



Autenticidade e corporeidade na psicologia fenomenológica de EDITH STEIN

Achilles Gonçalves Coelho Júnior
Cristiano Roque Antunes Barreira

Autenticidade e corporeidade na psicologia fenomenológica de Edith Stein

Achilles Gonçalves Coelho Júnior
Cristiano Roque Antunes Barreira

Autenticidade e corporeidade na psicologia fenomenológica de Edith Stein

Apoio financeiro:



Copyright © Autores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos dos autores.

C632a Coelho Júnior, Achilles Gonçalves

Autenticidade e corporeidade na psicologia fenomenológica de Edith Stein / Achilles Gonçalves Coelho Júnior, Cristiano Roque Antunes Barreira. - São Carlos: Pedro & João Editores, 2023. 335p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-265-0687-5 [Impresso]

978-65-265-0461-1 [Digital]

DOI: 10.51795/9786526504611

1. Autenticidade. 2. Corporeidade. 3. Edith Stein. I. Barreira, Cristiano Roque Antunes. II. Título.

CDD – 370

Capa: Petricor Design

Imagem da capa: fotografia por Cristiano Roque Antunes Barreira. Escultura de Edith Stein na cidade de Münster, na Alemanha.

Bibliotecárias: Livia Porto Zocco – CRB - 5.992 e Maria Cristina Manduca Ferreira – CRB - 3.007

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Científico da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2023

SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
Angela Ales Bello	
PREFAZIONE	13
Angela Ales Bello	
1. INTRODUÇÃO	17
1.1 Cultura da autenticidade e cultura somática	22
1.2 A autenticidade e seus tensionamentos contemporâneos	26
1.3 Fenomenologia, autenticidade e corporeidade	35
2. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA: FENOMENOLOGIA COMO VIA DE ACESSO À AUTENTICIDADE	47
2.1 Fenomenologia e Psicologia Pura na obra de Edmund Husserl	48
2.2 Fenomenologia e Psicologia no Brasil: estudos contemporâneos	58
2.3 Redução Transcendental e Psicologia	71
2.4 Fenomenologia e Edith Stein	75
3. EDITH STEIN E A PSICOLOGIA: Delineamentos do estudo da autenticidade e corporeidade pela Psicologia Fenomenológica	81
3.1 Edith Stein e a Psicologia	81
3.2 Os tipos de Psicologia e o estudo da relação entre autenticidade e corporeidade	83
3.2.1 <i>Psicologia Metafísica</i>	85
3.2.2 <i>Psicologia Experimental</i>	87

3.2.2.1 <i>Psicologia Explicativa</i>	88
3.2.2.2 <i>Psicologia Descritiva</i>	89
3.2.2.3 <i>Psicologia Compreensiva</i>	90
3.2.2.4 <i>Psicologia Diferencial</i>	92
3.3 Por uma autêntica Psicologia de corpo e alma	94
3.3.1 <i>Contribuições steinianas para fundamentação fenomenológica da Psicologia</i>	
3.3.2 <i>Psicologia e as Ciências da Subjetividade: vias de acesso à autenticidade</i>	96
3.3.3 <i>Psicologia Fenomenológica em ato</i>	103
4. AUTENTICIDADE, CORPOREIDADE E OS ATOS SOCIAIS	113
4.1 <i>Empatia, corporeidade e a noção de autenticidade</i>	119
4.2 <i>Força vital como via de acesso à autenticidade</i>	119
4.3 <i>Autenticidade e comunidade</i>	139
4.4 <i>Autenticidade, política e Estado</i>	153
5. O PROCESSO DE FORMAÇÃO DA AUTENTICIDADE	167
5.1 <i>O processo de formação da personalidade e o princípio de individuação</i>	173
5.1.1 <i>Formação da personalidade</i>	174
5.1.2 <i>Princípio de individuação</i>	175
5.1.3 <i>Possibilidades e limites de conhecimento da autenticidade</i>	183
5.2 <i>Tipologia da personalidade e autenticidade</i>	191
5.3 <i>Fenomenologia e ética da autenticidade</i>	199
6. EDITH STEIN E MARTIN HEIDEGGER: CONFRONTO SOBRE O TEMA DA AUTENTICIDADE	211
6.1 <i>A relação entre Edith Stein e Martin Heidegger</i>	212
6.2 <i>O confronto de Edith Stein com a noção de autenticidade em Martin Heidegger</i>	217

