blocos e das demais rochas: seu peso, sua consistência, sua imobilidade, o fato de ser encontrado como bloco e não como cascalho ou grão etc. Essas características inerentes são dadas por sua forma inteligível, que determina seu modo de ser próprio e específico, ultrapassando as meras qualidades sensíveis. Em outras palavras, o bloco de granito revela um sentido inteligível que é captável pela inteligência unida aos cinco sentidos. Dessa perspectiva, pode-se dizer que mesmo algo inanimado revela algo espiritual em seu ser: não como capacidade espiritual, ao modo dos seres humanos, mas como uma enformação doadora de sentido inteligível (portanto, espiritual).<sup>4</sup>

Esse sentido pode ser captado de duas maneiras diferentes pelo entendimento humano: uma é dita simbólica, pois o granito, por sua consistência, firmeza e estabilidade, suscita a reação de confiança, muito diferente do que captamos ao observar areia ou barro; a outra é dita prática, dado que, por sua natureza, inferimos que esse tipo de rocha pode servir na sustentação de montanhas, na construção de inúmeras edificações que resistirão por muitas gerações etc.<sup>5</sup> Ambos os sentidos indicam uma relação de reciprocidade e manifestam algo para além deles mesmos, tornando possível supor até a existência de um espírito pessoal “por trás” do mundo visível e responsável por conceder sentido a cada ente, bem como seu lugar dentro da natureza. Independentemente da afirmação metafísica da existência de tal ser pessoal, a análise fenomenológica fundada na natureza psicofísica dos seres humanos leva a constatar a evidência do sentido e do lugar de cada ente no conjunto da natureza. É assim que, segundo Edith Stein, se pode afirmar que todos os seres “possuem” um espírito, ou, melhor dizendo, são perpassados

---

<sup>3</sup> Cf. *ibidem*, cap. IV, p. 54.

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*, cap. VII, p. 116.

<sup>5</sup> Cf. *ibidem*, p. 116-117.

por uma dimensão espiritual: a matéria enformada é matéria atravessada pelo espírito. A forma é “sentido”; não é necessariamente espírito pessoal nem alma. Apenas no caso dos seres humanos ela é espírito pessoal e alma. Mas, justamente como forma, ela é algo que comunica o sentido de cada ente aos seres racionais e algo que se comunica a si mesma a eles. Por comunicar-se a um espírito pessoal, podendo interferir em seu contexto vital, o sentido comunicado pela forma é o que pode ser chamado de *espírito objetivo*.<sup>6</sup>

Ademais, como a forma ou o sentido se comunica sem nada perder de si, ela permite, por isso mesmo, não apenas supor a sua origem em um espírito pessoal transcendente, mas sua identificação mesma com ele, uma vez que, apesar de comunicar-se a todos os seres intelectuais (racionais e livres), cada forma não se esgota nem se desfaz em um algum tipo de esmaecimento. Assim, a forma ou o conjunto das formas serão associados por Edith Stein a um espírito pessoal (intelectual) que está na fonte de todo sentido manifestado na existência e ao qual ela chamará *Deus* ou *puro espírito*. Edith Stein reforça, assim, sua descrição da unidade de toda a realidade: “o reino do espírito envolve todo o mundo criado”<sup>7</sup>. De uma perspectiva metafísica, todo ente do mundo natural tem de ser visto como matéria atravessada pelo espírito. Sem afirmar metafisicamente algum tipo de panteísmo (pois o sentido de que fala a fenomenologia é uma unidade significativa intelectual, e não física), Edith Stein permite ver que o mundo natural é atravessado, perpassado ou mesmo habitado pelo puro espírito. Apenas o espírito puro não possui matéria, ou seja, é puro ser, sem nada de não-ser, sem potências (entendidas como carências), sem contraposição entre o configurado e o que configura: é forma pura; é Deus. Nos entes físicos, o espírito está ligado à matéria, e, conseqüentemente, existe neles, de certo modo, o não-ser, a potencialidade de tornar-se aquilo que ainda não são (sinal de possibilidade ou carência). Nesses entes, há algo em potência que ainda pode ser atualizado; por isso, eles não estão plenamente em ato, ao contrário do puro espírito ou Deus, que tem de ser visualizado como puro ato.

A matéria e o espírito se “contrapõem”, assim, como a matéria e a forma; no entanto, matéria não tem o mesmo significado em ambos os casos. A matéria pode ser preenchida com conteúdo diversos: no primeiro, ela tem o sentido de força, e, no segundo, de algo que preenche o espaço, algo propriamente físico.<sup>8</sup>

Como já expusemos anteriormente, os anjos, ou espíritos incorpóreos, como o próprio nome diz, não possuem matéria, no sentido propriamente material, porque eles dispõem de força

---

<sup>6</sup> Cf. *ibidem*, p. 117.

<sup>7</sup> „das Reich des Geistes die ganze geschaffene Welt umfaßt“ (cf. *ibidem*, p. 115, tradução própria).

<sup>8</sup> Cf. *ibidem*, p.115-116.

espiritual.<sup>9</sup> Os anjos são em ato tudo o que podem ser por sua natureza, uma vez que, não estando sujeitos ao tempo, não possuem matéria como preenchimento de espaço. Na contrapartida, nos seres humanos, a quantidade de força espiritual é bastante variável, como também varia num mesmo indivíduo em momentos diferentes, justamente porque também possuem a matéria em sentido espacial. Os seres humanos, devido à sua natureza, só podem se atualizar gradualmente e em determinadas situações; não lhes é viável de uma só vez atualizar toda a sua força. Portanto, a força do ser humano é finita, e pode diminuir ou ser restituída.

