

arena de debates

O natural e o sobrenatural na antropologia filosófica de Ernildo Stein

*Agemir Bavaresco**

Roberto Pich, em e-mail de 16.06.2009, fez o anúncio do III Colóquio de Filosofia da Religião da PUCRS, tendo por tema: *O natural e o sobrenatural*. Esse Colóquio foi promovido pelo Núcleo de Pesquisa “Filosofia, Religião e Ciência”, que tem como sedes os PPGs em Filosofia e em Teologia da PUCRS.

Nesse mesmo e-mail, Pich (professor da PUCRS/IFCH), Coordenador do Colóquio, fez uma exposição de motivos sobre o tema do referido evento. Inicialmente, afirmou que, “por um lado, quer-se refletir sobre a existência de uma ‘natureza’ que, quanto ao que é, pode ser essencialmente investigada e explanada – uma ‘natureza’, aliás, que, no parecer da razão, pode cada vez mais mostrar-se, mesmo onde havia sobre isso irresoluções, como sendo tudo o que há”. De fato, a natureza é um termo polissêmico. Por exemplo, na Antiguidade, Aristóteles compreendia natureza, em sentido geral, como sendo o conjunto de tudo o que existe, desde o reino mineral, vegetal e até o animal, enquanto se submete a leis. Num sentido mais preciso, ele entendia que a natureza de um ser é o

* Doutor em Filosofia. Professor de PPG Filosofia da PUCRS.

conjunto de propriedades que o definem e o tornam causa produtora de sua mudança e desenvolvimento. Nesse sentido, a natureza é causa de si e causa final. Esse conceito é a síntese de dois conceitos fundamentais da metafísica aristotélica (substância e causa) que marcaram a Filosofia ocidental.

Com o desenvolvimento da ciência moderna (séculos 17 e 18), a natureza passou a designar um conjunto de leis, no sentido da ideia de ordem e leis universais. Até o século 18 descobrir as leis da natureza era descobrir como Deus havia determinado o mundo. Porém, depois essa concepção desaparece, ficando apenas a natureza como uma sucessão de acontecimentos com padrões de regularidade. Isso constituirá o naturalismo como uma teoria segundo a qual nada existe fora da natureza, ou seja, nega-se a existência do sobrenatural. Para o naturalismo, nada resiste às explicações obtidas através dos métodos das Ciências naturais. Não há uma distinção entre natureza ou supranatureza ou sobrenatural, porque se entende que o homem pode e deve ser compreendido, em todas as suas manifestações (direito, moral, religião etc.) apenas com base nos métodos científicos.

Prossegue Pich: “Por outro lado, a religião e a filosofia da religião sempre buscaram identificar categorias próprias que, não indo necessariamente de encontro ao que é a natureza, sugerem conhecer e buscar na realidade o que não é redutível à natureza e aos meios pelos quais ela mesma é explanável – o ‘sagrado’, o ‘sobrenatural’, o que não é redutível à natureza-physis e não pode ser explanado por meios imanentes à própria natureza-physis”. O sobrenatural é um conceito próprio da Teologia cristã que atribui à fé a crença num ser para além do natural. Então, o sobrenatural explica tudo o que acontece na natureza, como forças e movimentos, que não pode ser explicado com base neles.

Após essa contextualização conceitual do que seja natural e sobrenatural, Pich levanta os problemas deste debate. “É a explanação da realidade – e mesmo das categorias historicamente associadas à religião – redutível à explanação científica e ao conhecimento científico? Pode-se aqui rediscutir o naturalismo e as suas formas atuais. Há sentido em sugerir, no discurso teológico-filosófico, categorias que dificilmente têm adequação às categorias científicas contemporâneas do conhecimento da realidade, sobretudo a humana? Pergunta-se, por exemplo, o que é

a ‘alma’? Ela é imaterial e imortal? O que significa a ressurreição (do corpo)? O mental/espiritual não é plenamente explanável dentro de uma perspectiva naturalista? Ou materialista?”

Após apontar esses problemas, Pich propõe o debate interdisciplinar, por exemplo, entre Filosofia da Mente e Antropologia Filosófica, desafiando para “uma profunda rediscussão da realidade da mente, da realidade da matéria, dos modelos de identificação da natureza humana mesma enquanto supostamente ‘consciente’ e ‘mental’. Sugerem-se, pois, tópicos de Filosofia da Mente e de Antropologia Filosófica”.