6.2.1	<i>O que é o Dasein?</i>	217
6.2.2	<i>É fidedigna a análise do Dasein?</i>	219
6.2.2.1	<i>Ser pessoa: Si-mesmo próprio e impessoal</i>	220
6.2.2.2	<i>Comunidade não é impedimento de uma existência autêntica</i>	223
6.2.2.3	<i>Disposição afetiva como via de reconhecimento da autenticidade</i>	228
6.2.2.4	<i>Experiência religiosa e autenticidade</i>	234
7.	EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E AUTENTICIDADE	243
7.1	Psicologia da Religião, experiência religiosa e autenticidade	244
7.2	Fenomenologia da Religião	259
7.3	Experiência religiosa e autenticidade na Fenomenologia de Edith Stein	266
7.3.1.	<i>Experiência religiosa autêntica e as vias da experiência religiosa</i>	267
7.3.1.1	<i>A via empática da experiência religiosa</i>	267
7.3.1.2	<i>A via subjetiva da experiência religiosa</i>	271
7.3.1.3	<i>A via comunitária da experiência religiosa</i>	275
7.3.1.4	<i>A via política da experiência religiosa</i>	278
7.3.1.5	<i>A via hylética da experiência religiosa</i>	282
7.3.1.6	<i>A via da fé da experiência religiosa</i>	285
7.3.1.7	<i>A via mística da experiência religiosa</i>	287
7.4	Da experiência religiosa autêntica à vida autêntica	289
8.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	297
	REFERÊNCIAS	305
	ÍNDICE REMISSIVO	331
	SOBRE OS AUTORES	335

PREFÁCIO

Angela Ales Bello

A leitura do livro de Achilles Coelho e Cristiano Barreira desperta em mim muitas lembranças. Entre os anos de 2016 e 2017, Achilles passou alguns meses em Roma para aprofundar o pensamento de Edith Stein e completar sua tese de doutorado; agora sua pesquisa foi desenvolvida em colaboração com Cristiano Barreira – ele também tinha passado um longo período de pesquisa em Roma – e o resultado é muito válido. A pesquisa deles constitui uma importante contribuição aos estudos steinianos e pretendo mostrar o motivo dessa minha afirmação.

Durante minhas idas como professora convidada no Brasil nos primeiros vinte anos deste século, tentei mostrar que a intenção de Edith Stein, seguindo os passos de seu mestre Edmund Husserl, era fornecer uma base filosófica para as ciências humanas e para a psicologia. A análise fenomenológica começa, de fato, por aqueles fenômenos que são as nossas experiências vividas, as nossas vivências, para reconstruir a estrutura do ser humano em sua complexidade unitária. O resultado, como fica bem destacado na pesquisa contida neste livro, é a individuação de três dimensões, a corporal, a psíquica e a espiritual. Falei de uma complexidade unitária, porque essas três dimensões estão interligadas, não podem ser isoladas umas das outras e dão resposta à pergunta: quem é o ser humano, como se constitui, em outras palavras, dão um conteúdo específico à antropologia filosófica. Segundo os dois pensadores citados, isso pode ser muito útil para disciplinas específicas que se interessam em destacar certos aspectos do humano, como a psicologia – que investiga, em particular, a dimensão psíquica sem negligenciar o corpo e o espírito.

O título deste livro, que indica o seu conteúdo, fala-nos, de fato, da corporeidade, mas essa deve ser entendida apenas como a porta de

entrada para a constituição do ser humano, aliás, todas as dimensões são examinadas sob um vértice absolutamente original, ou seja, a questão da autenticidade. Tal questão é tratada de duas maneiras: em relação ao que é especificamente humano e em relação à autenticidade da pesquisa sobre o humano. Então, em que sentido a fenomenologia pode dar uma resposta autêntica, no sentido de válida, à questão da autenticidade do corpo? Pode fazê-lo não o absolutizando, mas descrevendo adequadamente as suas características e colocando-o em conexão com a psique, ou seja, notando que é um corpo vivo (*Leib*) – segundo a definição de Husserl, retomada por Edith Stein -, o qual requer a presença do espírito.