A força é uma posse pessoal quando pertencente aos espíritos incorpóreos e aos seres humanos, mas também se manifesta nos espíritos objetivos. Isso se torna evidente quando observamos que a força do indivíduo pode ser restaurada ou por vezes consumida em parte, por tudo que ele recebe em seu interior. Como exemplo, Stein cita os valores estéticos de uma paisagem: por um lado, uma paisagem com montanhas íngremes pode despertar no indivíduo uma emoção de proteção, e isso é capaz de repor suas forças. No entanto, a mesma paisagem pode ser interpretada como ameaçadora pela imponência da montanha, e, com isso, incitar insegurança e medo, desencadeando o consumo das forças de quem a observa. Dependerão dos movimentos de ânimo do indivíduo que contempla a paisagem os efeitos resultantes, mas estes efeitos serão motivados pelo sentido dos entes que compõem a paisagem. Mesmo sendo sentimentos díspares, eles estão fundados na estrutura material da paisagem. Essa força que habita as montanhas pode fortalecer ou enfraquecer o observador.<sup>10</sup>

A força imanente a uma estrutura material mantém relação com o sentido da própria coisa. Logo, o que um ente material poderá desempenhar no cosmos está em correspondência com os efeitos resultantes dessa força. Dito de outro modo, para captar o sentido de uma coisa é necessário captar as suas possibilidades de atuação, e, conseqüentemente, a impressão que essa percepção causa. Dessa maneira, apesar de os movimentos das coisas materiais e suas respectivas forças não serem vida pessoal-espiritual, elas guardam relações simbólicas e teleológicas com o pessoal-espiritual que é acessível ao espírito humano. Quando algo é captado das coisas materiais, isso pode repercutir no nosso estado vital. No entanto, isso não significa que ocorra uma transformação direta da força física em força anímica. Segundo Edith Stein, “Sua forma [da força] é o sentido espiritual da imagem, que pode ser acolhido/recebido na alma”<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. *ibidem*, p. 107.

<sup>10</sup> Cf. *ibidem*, p. 117.

<sup>11</sup> „Ihre Form ist der geistige Sinn des Gebildes, der in die Seele aufgenommen werden kann“ (cf. *ibidem*, p. 118, tradução própria).

O mundo material é formado por uma multiplicidade de materiais enformada por uma multiplicidade de formas que lhes são próprias. Em razão de o mundo material ser fechado em si mesmo, tudo o que nele acontece está correlacionado. Ele é chamado de Natureza, e as substâncias que o compõem não são sempre cientes de si, e nem livres para decidir como agir; logo, no caso de entes estritamente materiais, não se trata de seres pessoais-espirituais. Esses entes estão submetidos às leis da Natureza, nas quais domina a necessidade de coerção.

Por outro lado, o mundo do espírito pessoal também possui uma legalidade essencial que determina quem pertence e quem não pertence a esse âmbito. É inerente ao ser espiritual pessoal ser consciente de si, dirigido a fins e ser livremente ativo. O seu atuar baseia-se em conhecer a verdade e querer o que julga ser o bem. Porém, nem todas as maneiras de agir conduzem a essa meta, mas quem deseja conhecer a verdade e realizar o bem deverá agir de um modo determinado. Essa legalidade é chamada de *legalidade racional*. O espírito não é coagido a atuar dessa maneira; ele pode conhecê-la e escolher livremente se será ou não guiado por esse caminho.

Diferentemente da Natureza, em que há uma unidade de eventos, no mundo espiritual a quantidade de eventos possíveis é a mesma que a quantidade de pessoas. A legalidade essencial do espírito é uma, assim como é uma a legalidade da razão; no entanto, ambas permitem às pessoas decidir como agir. Os seres humanos não estão fechados em si mesmos, mas se relacionam uns com os outros e podem, por opção, escolher ter uma meta em comum e agir da mesma maneira, mas fazem isso conscientemente e por escolha própria, o que não ocorre no mundo material não pessoal.<sup>12</sup>

O problema que se apresenta, então, é compreender como ocorre o processo de “mútua penetração” (*Durchdringung*) entre corpo e alma, ou entre os âmbitos material e espiritual. O pertencimento do ser humano ao mundo material e espiritual faz com que ele seja submetido às leis de coerção (inerentes à materialidade) e às leis de liberdade (próprias do âmbito espiritual). Entretanto, a maneira como essas leis se compõem e agem no ser humano é bastante particular: elas se interpenetram.<sup>13</sup> Para explicar como isso se dá, Stein parte de um exemplo: uma bola é arremessada em direção a uma pessoa, que pode cair, desviar-se dela ou mesmo resistir ao impacto. Desse modo, observa-se que a força de resistência exercida por um corpo simplesmente material é diferente da força manifestada por um corpo vivo. Enquanto a força de um corpo material está submetida apenas às leis da mecânica, a força de um corpo vivo ou de um organismo resulta da relação entre a constituição do corpo material e das funções

---

<sup>12</sup> Cf. *ibidem*, p. 118.

<sup>13</sup> Cf. *ibidem*, p. 120.

biológicas; no ser humano, acresce-se ainda a vontade, o que lhe possibilita escolher o grau de intensidade da força que utilizará. Dessa maneira, a força corporal humana pode ser entendida como um processo vital que transita pelo âmbito físico e espiritual, compondo uma única força.<sup>14</sup>

Como já dissemos, a força corporal pode ser consumida não só por atividades físicas como também por atividades espirituais. Até mesmo a vontade, que por muitas vezes é o que decide como empregar a força, também é ela um exercício de força. Por vezes, a relação entre a vontade e a força necessária para uma atividade não é bem avaliada. Edith Stein cita como exemplo a visita a um enfermo. Uma pessoa decide que deseja visitar um amigo doente, pois sabe que isso trará alegria para o enfermo. No entanto, para que a visita aconteça, é necessário que a pessoa caminhe um longo percurso e disponha de sua força corporal. Ao decidir fazer a visita caminhando, provavelmente a pessoa não avalia quanto da sua força corporal será necessária para que ela chegue ao local em que se encontra o enfermo. Durante o trajeto, o cansaço começa a acometer a pessoa, e só nesse momento o seu corpo e o esforço necessário tornam-se evidentes, e a pessoa pensa que talvez ela não consiga alcançar o seu objetivo. Mas, a pessoa decide continuar e chega exaurida ao seu destino.<sup>15</sup>

Para que uma decisão do ser humano seja tomada e, conseqüentemente, seja possível executá-la, ele deve considerar não somente a sua vontade, como também a sua capacidade corporal. Apesar de ser um ser livre e racional, o ser humano deve ter em conta sua completude física.