Continua Pich, instigando o debate sobre o natural e o sobrenatural no âmbito da experiência religiosa e da Teologia, perguntando: “A religião opera com e busca o ‘sagrado’ e o ‘sobrenatural’, ou autocompreende-se, somente com tais categorias, o que elas significam? Qual a sua origem teórica? Qual a relação (de oposição e/ou de adição) que essas categorias mantêm com a pesquisa da natureza – da natureza como um todo e da natureza humana em particular?” Por isso, ele entende a importância de “estudos tanto históricos, quanto contemporâneos sobre as categorias da religião e, em última análise, das verdades da Teologia cristã em particular, que, a propósito, dependem em muito da complexa ideia de uma ‘revelação’ sobrenatural”.

Tendo presente o problema do natural e sobrenatural, assim como foi exposto acima, nos propusemos aplicar este debate à obra do colega e Professor Ernildo Stein: *Antropologia Filosófica. Questões epistemológicas*.¹ Inicialmente, identificamos no livro em tela o problema da Antropologia Filosófica: o dualismo metafísico que pode ser relacionado ao dualismo natural/sobrenatural. De posse deste problema, descrevemos como Stein desafia a Antropologia Filosófica a estabelecer um diálogo interdisciplinar com a Antropologia Cultural e as Ciências como forma de superar o dualismo antropológico. Depois, a proposta do autor é uma Antropologia Filosófica que pense a unidade do ser humano, ou seja, trata de uma questão metodológica que implica a superação do dualismo metafísico. Por fim, apresentamos como Stein sugere a relação natural-sobrenatural no ser humano, sob o ponto de vista teológico.

¹ STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica. Questões epistemológicas*. Ijuí: UNIJUÍ, 2009.

1. Antropologia dualista

Na Parte I do livro pode-se identificar o problema da Antropologia Filosófica: a Antropologia é dualista. Stein diagnostica: a Antropologia Filosófica era tratada como uma das metafísicas especiais. Com o fim da Metafísica, deslocou-se o problema sobre “que é o homem”? Então, a questão é: como pensar uma Antropologia Filosófica hoje?

Stein cita alguns tipos de Antropologia Filosófica: (a) Antropologia de um autor, a qual visa descrever, a partir de um autor, determinadas características sobre o ser humano; por exemplo, a Antropologia de acordo com Kant; (b) Antropologia como disciplina da Filosofia e com caráter didático; (c) Antropologia fundamental, com uma função de fundamento ou Filosofia primeira (Plessner, Landmann e Tugendhat).

Para Stein, a Antropologia Filosófica deve dialogar com a cultura, seguindo em duas direções: (1) uma Antropologia que abrange todas as formas do ser humano (Antropologia formal); (2) uma Antropologia concreta que inclui todas as formas do ser humano (p. 25). Trata-se de uma compreensão que une Antropologia Filosófica e Antropologia cultural: “Se, de um lado, as culturas particulares nos determinam, nós, de outro lado, as ultrapassamos com nossa compreensão e isso significa que o ser humano não se esgota no seu aparecer numa cultura, porque a transcende e se liberta para todas as culturas, sendo mais do que apenas cultura, pelo seu espírito” (p. 26).

1.1. Dualismo metafísico

A definição aristotélica do homem como animal racional foi incorporada pela Filosofia e a tradição cristã para acentuar a dignidade do ser humano, em contraste com os animais (p. 27). O problema dessa definição é que ela introduziu uma imagem dualista do homem na Filosofia e nas Ciências da cultura ocidental.

Um problema atual é com a pesquisa das Ciências evolucionárias, que tendem a vincular as particularidades neurobiológicas do homem, que aparece na capacidade cerebral, com uma relação causal entre a capacidade de pensar e as estruturas bioquímicas. Uma solução é proposta

por Wolfgang Welsch, com a ideia de emergência na relação entre cérebro e pensamento: “Pensar resulta das condições neurobiológicas, mas a relação não é causal, mas há uma simultaneidade de emergência dos dois fenômenos. O ato de pensar não é independente do cérebro; porém, aquele possui propriedades que não se reduzem a este” (p. 29).

O desafio antropológico é facilmente resolvido através de uma saída dualista; porém, as pesquisas macro (descobertas paleontológicas) e micro (estudos bioquímicos e genéticos) apontam para um movimento evolutivo em que há a unidade de um ser vivo capaz de pensar e que é livre. Este é o processo autorreflexivo, em que nos pré-compreendemos como seres humanos, quando pensamos.