Essa resposta pode ser definida como filosófico-fenomenológica, mas é oferecida ao psicólogo e toda a investigação presente no livro realiza o "sonho" husserliano e steiniano de uma fundamentação filosófica da psicologia; na verdade, a disciplina que aqui tomada em questão é a psicologia, examinada em toda a sua complexidade com a intenção de lhe dar uma nova configuração. Não é por acaso que o livro fala do projeto de uma "nova" psicologia, acrescentarei "fenomenológica", que se está delineando naquele grande país que é o Brasil. Quem sabe o que diriam Husserl e Stein se soubessem da realização de sua proposta não na Europa – onde também há tentativas nesse sentido, tentativas que, no entanto, não têm a magnitude que se vê neste país sul-americano, o qual também tem fortes laços com a cultura europeia. Certamente ficariam espantados, mas felizes, pois mostra que aquele sonho não era uma utopia, mas uma possibilidade – e Husserl afirmava que o que é possível também é realizável.

Dissemos autenticidade: este é o fio condutor do livro. A autenticidade é declinada de muitos modos: pode-se ser autêntico individualmente, porém, o ser humano não está isolado e não deve fechar-se em si mesmo separando-se dos outros, pelo contrário, a vida humana realiza-se na sua autenticidade precisamente na comunidade. Esta é a crítica de Edith Stein à noção de autenticidade de Heidegger, que descreve o intelectual como separado de qualquer associação humana. Muito validamente, no livro se colhe

um pensamento de Stein: nascemos juntos com os outros, nossa tarefa é a autoeducação, mas também a formação da comunidade, ou seja, de uma associação humana na qual se realize a assunção da mútua responsabilidade. Portanto, a questão ética se vincula àquela educativa e essas questões não podem ser alheias a quem cultiva a psicologia e quer se tornar um autêntico psicólogo ou uma autêntica psicóloga.

São muitos os temas enfrentados no livro. Pode-se dizer com muita satisfação que todo o percurso filosófico de Edith Stein é analisado pelo vértice teórico e de seu impacto na prática, inclusive social e política. Todas as obras da pensadora alemã são examinadas com grande precisão e utilizadas para fornecer uma ampla visão teórica a quem exerce a profissão de psicólogo. Particularmente interessante, para mim, é o último capítulo, dedicado à questão religiosa que não deve ser negligenciada por quem trabalha no campo da psicologia, porque a abertura religiosa, aceita ou rejeitada, na realidade, caracteriza o ser humano. O pensamento husserliano e o steiniano estão conectados e vinculados, aqui, às vias que conduzem ao divino em Husserl – indicadas em alguns de meus livros e aqui retomadas – acrescentando-se ainda uma via muito importante, que se define como "política", essa ligada ao papel do intelectual. É um mérito dos autores ter identificado esse novo caminho que se encontra no ensaio de Stein "*O Intelecto e os Intelectuais*". Nesse ensaio, ela faz um elogio à "sabedoria", isto é, aquela atitude de abertura ao divino que deve caracterizar o intelectual, se ele quiser ser um guia para os outros: não basta o conhecimento de muitos temas, é preciso sabe-lo harmonizar em uma visão do ser humano que reconhece simultaneamente a sua grandeza, mas também a sua finitude e se entrega a Deus. E é precisamente no exame da dimensão religiosa que se mostra a estratificação do humano em que se inscreve o divino, segundo a indicação de Agostinho de Hipona.