Os estados vitais do indivíduo compreendem tanto o seu âmbito corporal como o anímico, ou seja, o seu cansaço e o seu vigor participam de todas as vivências, sejam elas puramente espirituais, corporais ou espírito-corporais. Existe um intercâmbio entre as forças espiritual e corporal. Após atividades físicas extenuantes também as atividades espirituais exigirão um esforço muito maior, e vice-versa. No entanto, por vezes é difícil quantificar o quanto há de vigor ou cansaço, e o indivíduo pode se enganar, acreditando que seu vigor será suficiente para uma determinada atividade, mas, no entanto, o cansaço surge muito antes do que o esperado.

---

<sup>14</sup> A análise da força que transita nos diversos âmbitos – físico, anímico e espiritual – será fundamental para a evidência da unidade psicofísico-espiritual do ser humano.

<sup>15</sup> Cf. *ibidem*, p. 121-122.

Diante disso, diferenciamos os atos espirituais dos estados vitais. Os primeiros são vivenciados como livres e desencadeados por motivação racional. Os estados vitais são vivenciados como “meus”, mas não são produzidos voluntariamente “por mim”.<sup>16</sup>

A unidade entre corpo e alma é imediatamente vivenciada nos sentimentos vitais, ou seja, no vigor e no cansaço, mas também nos sentimentos sensíveis, pois, quando sinto uma dor que pode ser percebida em todo o meu corpo ou em uma parte específica dele, a vivência conscientemente, como pertencente a mim. Aqui fica evidente a experiência de que o corpo inteiro é atravessado pelo espírito, uma vez que ser consciente é algo pessoal-espiritual.

Edith Stein esclarece que o modo como vivenciamos a nós mesmos permite-nos perceber nossos três âmbitos: o corporal, de mesma natureza da realidade física, na qual vivemos; a psique ou a alma, com a qual vivenciamos nosso princípio vital e experienciamos nossas emoções em geral conscientemente; e, finalmente, o âmbito do espírito, em que nos tornamos cientes de nós mesmos, possibilitando conhecer e agir livremente e ainda propiciando analisar o modo próprio de ser da consciência mesma. Apesar disso, Stein diz que, na realidade, apenas em uma atitude analítica é possível separar esses três âmbitos, pois, mesmo quando desejamos viver nossa animalidade ou nossas emoções afastadas da razão, isso não nos é possível, pois agimos como seres racionais mesmo ao escolhermos alienar a razão. A integração dos três âmbitos se dá necessariamente, e a racionalidade-espiritualidade inerente aos seres humanos impede que eles tenham exclusivamente a experiência de seu caráter material ou mesmo animal de modo puro, pois a racionalidade sempre perpassa a unidade psicofísico-espiritual dos seres humanos.

Com esses elementos presentes na obra *Estrutura da pessoa humana*, podemos identificar o que ficará mais claro em *Ser finito e eterno*. Edith Stein, partindo da analogia trinitária, orienta a compreensão da pessoa humana como uma unidade.<sup>17</sup> A partir da concepção de pessoa, entendida como uma substância singular de essência racional, ou melhor dito, como um suporte de uma natureza racional, e entendendo que o primeiro Ser é uma natureza racional, pode-se falar do indivíduo humano e do primeiro Ser como pessoas, embora este último seja um ser absoluto. Como Ser primeiro, Ele é o modelo perfeito da personalidade, e, desse modo, a reflexão sobre Ele pode nos conduzir a reconhecer alguns elementos que direcionam a compreensão do ser criado.

---

<sup>16</sup> Cf. *ibidem*, p. 122-123.

<sup>17</sup> Cf. SAVIAN FILHO, Juvenal. A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, op. cit., p. 20.

O diferencial do pensamento de Edith Stein está centrado no dado de que os demais autores que também compartilhavam como ela a fé bíblica se baseavam no ser humano para tratar da Trindade, mas Stein faz o caminho inverso, baseando-se na Trindade para descrever o ser humano.<sup>18</sup>

Edith Stein toma, então, o dogma cristão da Trindade e relembra que Pai, Filho e Espírito Santo são três pessoas unidas pela singularidade da mesma essência. O Pai de nada advém, e todas as coisas advêm dele; o Filho é eternamente gerado pelo Pai, e é por ele que todas as coisas são feitas; e o Espírito Santo é o amor que tem no Pai e no Filho sua fonte, transitando livremente entre ambos e sendo a presença de ambos em tudo o que subsiste. A diferença entre as pessoas divinas está nas relações eternas de origem, não na essência ou natureza; melhor dizendo, não há nenhuma característica peculiar a um deles que não seja compartilhada pelos três. De modo algum eles podem ser entendidos como três deuses que, unidos, formam um ser. Eles interpenetram-se, inabitam-se ou circumenvolvem-se; são a mais pura expressão de unidade.<sup>19</sup>

Sendo assim, o modelo da Trindade serve de ponto de partida para a analogia proposta por Edith Stein, que tem como finalidade clarear o entendimento sobre a constituição psicofísico-espiritual dos seres humanos. A alma é a imagem do Pai, pois, se Ele é a fonte de todas as coisas, a alma é de onde provém a vida de todos; o corpo, por ser a dimensão que os indivíduos recebem de “fora” de si, é a imagem do Filho, que é eternamente gerado pelo Pai; e o espírito é a imagem do Espírito Santo, pois, espírito significa ser livre, ter movimento e amor.

Como já dissemos, na cosmovisão de Edith Stein toda matéria é perpassada pelo espírito, e até mesmo uma pedra possui uma essência, uma existência e uma legalidade interna manifestada pelo seu sentido.