Na cultura ocidental estabeleceu-se uma distinção entre as disciplinas filosóficas e científicas. Christian Wolff organizou as disciplinas assim: Metafísica Geral e três Metafísicas Especiais as quais têm como objetos: o cosmos, como Cosmologia Racional; o homem, como Psicologia Racional; e Deus, como Teologia Racional. Ao lado delas estavam as outras disciplinas: a Lógica (conhecimento), a Ética (agir) e a Estética (intuição das formas do belo). Hoje fala-se, porém, em Antropologia Metafísica, Existencial, Analítica, Hermenêutica, Naturalista, Dialética etc. Apesar dessa diversidade de Antropologias com pretensões totalizantes, “[...] é certo que a Antropologia nunca ocupará o lugar da Metafísica” (p. 34), afirma Stein.

1.2. Natural e sobrenatural: superar o dualismo na Antropologia

Temos que pensar a Antropologia Filosófica a partir de um novo contexto, afirma Stein, levando em conta o que foi desenvolvido nos primeiros 30 anos do século 20, quando nasceu uma Antropologia Filosófica não-metafísica, com autores como Plessner, Rothacker, Portmann e Gehlen (p. 42). Trata-se de superar o dualismo de corpo/alma, matéria/espírito, o homem como animal e algo mais. Na Metafísica, a Antropologia Filosófica era atemporal e seu acesso ao ser humano se dava de uma maneira a-histórica.

A Antropologia moderna supera o dualismo objetivista da Metafísica e o dualismo das teorias da representação e da subjetividade. Talvez, desapareceria a alternativa: Metafísica ou Antropologia Filosófica, e com

Tugendhat, se afirmaria a Antropologia no lugar da Metafísica. Porém, a pergunta é: em lugar de que Metafísica? Heidegger adverte: “A superação da Metafísica não é o fim da Metafísica” (p. 43).

Na Parte I, Stein aponta o problema do dualismo antropológico a partir de uma concepção metafísica atemporal e a-histórica que tem como pressuposto a visão natural e sobrenatural, ou seja, compreende o ser natural humano a partir de um conceito sobrenatural. O desafio é pensar uma Antropologia unitiva ou inclusiva das várias abordagens sobre o homem.

2. Antropologias, culturas e ciências

Na parte II, Stein descreve o transcendentalismo dualista que influencia estruturas e constantes na Antropologia Filosófica. Porém, esse modelo entra em crise com o conhecimento de outros povos e culturas, mais ainda com as elaborações da Antropologia Cultural e as Ciências, tais como a Etnologia, Etnografia e Biologia. Há um retorno à Antropologia Filosófica, sendo esta desafiada a elaborar um diálogo interdisciplinar para além de constantes antropológicas dualistas.

2.1. Antropologia transcendental dualista

Para Stein, temos três tipos de transcendentalismo filosófico: (1) os transcendentais do ser da Idade Média; (2) o transcendental ligado à subjetividade; (3) e o transcendental ligado a uma instância única geradora de seu sentido.

Esses três tipos de transcendentalismo mostram que se quer preservar a diferença entre o empírico e o estrutural; a experiência natural e a especulativa. Kant fez isso com a revolução transcendental, porém caiu num dualismo; Heidegger identificou nessas diferenciações a questão da diferença ontológica, que significa não termos um ponto fixo para marcar a diferença de modo definitivo. Isso é um paradoxo que implica um círculo hermenêutico.

A circularidade composta pelo ser humano se faz objeto de seu próprio pensar, e, *pari passu*, antecipa-se, numa compreensão desse mesmo objeto. A questão da circularidade, para superar o movimento do transcendentalismo clássico, é assim interpretada por Humboldt: “O homem é apenas homem através da linguagem, no entanto, para chegar à linguagem ele já teve que ser homem” (p. 47).² Stein diz: “Não há dúvida de que este paradoxo expressa o problema fundamental que a Antropologia Filosófica enfrenta, na medida em que ela não quiser ser uma Antropologia Metafísica, mas quiser respeitar o caminho de mão dupla entre experiência natural e experiência especulativa, que se insere na cultura” (p. 47).