Até agora sublinhamos que os referenciais teóricos da pesquisa contida nesse livro são Husserl e, sobretudo, Stein, mas, na realidade, muitos pensadores são mencionados; a bibliografia é

extensa e não se trata apenas da indicação das obras dos pensadores, mas da utilização e discussão das suas propostas, conduzidas com grande acurácia teórica. Por meio desse confronto se mostra a validade da investigação fenomenológica que completa o que outros filósofos e psicólogos indicaram; de fato, muitas vezes, acontece como mencionei acima, que se absolutize aspectos particulares, enquanto a fenomenologia consegue dar um quadro amplo do humano, no qual cada um pode encontrar a si mesmo em relação aos outros.

Desejo uma ampla difusão a este livro e não só pela satisfação pessoal dos dois autores, o que é sempre gratificante, mas pelo seu conteúdo verdadeiramente formativo dirigido a quem trabalha na área da psicologia e aos jovens que desejam abordar esse tipo de pesquisa; devemos lembrar, de fato, que tem um propósito prático de grande importância do ponto de vista humano e social.

PREFAZIONE

Angela Ales Bello

La lettura del libro di Achilles Coelho e Cristiano Barreira suscita in me tanti ricordi. Tra gli anni 2016 e 2017, Achilles ha trascorso alcuni mesi a Roma per approfondire il pensiero di Edith Stein e completare la sua tesi di dottorato; ora la sua ricerca è stata sviluppata in collaborazione con Cristiano Barreira – anch'egli aveva trascorso un lungo periodo di ricerca a Roma - e il risultato è molto valido. La loro indagine costituisce un contributo importante agli studi steiniani e intendo mostrare il motivo di questa mia affermazione.

Durante i miei soggiorni di docenza in Brasile nel primo ventennio di questo secolo, ho cercato di mostrare che l'intento di Edith Stein, sulle orme del suo maestro Edmund Husserl, era quello di fornire una base filosofica alle scienze umane e alla psicologia. L'analisi fenomenologica inizia, infatti, da quei fenomeni che sono le nostre esperienze vissute, le nostre vivenze, per ricostruire la struttura dell'essere umano nella sua complessità unitaria. Il risultato, come è ben messo in evidenza nella ricerca contenuta in questo libro, è l'individuazione di tre dimensioni, quella corporea, quella psichica e quella spirituale. Ho parlato di una complessità unitaria, perché queste tre dimensioni sono interconnesse non possono essere isolate le une dalle altre e danno una risposta alla domanda: chi è l'essere umano, come è costituito, in altre parole, danno un contenuto specifico all'antropologia filosofica. Secondo i due pensatori citati, ciò può essere molto utile alle discipline specifiche che si interessano di mettere in evidenza alcuni aspetti dell'umano come la psicologia. che indaga, in particolare, la dimensione psichica senza trascurare il corpo e lo spirito.

Il titolo di questo libro che indica il suo contenuto, ci parla, infatti, della corporeità, ma questo è da intendersi solo come la

porta l'ingresso nella costituzione dell'essere umano, infatti, tutte le dimensioni sono prese in esame sotto un profilo assolutamente originale, cioè, la questione dell'autenticità. Tale questione è trattata in due modi: in relazione a ciò che è specificamente umano e in relazione all'autenticità della ricerca sull'umano. Allora, in quale senso la fenomenologia può dare una risposta autentica, nel senso di valida, alla questione dell'autenticità del corpo? Può fare ciò non assolutizzandolo, ma descrivendo in maniera appropriata le sue caratteristiche e ponendolo in connessione con la psiche, notando, cioè, che è un corpo vivente (Leib) - secondo la definizione di Husserl, ripresa da Edith Stein - il quale richiede la presenza dello spirito.

Questa risposta può essere definita filosofico-fenomenologica, ma è offerta allo psicologo e tutta l'indagine presente nel libro realizza il "sogno" husserliano e steiniano di una fondazione filosofica della psicologia; infatti, la disciplina che qui è presa in esame è proprio la psicologia esaminata in tutta la sua complessità con l'intento di dare ad essa una nuova configurazione. Non a caso si parla nel libro del progetto di una "nuova psicologia", aggiungerei "fenomenologica", che si sta delineando in quel grande paese che è il Brasile. Chissà che cosa direbbero Husserl e Stein se fossero a conoscenza della realizzazione della loro proposta non in Europa - dove pure ci sono tentativi in questa direzione, tentativi che, tuttavia, non hanno l'ampiezza costatabile in questo paese del Sudamerica, il quale pure ha forti legami con la cultura europea. Certamente sarebbero stupiti, ma felici, perché si mostra che la loro non era un'utopia, ma una possibilità e Husserl affermava che ciò che è possibile è anche realizzabile.