O modelo da Trindade permite a Stein tratar a pessoa humana de maneira bastante peculiar, descrevendo o corpo humano não simplesmente como algo material animado por uma alma e mobilizado pelo espírito. A natureza da animalidade do corpo humano, assim como ocorre com os animais, até tem a sua parcela de ações instintivas, porém, a sua base material-vegetativa-sensitiva é concebida para o agir da alma e do espírito. Sendo assim, os humanos não podem agir apenas baseados em seus âmbitos vegetativo-sensitivo, pois, por serem dotados de conhecimento espiritual, o corpo humano é já um corpo de um ser espiritual, da mesma maneira que o espírito humano possui um corpo material.<sup>20</sup> Portanto, os seres humanos não são

---

<sup>18</sup> Cf. *ibidem*, p. 21.

<sup>19</sup> Cf. *ibidem*, p. 22-23.

<sup>20</sup> Cf. *ibidem*, p. 23.

formados de partes que se juntam e compõem um indivíduo, e sim seres unitários em que os componentes corpo, alma e espírito habitam-se.

No entanto, Stein esclarece que no caso das pessoas divinas, Pai, Filho e Espírito Santo, são suportes de uma mesma essência, mas isso não ocorre na unidade do ser humano, pois, corpo, alma e espírito são irreduzíveis e distintos. A analogia que a filósofa faz baseia-se apenas na semelhança entre as *relações* existentes entre o corpo, a alma e o espírito, tomando por base a relação entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.<sup>21</sup>

No modelo da Trindade, o mistério da compreensão da unidade de essência e a trindade de pessoas não é solucionado nem pela ciência, nem pela filosofia e nem mesmo pela teologia. Supomos que a Trindade em si se autocompreenda, mas, para os seres humanos, essa unidade trina permanece um mistério. Do mesmo modo, por mais que se possa afirmar a unidade do ser humano em sua composição psicofísico-espiritual, e como ela é sentida por cada um na sua interioridade, ao tentar explicá-la, o máximo que se consegue é descrevê-la com base na vivência dessa unidade que compreende a sua inteireza. Sempre que se traduz em palavras essa experiência, fala-se dos elementos que a compõem de maneira em que eles parecem ser independentes. A experiência desse saber de si como uma unidade permanece, assim, individual e inexpugnável.

## 7 CONCLUSÃO

A experiência de si mesmo, vivida pelo ser humano, não deixa dúvidas sobre a sua unidade psicofísico-espiritual. Sendo um organismo, assim como as plantas e os animais, e possuindo a sensibilidade também presente nos animais, os humanos se diferenciam na medida em que sua abertura para fora e para dentro lhes permite reagir diante de impressões vindas do exterior e do interior de modo diferenciado, por meio de escolhas feitas pela razão, não apenas como respostas instintivas.

Esse modo natural de ser dos humanos, por si, já evidencia a integração dos diversos âmbitos que os compõem. Na grande maioria das ações praticadas pelos seres humanos se percebe o corpo físico, a disposição anímica por meio do vigor ou cansaço e a aplicação da atividade racional em uma comunhão harmônica de difícil separação. Edith Stein consegue, com muita habilidade, conjugar a sua formação fenomenológica e a filosofia aristotélico-

---

<sup>21</sup> Cf. *ibidem*, p. 24 (nota).

tomista para descrever dessa maneira o ser humano e justificar como se dá a multiplicidade de potências anímicas na unidade pessoal.

Encontrando na filosofia de Aristóteles e Tomás de Aquino elementos que exprimiam de outra maneira a sua própria descrição fenomenológica do ser humano, Stein apresenta o humano como corpo físico e vivo, pois é animado por uma alma que lhe confere a capacidade de mover-se e transformar-se; é ainda senciente, já que sente e percebe estímulos ao seu redor; e, principalmente, é um ser capaz de perceber a si mesmo e ao outro como outro, embora semelhante a si, e com quem é apto a estabelecer relações.

Apesar da semelhança entre os seres humanos, cada um tem sua maneira própria e individual de ser. Na relação entre dois indivíduos, na maioria das vezes, além da concepção racional que se estabelece entre eles, há uma relação interna mais profunda que se dá sempre que ocorre um novo encontro.

Os atos especificamente humanos são livres e guiados pela vontade, revelando um ser que tem iniciativa própria e que quer a si mesmo e por si mesmo. Portanto, esse modo de ser evidencia um *eu* capaz de ser ciente de si mesmo e que, por ser livre, pode querer e ainda dispor de si. Essas são características de um ser pessoal espiritual.

As múltiplas potências humanas – de se autoconfigurar, nutrir, crescer, receber impressões externas (pelo tato, pelo paladar, pelo olfato, pela audição e pela visão) e internas (estados internos), bem como o intelecto (a racionalidade) e a vontade – são todas potências da alma humana, explicitadas pelo pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino e retomadas por Edith Stein. A filósofa também identifica entre todas essas potências aquelas específicas da alma humana e preserva a unidade psicofísica do ser humano. A alma espiritual, com suas faculdades ou potências – o intelecto e a vontade –, possibilita ao humano dispor de atos baseados na racionalidade, na capacidade de escolher e agir livremente, além de ser capaz de ser afetado por sentimentos mais nobres que levam à compreensão dos valores.

Esse ser pessoal livre e espiritual se caracteriza pelo eu que possui como atividade típica a subjetividade: ele pensa, cria, imagina, raciocina, reflete, almeja, projeta e é ciente de suas ações. Ao mesmo tempo, o eu sabe que possui e pode dominar um corpo, sabe que a ele está unido e é apto, por meio do pensamento e só por ele, a se imaginar em uma existência diferente daquela em que está seu corpo num dado instante. O vínculo indissolúvel entre os âmbitos físico, psíquico e espiritual não permite, no entanto, “localizar” o eu em uma parte específica do corpo, pois o eu tem um sentido espiritual; ele pertence a “esta” alma, ou, se se preferir, “esta” alma possui um corpo. O eu está em seu “lugar” próprio nas “profundezas” da alma,

“local” de seu descanso e “onde” ele encontra a si mesmo. É também a partir daí que ele toma as decisões mais importantes.