O paradoxo do surgimento do ser humano não se resolve pela resposta unívoca das Ciências empíricas. O ser humano é o único ente que pode ser pensado a partir da diferença. Ou seja, a diferença dá-se pelo fato de ser um ente e do compreender-se como ser que se antecipou às suas condições materiais, unindo, pela autocompreensão, a materialidade neurobiológica com o pensamento e a consciência (p. 50). “Este é o enigma da Antropologia Filosófica, em sua posição diante da Biologia, da Etnologia e das Antropologias Culturais. Ela é capaz de pensar o ser humano na diferença entre aquilo que ele se torna como ente biológico e a compreensão que ele tem de si enquanto ser” (p. 50).

Stein chama a atenção para a necessidade de nos “[...] precavermos na discussão da Antropologia Filosófica, do uso de constantes antropológicas de caráter metafísico. Elas representam elementos estruturais de caráter especulativo no sentido dualista. Sabemos que somente com a separação entre Filosofia e Ciência, que se deu progressivamente, esse lado metafísico foi sendo superado” (p. 54). Falar em estruturas e constantes antropológicas é mais do que referir-se às diversas determinações do ser humano. É evitar o lugar-comum: (a) ou se apresenta uma visão do homem e da história, segundo uma ideologia; (b) ou misturam-se questões da Antropologia Filosófica com a Etnologia ou a Antropologia Cultural (p. 55).

² A linguagem humana dá-se no mundo como horizonte de sentido. Ela não pode ser reduzida à sintaxe. “A questão da linguagem na Antropologia Filosófica nunca será resolvida a partir de ciências empíricas da linguagem, ou a partir de análises culturais. É preciso descobrir, com Humboldt, que, apesar de ‘a espécie humana surgir da terra como os outros animais’, essa origem está ligada ao problema da linguagem” (p. 160).

2.2. Antropologia Filosófica e diálogo interdisciplinar

A passagem da Antropologia Cultural para a Antropologia Filosófica dá-se pela descrição do mundo como uma constante formação de sentido, fugindo de um simples determinismo cultural. A Antropologia Filosófica surge de uma complexa combinação das conquistas das Ciências Humanas ou da cultura, indo além de uma explicação causal ou de um naturalismo sem limites.

A Antropologia Filosófica desenvolveu ao longo dos séculos um grande número de propriedades do ser humano que o situava como superior no universo da natureza. Tais propriedades são: consciência, racionalidade, reflexão, entendimento, vontade, fantasia, desejo, representação, liberdade, paixão, gosto, amor, virtude, hábitos etc. Essas Antropologias analisam o homem, sem levar em conta os estudos dos costumes e crenças, nas diversas regiões. A teorização era feita sobre convicções abstratas, sem considerar o contexto. Descartes elaborou, por exemplo, a propriedade da subjetividade, definindo o ser humano como substância pensante. Este conceito concentra muitas características anteriores, que se afirmavam sobre o homem: *nous, anima, spiritus*, consciência e autoconsciência.

No entanto, com as descobertas dos séculos 15 e 16, os europeus confrontaram-se com o outro. Isso provocaria mudanças na Antropologia. Diminuiu a ideia de universalismo da Revolução Francesa e levou-se em conta os particularismos culturais expressos em visões diferenciadas:

(a) Visão evolutiva da Antropologia: a visão evolucionista de Darwin: *The origin of species* (1859) e as concepções de avaliar as diferentes religiões, parentesco, linguagem etc. acentua traços científicos.

(b) Visão difusionista em Antropologia: em oposição ao evolucionismo, o difusionismo acentua a diversidade das culturas pela sua distribuição geográfica. Pela interpretação sistemática e conhecimento empírico, sofre influências do evolucionismo.

(c) Visão sociológica na Antropologia com Durkheim, Weber e Simmel: de ciência da cultura, a Antropologia passa para uma pesquisa social.

Como fruto desses acontecimentos ocorre, de um lado, uma autonomia da Antropologia, que será cada vez mais Etnografia e Etnologia, distanciando-se da Antropologia Filosófica. De outro lado, porém, ressurge a Antropologia Filosófica com Portmann, Scheler, Plessner e Gehlen.

Assim, na Europa, desenvolve-se a Antropologia Filosófica e, nos Estados Unidos, afirma-se a autonomia da Antropologia Social e Cultural. Ainda, na Antropologia, acentua-se, na tradição inglesa, o lado empírico; enquanto na tradição americana, o pragmático.