Dicevamo autenticità: questo è il filo conduttore del libro. L'autenticità è declinata in molti modi: si può essere autentici singolarmente, tuttavia, l'essere umano non è isolato e non deve chiudersi in se stesso separandosi dagli altri, al contrario, la vita umana si realizza nella sua autenticità proprio nella comunità. Questa è critica di Edith Stein alla nozione di autenticità sostenuta da Heidegger, il quale descrive l'intellettuale come separato da

qualsiasi associazione umana. Molto validamente nel libro si coglie un pensiero della Stein: noi nasciamo insieme agli altri il nostro compito è quello dell'autoformazione, ma anche della formazione della comunità, cioè di un'associazione umana in cui si realizzi l'assunzione della responsabilità reciproca. Pertanto, la questione etica si lega a quella educativa e tali questioni non possono essere estranee a chi coltiva la psicologia e vuole diventare autentico psicologo o autentica psicologa.

Molti sono i temi affrontati nel libro. Si può dire con grande soddisfazione che tutto il percorso filosofico di Edith Stein è analizzato sotto il profilo teorico e la sua ricaduta nella prassi, anche sociale e politica. Tutte le opere della pensatrice tedesca sono esaminate con grande precisione e utilizzate per fornire una visione teorica ampia a chi esercita il mestiere dello psicologo. Particolarmente interessante per me è l'ultimo capitolo dedicato alla questione religiosa che non deve essere trascurata da chi opera nel campo della psicologia, perché, l'apertura religiosa, accettata o respinta, in realtà, caratterizza l'umano. Il pensiero husserliano e quello steiniano sono qui connessi e legati, alle vie che conducono al divino in Husserl, da me indicate in alcuni miei libri e qui riprese, se ne aggiunge una molto importante quella che è definita "politica" e che è legata al ruolo dell'intellettuale. E' un merito degli autori l'aver individuato questa nuova via che si trova nel saggio della Stein L'intelletto e gli intellettuali. In questo saggio ella fa un elogio della "sapienza", cioè di quell'atteggiamento di apertura al divino che deve caratterizzare l'intellettuale se vuole essere una guida per gli altri: non basta la conoscenza di molti argomenti, è necessario saperli armonizzare in una visione dell'essere umano che riconosce simultaneamente la sua grandezza, ma anche la sua finitezza e si affida a Dio. Ed è proprio nell'esame della dimensione religiosa che si mostra la stratificazione dell'umano nel quale è iscritto il divino, secondo l'indicazione di Agostino d'Ippona.

Finora abbiamo sottolineato che i referenti teoretici della ricerca contenuta in questo libro sono Husserl e soprattutto la Stein, ma, in realtà, molti pensatori sono citati; la bibliografia è ampia e

on si tratta solo dell'indicazione delle opere dei pensatori, ma dell'utilizzazione e della discussione delle loro proposte, condotta con grande acribia teoretica. Attraverso questo confronto si mostra la validità dell'indagine fenomenologica che completa ciò che altri filosofi e psicologi hanno indicato; infatti, spesso accade, come accennavo sopra, che si assolutizzino aspetti particolari, mentre la fenomenologia riesce a dare un quadro ampio dell'umano, in cui ognuno può ritrovare se stesso in relazione con gli altri.

Auguro una grande diffusione a questo libro e non solo per una soddisfazione personale dei due autori, cosa sempre gratificante, ma per il suo contenuto veramente formativo rivolto a coloro che lavorano nel campo della psicologia e ai giovani che desiderano avvicinarsi a questo tipo di ricerca; dobbiamo ricordare, infatti, che essa ha una finalità pratica di grande importanza dal punto di vista umano e sociale.