Sob essa perspectiva, Edith Stein descreve a unidade entre corpo, alma e espírito, mostrando que o eu, dependendo de seus atos, pode viver na profundidade ou superficialidade da alma, tendo, com isso, modos diferentes de ser. Essa concepção da alma, dada por Stein, como um “espaço” de vida interior, e não simplesmente como um princípio vital que anima o corpo, é uma descrição relativamente nova da alma (se comparada com outras descrições, mesmo fenomenológicas, e até a husserliana), assim como é relativamente nova sua descrição do eu pessoal enraizado no centro mais “profundo” da alma. Essa dimensionalidade da alma é vivenciada pelo eu que pode permanecer orientado para os eventos do mundo circundante, vivendo na superficialidade ou na profundidade, com maior intensidade e clareza, brotando do centro de cada pessoa singular. O modo de viver do eu diante das múltiplas possibilidades de sua vida subjetiva, com as conseqüentes habitualidades decorrentes das suas escolhas de comportamento, condicionam a estrutura subjetiva da alma.<sup>1</sup> Isso resulta na formação da personalidade do indivíduo, modulando o seu modo de ser, o seu caráter. Essa possibilidade brota justamente do “lugar” mais profundo da alma, seu núcleo ou centro.

Stein descreve o caráter da pessoa como algo que a qualifica e a impregna totalmente, diferenciando cada pessoa de todas as outras.<sup>2</sup> Isso permite à pessoa ser única; e de seu centro irradia o seu caráter, expresso em toda a sua estrutura de pessoa humana, conferindo-lhe a unidade psicofísico-espiritual.

O corpo vivo do ser humano é apto a expressar sua vida interior; há uma relação de efeitos reais entre a interioridade e o aspecto exterior, sendo mesmo possível identificar, por exemplo, como as emoções são vivenciadas por um indivíduo. Apesar da universalidade do que é uma emoção, a maneira como ela é vivida é inteiramente singular e se expressa corporalmente de modo também singular. Diante disso, é possível visualizar a interação entre o corpo vivo e a sua interioridade, bem como a existência de um núcleo de onde brota essa interação.<sup>3</sup>

Entretanto, ainda que o modo peculiar do núcleo atravesse todos os âmbitos do ser humano – físico, anímico e espiritual –, consistindo no elemento fundamental para a formação do caráter, isso não implica dizer que o núcleo determine toda a estrutura ôntica do indivíduo;

<sup>1</sup>Cf. LAVIGNE, Jean-François. Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein, op. cit., p. 115-118.

<sup>2</sup> Cf. STEIN, Edith. *Einführung in die Philosophie*, op. cit., p.134.

<sup>3</sup> Cf. CURY, Bernardo Teixeira; MAHFOUD, Miguel. Núcleo pessoal e liberdade na formação da pessoa a partir de Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI Marina. (orgs.). *Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa*. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2013, p. 217-237, p. 220-223.

essa estrutura, assim como a totalidade da unidade psicofísico-espiritual será determinada pela *forma substancial*.<sup>4</sup>

Stein recupera a concepção de forma substancial de Tomás de Aquino pela relação entre matéria e forma. A unidade entre ambas, no ser humano, é relacionada com a forma interna, identificada pela alma humana; e essa forma dá à matéria o seu ser. Com a noção de forma substancial, Edith Stein harmoniza as múltiplas potências do ser humano em uma unidade. Segundo a filósofa, a forma não deve ser pensada como algo rígido e determinado; ela mesma se desenvolve e se direciona para um *télos*, embora, desde o início, tudo o que é propriamente humano já está presente em potência em cada pessoa. Sua concepção de alma como elemento unificador abre novas perspectivas para a compreensão da formação dessa unidade e do caráter pessoal.

Também o conceito de *força* possibilita a Stein identificar a unidade pessoal. A força pode ser demonstrada nas diversas atividades do ser humano, tanto física, como psíquica ou espiritual. Apesar de ser evidenciada nos diversos âmbitos, a força humana é única e apresenta uma gradação, isto é, varia de um estado de pleno vigor a um possível esmaecimento (mas nunca a uma extinção total, a não ser no caso da morte). Ela pode ser conservada, aumentada, ou consumida, e ainda é restaurada por diversos meios. Um indivíduo, após uma atividade física intensa, encontra-se cansado tanto para novas atividades físicas como espirituais (por exemplo, após um treino de corrida, estudar matemática pode exigir muito mais esforço, e vice-versa). Essa concepção dinâmica de força contribui para expressar a unidade da natureza humana, uma vez que ela atravessa todas as vivências e atos do ser humano.

Por fim, Edith Stein estabelece uma analogia entre a unidade da Trindade, segundo a fé cristã, e a pessoa humana. Diferente de todos os autores de fé bíblica que partem do ser humano para compreender a Trindade, Stein faz o percurso inverso e parte do modelo da Trindade para explicar a unidade da pessoa humana. No dogma cristão da Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo são três pessoas unidas pela singularidade da mesma essência; jamais podem ser considerados três deuses. No ser humano não ocorre uma identidade de essência entre corpo, alma e espírito, que são irreduzíveis e distintos. Mas a analogia se dá na semelhança de relação existente entre o corpo, a alma e o espírito, tendo como base a relação entre Pai, Filho e Espírito Santo. A alma é a imagem do Pai, pois dele provêm todas as coisas, assim como da alma advém a vida de todos; o corpo é a imagem do Filho, o qual é gerado pelo Pai eternamente, podendo-se dizer

---

<sup>4</sup> Cf. STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person*, op. cit., p. 99.

que o corpo é recebido pelos indivíduos de “fora” deles; e o espírito é a imagem do Espírito Santo, uma vez que ser espírito é ser livre, ter movimento e amar.<sup>5</sup>

Assim, várias são as evidências que explicitam a unidade do ser humano, apesar da multiplicidade das potências inerentes a cada um. Todas agem totalmente integradas com o corpo, a psique e o espírito; o núcleo do ser humano irradia a identidade singular para todos os âmbitos, configurando o modo de ser e a unidade de cada pessoa, com a forma substancial integrando as dimensões psicofísico-espiritual pela determinação de um *télos* para cada ser humano.