Após a 1ª Guerra Mundial, desenvolveram-se as Filosofias da existência e a Fenomenologia. Heidegger descreve, na Analítica existencial, não mais a essência humana, e sim o modo de ser humano. Isso gera as diversas denominações não-metafísicas do ser humano. Então, fala-se em existência como facticidade, historicidade, etc.

O renascimento da Antropologia leva a um retorno à sua dimensão filosófica. No entanto, o pensamento europeu acentua as conquistas da Etnologia, reconhecendo a diferença dos outros povos, aproximando-se, assim, da Antropologia Cultural anglo-americana (p. 78). O desafio para a Antropologia Filosófica é superar seu caráter metafísico dualístico e realizar um diálogo interdisciplinar com a Biologia, a Etnologia e a Filosofia. Não se consegue fixar o começo do ser humano a partir da Biologia, nem sincronizar as diversas culturas para delas deduzir a origem do homem. Para a Antropologia Filosófica contemporânea, constata Stein, “[...] somos seres resultantes de um acaso na evolução das espécies animais, mas é preciso refletir o que significa tal afirmação” (p. 82).

No passado colocava-se o paradoxo do homem e da cultura. Porém, afirma Stein, “[...] já não podemos mais insistir na discussão de quem apareceu primeiro no processo de hominização. Hoje em dia, não se tem mais grandes escrúpulos para afirmar que o ser físico do homem evoluiu por meio de transformações genéticas até um ponto em que a sua estrutura anatômica ofereceu a base para o desenvolvimento cultural”. Desse modo, “[...] num momento determinado da história evolutiva, o antropóide foi capaz de produzir cultura e realizar mediante sua transmissão, as condições que possibilitavam a sobrevivência em grupo”. Ele conclui: “Autores afirmam que o ser humano se adaptou às injunções do meio ambiente muito mais pela cultura do que pela genética” (p. 242).

Os transcendentalismos mantêm uma compreensão dualista do ser humano, separando o empírico do especulativo. Aristóteles, ao definir o homem como um ser racional, traçou as estruturas e constantes antropológicas ocidentais, ou seja, traçou os destinos da Antropologia Metafísica em substância material e espiritual. Trata-se, de fato, de realizar uma passagem da Antropologia Cultural para a Antropologia Filosófica

pela descrição do mundo como uma constante formação de sentido, fugindo de um simples determinismo cultural, incluindo, porém, a cultura. A Antropologia Filosófica surge de uma complexa combinação das conquistas das Ciências Humanas ou da cultura, indo além de uma explicação causal ou de um naturalismo sem limites. A Antropologia Filosófica desenvolveu, ao longo dos séculos, um grande número de propriedades do ser humano, que o situava como superior, no universo da natureza. Porém, com a Modernidade, nasce o paradigma evolutivo que irá romper com o modelo metafísico. A partir disso, na Europa, desenvolve-se a Antropologia Filosófica, enquanto, nos Estados Unidos, afirma-se a autonomia de uma Antropologia Social e da Cultura, ou seja, a tradição pragmática americana.³

Para Stein, a aproximação entre Antropologia Cultural e Antropologia Filosófica é o ponto central do debate antropológico atual: “Não se trata mais de estabelecer fronteiras definitivas em que o cultural passaria a ser filosófico. Não temos mais tão presentes alguns imperativos da Filosofia da primeira metade do século 20, que pretendia traçar certos perfis do ser humano na Antropologia Filosófica, apresentando determinadas imagens do ser humano, desde o olhar de Aristóteles, Kant, Hegel ou Marx, assim como Bergson, Cassirer, Heidegger, Bloch e outros, em vez de problematizar todas as características fundamentais do ser humano que nos são trazidas pela Antropologia Biológica e Cultural” (p. 243). E conclui Stein: “Existe menos ortodoxia nas posições teóricas e certamente podemos nos surpreender com o caráter interdisciplinar com que se tratam as diferentes proveniências das informações sobre o homem em geral. Isso traz, então, de um lado, uma redução das fronteiras rígidas de outros tempos, e, de outro, uma recíproca aprendizagem no lidar com o ser humano. É isso que tem levado a uma produção interdisciplinar muito esclarecedora e a um alargamento dos limites de abrangência de cada disciplina antropológica” (p. 244).