1. INTRODUÇÃO

Com implicações político-culturais determinantes, a busca pela autenticidade tem sido considerada um importante referencial ético da sociedade contemporânea, assim como o cultivo das sensações como critério de subjetivação (Taylor, 2011, 2013; Costa, 2004)¹. Em nossa sociedade, as sensações, cada vez mais, têm sido tomadas como bússola do comportamento e critério de reconhecimento de autenticidade. Ser autêntico, muitas vezes, passa a significar apenas seguir as próprias sensações ou movimentos do desejo, desconsiderando outros aspectos éticos que estão envolvidos em cada escolha. Diante desse cenário, buscamos enfrentar a discussão referente à relação entre autenticidade e corporeidade, assim como foi tratada por Edith Stein², ao longo de

¹ O presente livro contou com o auxílio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, da Universidade de São Paulo (PPGP-FFCLRP/USP). Os resultados apresentados também se inserem em parte do escopo do Auxílio Regular à Pesquisa FAPESP (2019/11527-6), coordenado por Cristiano Barreira. A publicação também está vinculada ao Grupo de Trabalho de Psicologia do Esporte da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia (GT 56 – Psicologia do Esporte da ANPEPP), integrado por ambos os autores, consistindo em uma contribuição epistemológica à área, ao abordar a relação entre Psicologia e corporeidade.

² Edith Stein nasceu em 1891, na Breslávia. Foi discípula e assistente de Edmund Husserl – fundador da Fenomenologia – dedicando-se a pesquisas com temas ligados à Filosofia, Psicologia, Antropologia, Educação e Teologia, sempre mantendo seu fundamento na fenomenologia e/ou com ela discutindo com os temas por ela examinados. Sua tese de doutorado, *Sobre o problema da empatia* (1917/1998), bem como em várias obras seguintes (Stein 1922/1999p, 1919-32/2001, 1932-33/2000), oferece uma descrição dos aspectos constitutivos da subjetividade, com especial atenção ao dinamismo social e político que participam dessa constituição, disponibilizando para a Psicologia uma fundamentação de uma antropologia filosófica elaborada a partir da Fenomenologia Clássica Husserliana. Estudou na Universidade de Breslau a língua germânica, Literatura, Psicologia e

suas análises. Enfrentar esse tema, a partir da obra steiniana, contribui para um exame dessa questão considerando sua complexidade constitutiva, sem reduzi-la a apenas um dos aspectos constituintes dessa relação que, porventura, tenham sido escolhidos a partir de um recorte cultural de um específico momento histórico. O método fenomenológico, adotado por Edith Stein, possibilitou que o exame da subjetividade, bem como a maneira como a corporeidade a compõe, tenha sido realizado a partir da suspensão de preconceitos teóricos, em favor de um olhar para os aspectos estruturais constituintes, simultaneamente da experiência e do ser humano. Voltar às coisas mesmas, ao invés de partir de um recorte já estabelecido pelo horizonte cultural atual, guiou Edith Stein a considerar aspectos que podem iluminar a discussão da maneira como a Psicologia tem se dedicado à discussão desse tema.

A pesquisa que está sendo apresentada no presente livro, nasceu como um empenho no enfrentamento de questões que tem surgido de nossa experiência clínica, bem como da necessidade de