---

<sup>5</sup> Cf. SAVIAN FILHO, Juvenal. A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa, op. cit., p. 22-23.

## REFERÊNCIAS

### OBRAS DE EDITH STEIN

- STEIN, Edith. (1922) *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2010. (ESGA 6).
- STEIN, Edith. (1932) *Der Aufbau der menschlichen Person: Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2010. (ESGA 14).
- STEIN, Edith. (1936) *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Freiburg/Basel/Wien: 2006. (ESGA 11-12).
- STEIN, Edith. (1920-1931) *Einführung in die Philosophie*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2010. (ESGA 8).
- STEIN, Edith. (1931) *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2005. (ESGA 10).
- STEIN, Edith. (1916) *Zum Problem der Einfühlung*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2008. (ESGA 5).

### Traduções consultadas e/ou utilizadas

- STEIN, Edith. Acto y Potencia: estudios sobre una filosofía del ser. *In*: URKIZA, Julen; SANCHO, Francisco Javier (ed.) *Obras completas: escritos filosóficos (etapa de pensamento cristiano: 1921-1936)*. Vol. III. Trad. Alberto Pérez, OCD; José Mardomingo; Constantino Ruiz Garrido. Madrid/Burgos/Vitoria: Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo, 2007, p. 222-536.
- STEIN, Edith. Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu. *In*: URKIZA, Julen; SANCHO, Francisco Javier (ed.) *Obras completas: escritos filosóficos (etapa fenomenológica: 1915-1920)*. Vol. II. Trad. Constantino Ruiz Garrido; José Luis Caballero Bono. Madrid/Burgos/Vitoria: Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo, 2005, p. 205-520.
- STEIN, Edith. Estructura de la persona humana. *In*: URKIZA, Julen; SANCHO, Francisco Javier (ed.) *Obras completas: escritos antropológicos y pedagógicos (magisterio de vida cristiana: 1926-1933)*. Vol. IV. Trad. Francisco Javier Sancho, OCD; José Mardomingo; Constantino Ruiz Garrido; Carlos Díaz; Alberto Pérez; Gerlinde Follrich de Aginaga. Madrid/Burgos/Vitoria: Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo, 2003, p. 553-749.
- STEIN, Edith. Introducción a la Filosofía. *In*: URKIZA, Julen; SANCHO, Francisco Javier (ed.) *Obras completas: escritos filosóficos (etapa fenomenológica: 1915-1920)*. Vol. II. Trad. Constantino Ruiz Garrido; José Luis Caballero Bono. Madrid/Burgos/Vitoria: Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo, 2005, p. 655-913.
- STEIN, Edith. Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser. *In*: URKIZA, Julen; SANCHO, Francisco Javier (ed.) *Obras completas: escritos filosóficos (etapa de*

pensamiento cristiano: 1921-1936). Vol. III. Trad. Alberto Pérez, OCD; José Mardomingo; Constantino Ruiz Garrido. Madrid/Burgos/Vitoria: Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo, 2007, p. 588-1200.

STEIN, Edith. Sobre el problema de la empatía. *In*: URKIZA, Julen; SANCHO, Francisco Javier (ed.) *Obras completas: escritos filosóficos (etapa fenomenológica: 1915-1920)*. Vol. II. Trad. Constantino Ruiz Garrido; José Luis Caballero Bono. Madrid/Burgos/Vitoria: Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo, 2005, p. 55-202.

STEIN, Edith. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Trad. Ursula Anne Matthias [et al.]. Revisão da tradução e revisão técnica Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019.

#### OBRAS DE OUTROS PENSADORES

ARISTÓTELES. *Da alma*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Edson Bini. 2ª Edição. São Paulo: Edipro, 2012.

ARISTÓTELES. *Órganon*. Trad. Edson Bini. 2ª Edição. São Paulo: Edipro, 2010.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro secondo: ricerche fenomenologiche sopra la costituzione. Libro terzo: la fenomenologia e i fondamenti delle scienze. Trad. Enrico Fillipini. Torino: Einaudi, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*. Primeiro volume: prolegômenos à lógica pura. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*. Segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Trad. Pedro Alves e Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

TÓMAS DE AQUINO. *A unidade do intelecto, contra os averroístas*. Tradução, introdução e notas de Carlos Arthur Ribeiro do nascimento. São Paulo: Paulus, 2016.

TÓMAS DE AQUINO. *O ente e a essência*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

TÓMAS DE AQUINO. *Questões disputadas sobre a alma*. Trad. Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

TÓMAS DE AQUINO. *Questão disputada sobre as criaturas espirituais*. Trad. Carlos Nougé. São Paulo: É Realizações Editora, 2017.

TÓMAS DE AQUINO. *Suma contra os gentios*. Trad. Joaquim F. Pereira e Maurílio José de Oliveira Camello. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

TÓMAS DE AQUINO. *Suma de teologia: primeira parte* (q. 84-89). Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004.

TÓMAS DE AQUINO. *Suma teológica*. 2ª Edição. Trad. Marie-Joseph Nicolas. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

#### LITERATURA CRÍTICA

ALES BELLO, Angela. A consciência na interdisciplinaridade entre fenomenologia e ciências naturais. Trad. Clio Francesca Tricarico. *TQ-Teologia em questão – O pensamento de Edith Stein: escritos críticos*, Taubaté: Faculdade Dehoniana, ano XV, n. 30, p. 51-72, 2016/2.

ALES BELLO, Angela. *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino*. Trad. Antonio Angonese. Bauru: Edusc, 2000.

ALES BELLO, Angela. *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*. Trad. Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.

ALES BELLO, Angela. *Introdução à Fenomenologia*. Trad. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru: Edusc, 2006.

ALFIERI, Francesco. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica*. Trad. Clio Francesca Tricarico. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ALMEIDA, Neimar de. *A teoria da alma em Tomás de Aquino*. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

AMATUZZI, Mauro Martins. O nível de complexidade da alma humana: tradução e comentários de um texto de Tomás de Aquino. *Memorandum*, n. 9, p. 65-77, 2005. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a09/amatuzzi03.pdf>. Acesso em 10 ago. 20.