³ Stein pensa num modelo de ciência humana geral como uma Antropologia Fundamental capaz de pensar a unidade dos três elementos que aparecem no estudo de qualquer Antropologia: a Biologia, a Etnologia e a Filosofia. “Essa teria como tarefa nos munir das principais estruturas constitutivas e das condições da situação fundamental do homem do ponto de vista antropológico. A enumeração destas estruturas teria de nos servir de elemento de identificação do que é propriamente o ser humano nas condições em que hoje o encontramos” (p. 143).

3. Unidade do ser humano: uma questão metodológica

Após ter feito o diagnóstico da Antropologia Filosófica e apontado os seus desafios face à evolução das ciências modernas e o pluralismo cultural, agora, na parte III de seu livro, Stein apresenta uma proposta de superação do problema do dualismo metafísico na Antropologia, ou seja, a unidade do ser humano pela pré-compreensão. Para isso serve-se da Filosofia heideggeriana. Vejamos.

3.1. Epistemologia da compreensão

Heidegger é um dos filósofos que superaram o paradigma das teorias da consciência e da representação. Esse paradigma metafísico é a história da objetificação do ser. Segundo Stein, não podemos passar do *Ser e Tempo* e sua Análítica existencial para uma Antropologia Filosófica.

Segundo Stein, *Ser e Tempo* auxilia para fazer a passagem da Antropologia Cultural para a Antropologia Filosófica, através de dois conceitos: (a) o conceito de mundo e (b) o conceito de compreensão. A relação homem e mundo dá-se pelo fenômeno do mundo como o horizonte de articulação em que o ser humano se compreende com os outros, as coisas, os eventos, as representações e as significações. “Nesse sentido o mundo é o lugar em que se dá a abertura para qualquer significação” (p. 96). Assim, a categoria existencial mundo possibilita a ligação das coisas, eventos, representações e significações no horizonte da cultura.

O existencial compreensão, como um modo de ser do ser-aí, permite conhecer, não de forma dicotômica (sensível e inteligível), mas como um sentimento de situação e compreensão de ser-no-mundo. Não há duas dimensões do ser-aí separadas e unidas por um terceiro. O conhecimento é um encontro entre o sentimento de situação e compreensão. O conhecimento é pensado pela Fenomenologia em *Ser e Tempo*, §§ 31 e 32, como antecipado por uma unidade: “Se transportarmos essa situação de unidade entre ser-aí e mundo, entre ser humano e horizonte de articulação de sentido, para o problema da Antropologia, descobrimos que Heidegger pode ser definido como filósofo que aponta para a superação

da lacuna antropológica. Isso significa que, em última instância, a unidade do conhecimento remete para uma unidade da Antropologia” (p. 99). Conclui Stein: “O encontro dessa unidade ocorre na passagem da Antropologia Empírica e Cultural para a Antropologia Filosófica”. Então, o paradoxo linguagem e homem compreende-se assim: só há homem onde há linguagem, ou seja, o homem já sempre se pré-compreendeu na linguagem e na cultura. A superação da oposição entre Antropologias Empíricas e Culturais e a Antropologia Filosófica dá-se por uma circularidade hermenêutica que pensa à unidade dada por uma pré-compreensão.

3.2. *Unidade do humano: teoremas da finitude e pré-compreensão*

A compreensão como existencial determinante do modo de ser do ser humano no mundo leva a dois teoremas da finitude: o círculo hermenêutico e a diferença ontológica. A Antropologia Filosófica, afirma Stein, a partir da Analítica existencial, encontra nesses dois teoremas da finitude o seu estatuto filosófico, porque eles se dão na pré-compreensão.

O ser não se dá isolado como objeto a ser conhecido. O ser-aí compreende o ser e, por isso, tem acesso aos entes. O ser é, pela compreensão, a possibilidade de acesso ao ente: sem compreensão não há ente. Assim, o *Dasein*, pela compreensão, inaugura uma circularidade hermenêutica. A recíproca relação entre ser e ente somente se dá porque há o *Dasein* – isto é, porque há compreensão (p. 103).

a) *Os dois teoremas da finitude: circularidade hermenêutica e diferença ontológica*: Heidegger compreende os limites da Metafísica de modo diferente de Kant. O ser é tematizado a partir da compreensão do ser-aí e não segundo a distinção *a priori*. “Temos, em Heidegger, uma posição de fundação que se situa além do realismo e do idealismo no sentido clássico, mas que permanece um ‘idealismo’ de caráter novo, ‘idealismo’ da compreensão do ser que é o transcendente à consciência, isto é, temos de operar com ele sem poder explicitá-lo totalmente. Com a compreensão de ser inicia-se para o ser-no-mundo uma estrutura de sentido que não se deixa objetivar, mas que é condição de qualquer conhecimento” (p. 109). Com isso garante-se o conhecimento sem cair num realismo objetificador ou num idealismo cuja transcendentalidade faz perder o mundo e a possibilidade de lidar com o ser.

b) *Antropologia Filosófica e Analítica existencial*: o ser humano não é coisa, realidade como substância, mas como existência. Por isso: ‘A substância do homem é a existência.’ Esta se dá como antecipação de uma totalidade que, na compreensão de nós mesmos, envolve-nos numa pré-compreensão superadora do dualismo cérebro-mente” (p. 115). Stein segue: “Estamos, então, autorizados a procurar uma base para a *Antropologia Filosófica* na *Analítica existencial*. Do modo fundamental de conhecer recebemos indícios para pensar o modo fundamental de ser do homem. Isso não poderia ser feito a partir do modelo aristotélico de conhecimento, nem do modelo kantiano. Em ambos os modos de fundar o conhecimento, há algo conduzido por um objetivismo, realista em Aristóteles e idealista em Kant” (p. 115). Em Aristóteles é um *objeto*; em Kant é uma *posição*.

O modelo sujeito-objeto situa-se no caminho de uma constância no objeto ou na consciência e esta tem por ideal a absolutidade. Heidegger dá um novo modelo de fundação referido à circularidade e à diferença. Esse é o modelo da finitude (p. 116). Cabe à Fenomenologia hermenêutica implementar esse novo modelo “enquanto *Dasein* – o ser-aí –, o ser humano é o lugar da diferença ontológica, que é uma diferença entre ser e ente que nunca é inteiramente tematizada. O ser humano enquanto compreensão do ser, “[...] um exercício inesgotável de sua diferença” (p. 117).

c) *A inconsistência do dualismo conceitual na Antropologia*: a concepção tradicional de homem precisa enfrentar as conquistas da Biologia Evolucionária, em diversos aspectos: as transformações evolucionárias conduziram o homem a produzir cultura; as pesquisas do cérebro mostram a continuidade evolucionária da organização do cérebro até o ser humano. “Para compreender a nós mesmos, precisamos dos resultados da evolução em nós mesmos; mas para que faça algum sentido trazer esses resultados da evolução, é preciso que sempre os tenhamos envolvidos no processo compreensivo. Isso que a ciência em geral denominaria de paradoxo insolúvel deve ser enfrentado pela Filosofia como o lugar em que se dá um movimento em que o próprio filosofar foge da lógica estrita da causalidade” (p. 129).

Outro modelo de análise é sugerido pela categoria da emergência. Esse conceito descreve formas de organização que se determinam, mas que não são necessariamente interdependentes de modo causal. Podem ligar-se entre si aspectos psicológicos ou mentais com elementos físicos

ou bioquímicos (p. 129). “Esse conceito de emergência tem sido adotado no contexto da Filosofia da mente para afirmar a independência entre fenômenos mentais e fenômenos físicos. Com isso se consegue evitar o reducionismo que faria dos fenômenos mentais apenas fenômenos naturais que poderiam ser explicados causalmente” (p. 130).

A ligação entre o mental e o biológico pelo conceito de emergência mostra que eles não são redutíveis um ao outro. O elemento superior não pode ser deduzido do elemento inferior e nem redutível ao inferior. “Isto representaria um movimento de circularidade que se baseia na pré-compreensão em que acontecem juntas a condição biológica e mental do modo de ser do homem, para trás da qual não há recuo, uma vez que com ela se dá o espaço do autoconhecimento como modo de ser-no-mundo” (p. 131).