ANGIONI, Lucas. Sobre a relação entre matéria e forma na constituição da essência sensível em Aristóteles. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, série 3, v. 7, n. 2, p. 209-251, jul./dez. 1997.

BAVARESCO, Gilson. *O conceito de pessoa em Edith Stein*. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2017.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Gusa*. Trad. e notas introdutórias de Raimundo Vier. 8ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

BOELLA, Laura. *Neuroetica: la morale prima della morale*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2008.

BORGES, Lucas Nogueira. Tese da compatibilidade na teoria do intelecto de Tomás de Aquino. *Revista Ideação*, v. 1, n. 40, p. 89-104, jul./dez. 2019. Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/4468/4152>. Acesso em 26 ago. 21.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

COSTA, Vincenzo. *Fenomenologia dell'intersoggettività: empatia, socialità, cultura*. Roma: Carocci, 2010.

COSTA E SILVA, João Batista. Breve introdução ao estudo das paixões em S. Tomás de Aquino (I). *Sapientia Crucis*, v. XI, p. 219-233, 2010. Disponível em: <https://institutumsapientiae.files.wordpress.com/2011/07/sc-2010-06-joc3a3o.pdf>. Acesso em 10/08/2020.

CURY, Bernardo Teixeira; MAHFOUD, Miguel. Núcleo pessoal e liberdade na formação da pessoa a partir de Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI Marina. (orgs.). *Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa*. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2013, p. 217-237.

GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan. *La mente fenomenologica: filosofia della mente e scienze cognitive*. Trad. Patrizia Pedrini. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2009.

GALLESE, Vittorio. The roots of empathy: the shared manifold hypothesis and the neural basis of intersubjectivity. *Psychopathology*, v. 36, n. 4, p. 171-180, jul./aug. 2003.

GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino 1: introdução, lógica, cosmologia*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub e Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.

GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino 2: psicologia e metafísica*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira e Paulo Eduardo Arantes. São Paulo: Paulus, 2013.

GILSON, Étienne. *A existência na filosofia de Santo Tomás*. Trad. Geraldo Pinheiro Machado, Gilda Lessa Mellilo e Yolanda Ferreira Balcão; revisão Fr. Guilherme Nery Pinto O. P. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

GILSON, Étienne. *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée Brouwer, 1951.

GLEESON, Gerald. Tomás de Aquino e Edith Stein sobre modelos divinos, essências e essencialidades. Trad. Rafael Carneiro Rocha. *TQ-Teologia em questão – O pensamento de Edith Stein: escritos críticos*, Taubaté: Faculdade Dehoniana, ano XV, n. 30, p. 235-258, 2016/2.

KENNY, Anthony. *Tomás de Aquino y la mente*. Trad. J. M. López de Castro. Barcelona: Editorial Herder, 2000.

KENNY, Anthony. *Uma nova história da filosofia ocidental*. Vol. 1: Filosofia antiga. Trad. Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

KRETZMANN, Norman. Filosofia da mente. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore. (orgs.). *Tomás de Aquino*. Trad. Andrey Ivanov. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2019, p. 151-184.

KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore. (orgs.). *Tomás de Aquino*. Trad. Andrey Ivanov. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2019.

KORELC, Martina. O debate “realismo versus idealismo” em Husserl e Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel; SAVIAN FILHO, Juvenal. (orgs.). *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia e Educação*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 161-202.

KUSANO, Mariana Bar. *A antropologia de Edith Stein: entre Deus e a filosofia*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

LAVIGNE, Jean-François. Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein: uma renovação fenomenológica do pensamento aristotélico-tomasiano. Trad. Maria Cecilia Isatto Parise. *TQ-Teologia em Questão – O pensamento de Edith Stein: escritos críticos*, Taubaté, ano XV, n. 30, p. 101-124, 2016/2.

LEBECH, Mette. *The Philosophy of Edith Stein: From Phenomenology to Metaphysics*. Bern: Peter Lang, 2015.

MACINTYRE, Alasdair. *Edith Stein: A Philosophical Prologue (1913-1922)*. Nova York: Rowman & Littlefield, 2005.

MAHFOUD, Miguel. (org.). *Psicologia com alma: a fenomenologia de Edith Stein*. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2019.

MAHFOUD, Miguel; MASSIMI Marina. (orgs.). *Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa*. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2013.

MAHFOUD, Miguel; SAVIAN FILHO, Juvenal. (orgs.). *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia e Educação*. São Paulo: Paulus, 2017.

MASSIMI, Marina. Compreender a estrutura da pessoa: diálogo entre fenomenologia e filosofia aristotélico-tomista, por Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Marina. (orgs.). *Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa*. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2013, p. 101-126.

MATTHIAS, Ursula Anne. Alguns apontamentos sobre a natureza humana e o conceito de pessoa na antropologia teológica de Edith Stein. *TQ-Teologia em Questão*, Taubaté, ano XVII, n. 33, p. 194-214, 2018/1.

MATTHIAS, Ursula Anne. Apresentação para STEIN, Edith. A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino: ensaio de um cotejo. In: STEIN, Edith. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Trad. Ursula Anne Matthias [et al.]. Revisão da tradução e revisão técnica Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019, p. 47-54.

MATTHIAS, Ursula Anne. Apresentação para STEIN, Edith. O que é fenomenologia. In: STEIN, Edith. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Trad. Ursula Anne Matthias [et al.]. Revisão da tradução e revisão técnica Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019, p. 33-36.

MATOS, Carlos Lopes de. Um capítulo da história do tomismo: a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino e sua fonte imediata (III). *Revista de História*, v. 18, n. 37, p. 45-56, 1959. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/107267/105780>. Acesso em: 10 ago. 20.

McGRADE, Arthur Stephen. (org.). *Filosofia Medieval*. Trad. André Oides. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp/Nova Stella, 1989.

NASCIMENTO, Carlos Arthur do. A unidade do intelecto contra os averroístas de Tomás de Aquino. *Poliética*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 185-193. 2015. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/NASAUD>. Acesso em: 26 ago. 21.

NASCIMENTO, Carlos Arthur do. Tomás de Aquino e a metafísica. *Revista filosófica de Coimbra*, n. 52, p. 233-254, 2017. Disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/dfci/public\\_publicacoes/numeros\\_publicados\\_arquivo/Textos\\_vol\\_26\\_n\\_52/carlos\\_artur](https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_publicacoes/numeros_publicados_arquivo/Textos_vol_26_n_52/carlos_artur). Acesso em: 26 ago. 21.

NICOLAS, Marie-Joseph. Nota. In: TÓMAS DE AQUINO. *Suma teológica*. 2ª Edição. Trad. Marie-Joseph Nicolas. São Paulo: Edições Loyola, 2005, q. 77, p. 402.

PERLER, Dominik. Faculties in Medieval Philosophy. In: PERLER, Dominik. *The Faculties: A History*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2015, p. 97-139.

ROCHA, Rafael Carneiro. *Método e metafísica em Edith Stein: via agostiniana e via aristotélica no procedimento investigativo de ascensão ao sentido do ser*. 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

RUS, Éric de. *A visão educativa de Edith Stein: aproximação a um gesto antropológico integral*. Trad. Isabelle Sanchis, Juvenal Savian Filho, Maria Cecília Isatto Parise e Paulo Pacheco; revisão técnica de Juvenal Savian Filho. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2015.

SANTOS, Gilfranco Lucena dos. Edith Stein e a filosofia de Platão. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 29, n. 48, p. 819-839, set./dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/21999/22509>. Acesso em: 26 ago. 21.

SANTOS, Gilfranco Lucena dos. Motivação e liberdade: a superação do determinismo psicofísico na investigação fenomenológica de Edith Stein. *Kairós – Revista Acadêmica da Prainha*, ano VIII/2, p. 216-234, jul./dez. 2011. Disponível em: [https://www.academia.edu/6532347/Kair%C3%B3s\\_Revista\\_Acad%C3%AAmica\\_da\\_Prainha\\_Ano\\_VIII\\_2\\_Jul\\_Dez\\_2011\\_216\\_MOTIVA%C3%87%C3%83O\\_E\\_LIBERDADE\\_A\\_supera%C3%A7%C3%A3o\\_do\\_determinismo\\_psico%C3%ADsico\\_na\\_investiga%C3%A7%C3%A3o\\_fenomenol%C3%B3gica\\_de\\_Edith\\_Stein](https://www.academia.edu/6532347/Kair%C3%B3s_Revista_Acad%C3%AAmica_da_Prainha_Ano_VIII_2_Jul_Dez_2011_216_MOTIVA%C3%87%C3%83O_E_LIBERDADE_A_supera%C3%A7%C3%A3o_do_determinismo_psico%C3%ADsico_na_investiga%C3%A7%C3%A3o_fenomenol%C3%B3gica_de_Edith_Stein). Acesso em: 26 ago. 21.

SANTOS, Gilfranco Lucena dos. Motivação e liberdade em Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel; SAVIAN FILHO, Juvenal. (orgs.). *Diálogos com Edith Stein*: Filosofia, Psicologia e Educação. São Paulo: Paulus, 2017, p. 257-282.

SAVIAN FILHO, Juvenal. A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA: Pessoa e Comunidade em Edith Stein, I, 2016, Porto Alegre. BRUSTOLIN, Leomar Antonio; FONTANA, Leandro Luis Bedin. (orgs.). *Anais do Seminário Internacional de Antropologia Teológica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017. Disponível em: <https://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/5.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2021.

SAVIAN FILHO, Juvenal. A Trindade como arquétipo da pessoa humana: a inversão steiniana da analogia trinitária. *TQ-Teologia em Questão – O pensamento de Edith Stein*: escritos críticos, Taubaté, ano XV, n. 30, p. 293-315, 2016/2.

SAVIAN FILHO, Juvenal. De que falamos quando falamos de alma? Fundamentos da descrição da vida psíquica, por Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel. (org.). *Psicologia com alma*: a fenomenologia de Edith Stein. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2019, p. 19-58.

SAVIAN FILHO, Juvenal. Edith Stein e o pensamento medieval: continuação da fenomenologia husserliana por uma filosofia do ser. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 29, n. 48, p. 713-724, set./dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/18357/22495>. Acesso em: 26 ago. 2021.

SAVIAN FILHO, Juvenal. Edith Stein para além do debate “idealismo versus realismo”: notas de um estudo em construção. In: MAHFOUD, Miguel; SAVIAN FILHO, Juvenal. (orgs.). *Diálogos com Edith Stein*: Filosofia, Psicologia e Educação. São Paulo: Paulus, 2017, p. 203-255.

SAVIAN FILHO, Juvenal. (org.). *Empatia, Edmund Husserl e Edith Stein*: apresentações didáticas. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

STEGMÜLLER, Wolfgang. Fenomenologia metódica: Edmund Husserl. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. In: STEGMÜLLER, Wolfgang (org.). *A Filosofia Contemporânea*: introdução crítica. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 55-85.

STUMP, Eleonore. *Aquinas*. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2007.

TRICARICO, Clio Francesca. *A identidade pessoal sob as perspectivas fenomenológicas de Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius*: um estudo sobre a essência singular do indivíduo humano. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2019.

TRICARICO, Clio Francesca. O eu a partir dos pensamentos de Edmund Husserl e Edith Stein. *Argumentos – Revista de Filosofia*, Fortaleza, ano 9, n. 18, p. 34-47, jul./dez., 2017.

VERBEKE, Gérard. Comment Aristote conçoit-il l'immatériel? *Revue Philosophique de Louvain*, v. 2, p. 205-236, 1946.

ZILLES, Urbano. Nota sobre o conceito de pessoa em Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel; SAVIAN FILHO, Juvenal. (orgs.). *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia e Educação*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 369-394.