4. Ser humano natural e relação sobrenatural

Stein encontra em Romano Guardini o primeiro esforço da Teologia para superar o dualismo entre natural e sobrenatural. Eis a argumentação do autor.

a) *Teologia cristã e natureza*: a natureza é um objeto abordado por um sujeito com separação entre homem e natureza. “Desde a Idade Média a Teologia da criação situa a natureza em segundo plano, fazendo-a preceder de uma vontade criadora divina. Na época do racionalismo e do empirismo, é a vontade humana que passa a ser uma fonte última de sentido” (p. 161).

b) *Romano Guardini – do conceito de criação ao conceito de mundo*: no início do século 19, três categorias são fundamentais: natureza, subjetividade e cultura. O teólogo e filósofo Romano Guardini, em sua obra *Mundo e Pessoa*, elabora a passagem do conceito de criação para o conceito de mundo como algo humano. “*Mundo e Pessoa* é a primeira Antropologia Filosófica escrita inteiramente dentro do horizonte do cristianismo, mas já sob a influência de *Ser e Tempo* de Heidegger” (p. 162). Continua Stein: “A expressão ‘o mundo é a totalidade do Dasein’ revela a presença de um elemento do trânsito do conceito de natureza, passando pelo conceito de criação para o conceito de mundo como algo humano, que Guardini procura tornar compatível com sua concepção religiosa de ser humano” (p. 163).

Guardini muda o modo de apresentar a relação do ser humano com Deus, introduzindo dois conceitos: (a) *Fechamento do mundo*, que significa a negação de um além e, por conseguinte, a possibilidade dessa relação; e (b) *Abertura do mundo* em que ocorre o evento da transcendência cristã. “Romano Guardini, com essa nova maneira de ver o ser humano no seu modo de ser, desloca o seu dizer, de fundo cosmológico-metafísico, para a exibição de uma Fenomenologia do antropológico” (p. 164).

c) *Superação do dualismo da tradição cristã*: “O mundo como totalidade do *Dasein*, em que se celebra o perder-se e o ganhar-se do ser humano, representa a superação de um clássico imaginário da Tradição cristã: desaparecem o em cima e o embaixo, o atrás e o à frente, o esquerdo e o direito, o dentro e o fora, o antes e o depois. Todos esses advérbios de espaço e tempo estavam vinculados a um modo objetivista de representar o ser humano e sua relação com o todo. Com o conceito de mundo como *Dasein*⁴, Romano Guardini rompeu o dualismo da Tradição que se expressava pelos binômios – natureza e liberdade, espírito e matéria, interioridade e exterioridade, sensível e suprassensível” (p. 164). Pode-se dizer que ele rompe com o dualismo natural/sobrenatural, compreendendo o modo de ser cristão no fenômeno conjunto do acontecer da salvação. Reconhece Stein, em Guardini, um grande esforço para elaborar uma linguagem não mais cosmológica e metafísico-objetivista, ao falar da doutrina cristã do homem.

d) *A experiência do sagrado*: Stein ensaia um exercício de pensar a separação de nossa linhagem daquela dos antropóides, ou seja, examinar o *salto para frente*, que se deu há 40 mil anos: o abismo entre o homem e o mundo animal. A Paleontologia mostra que nessa passagem existiam várias populações diferentes de homens, em diversas partes do mundo. Porém, “[...] o grande salto se deve a mutações do tipo que permitiu o surgimento da linguagem. Ele foi facilitado com o andar ereto e o equilíbrio do crânio”⁵ (p. 147). Afirma Stein: “Esse novo habitante da Terra passaria a viver a ambiguidade entre o que ameaça e protege, o *tremen-*

⁴ Guardini entende *Dasein* assim: “As palavras *Dasein* e *mundo* significam o mesmo, só que, na primeira, esse mesmo é visto da perspectiva da pessoa e de sua decisão de salvação, e na outra, ele é visto a partir do todo e seu estar posto em jogo” (*apud* STEIN, p. 163).

⁵ O homem de Neandertal viveu na Europa há mais de 60 mil anos e desapareceu há 40 mil, com o surgimento do homem de Cro-Magnon. Este é o *homo sapiens*.

dum e o *fascinsum*, o fenômeno do sagrado. Certamente, ao lado da memória dos mortos, o *homo sapiens sapiens* também introduziu os ritos de uma liturgia primitiva. É ele e os deuses que habitam a Terra” (p. 173).

Enfim, o livro de Stein não pretende propor um novo modelo de Antropologia. Sua preocupação é metodológica, ou seja, questionar as Antropologias dualistas e desafiar para a construção de Antropologias que incorporem o ser humano na sua integralidade unitiva. Há uma crítica à Metafísica dualista ocidental, que funciona como legitimadora de uma história antropológica dualista. Eis o foco do livro de Stein: desconstruir modelos dualistas antropológicos e construir metodologias que considerem o ser humano desde sempre como uno.