Filosofia, mudando para a Universidade de Gotinga, onde continuou seus estudos em Psicologia, Filosofia e História. Em 1916, mudou-se para Friburgo, onde trabalhou como assistente de Edmund Husserl e concluiu seu doutorado, analisando a vivência da entropatia. Entre 1922 e 1932, trabalhou como professora no liceu e no seminário de professoras das Irmãs Dominicanas, em Spyer. No período de 1928 a 1933, proferiu várias conferências na Europa, com temas relacionados à educação, teologia e antropologia filosófica. Dedicou-se à tradução de obras de Tomás de Aquino e do cardeal John Henry Newman, para a língua alemã, contribuindo para a divulgação das ideias desses filósofos. Edith Stein morreu no ano de 1942, no campo de concentração de Auschwitz-Birkenau, em virtude de sua origem judia. No ano de 1922 se converteu à religião Católica Apostólica Romana e, após um percurso de aprofundamento de sua fé, dedicou-se à vida consagrada religiosa na Ordem das Carmelitas Descalças. Pela consideração de seu exemplo de vida cristã, em 1998, foi canonizada pelo Papa João Paulo II como Santa Tereza Benedita da Cruz. A obra de Edith Stein tem sido retomada, no contexto brasileiro, com especial atenção às contribuições para a Psicologia, nas últimas duas décadas, gerando inúmeras pesquisas que realizam o projeto husserliano de uma psicologia propriamente fenomenológica (Ales Bello, 2014b; Massimi, 2014; Mahfoud & Massimi, 2013a).

aprofundamento de temas de estudos realizados anteriormente (Coelho-Júnior & Mahfoud, 2006, 2008, 2014; Coelho-Júnior & Barreira, 2014). Trata-se de uma urgência expressa com clareza por muitas pessoas na sociedade contemporânea: *Eu preciso ser eu mesmo! Como faço para ser eu mesmo? Para ser eu mesmo, basta seguir minhas sensações e desejos? Acho que grande parte do meu sofrimento é resultado de não conseguir ser eu mesmo! E se eu for eu mesmo diante dos outros, o que pode acontecer?* São algumas das expressões recorrentes de jovens e adultos que emergem no confronto com seu mundo da vida e no exame da sua própria experiência. Dar-se conta da própria experiência e deixar-se guiar por ela, algo já destacado por autores como Rogers (1961/1977) e Bugental (1965), como um processo humano essencial ao desenvolvimento das próprias potencialidades pessoais, não ocorre sem consideráveis tensões nos diversos contextos de relacionamentos sociais e comunitários.

Ser si mesmo, no sentido de ser autêntico, coloca em evidência o problema da liberdade, porque nem sempre usamos nossa liberdade para fazer escolhas na direção de sermos nós mesmos. Em várias ocasiões, a pessoa pode escolher apenas se submeter à vontade de um outro, ou a seguir um modelo social, sem que ela se reconheça naquele caminho que ela escolhe para si mesma. O tema da liberdade vem sendo discutido de maneira recorrente por muitos autores da Psicologia que, de alguma maneira, foram influenciados pela Fenomenologia Husserliana (Van Deurzen-Smith, 1997; Yalom, 1980; Frankl, 1946/2003, 1938/2014; Carvalho-Teixeira, 2006). Nem todo posicionamento pessoal e livre leva em conta a autêntica personalidade, correndo o risco de se deter num consenso social ou na imitação de modelos pré-fabricados (Stein, 1922/1999p). Edith Stein, seguindo as pegadas de Edmund Husserl, destacou esse aspecto em vários momentos de sua obra, explicitando ainda, como a corporeidade torna-se via de expressão da autenticidade pessoal, ao mesmo tempo em que, torna-se também uma via constitutiva da autenticidade mesma, ao informar aspectos pessoais que favorecem o reconhecimento de uma autêntica vivência afetiva ou de um autêntico ato livre pessoal

(Stein, 1917/1998; 1922/1999p; 1936/1999l; 1932-33/2000; 1919-32/2001). A experiência de laços sociais, apesar de dificultar a autenticidade em algumas situações sociais e políticas específicas, pode, sobretudo, favorecer e convidar a pessoa, a examinar sua experiência vivida e identificar critérios centrais para um posicionamento próprio.

Em termos filosóficos, se por um lado, a noção de autenticidade é utilizada para designar a constatação da identidade de um objeto – da verificação da correspondência entre o que é mostrado e seus aspectos constituintes essenciais –, por outro lado, também é usada para designar certo estilo de vida, uma maneira de posicionamento onde a expressão da pessoa é congruente com aquilo que ela vivencia em sua interioridade, remetendo ao problema da moral e da ética (Ricoeur, 1990/1995; Erickson, 1995). Detendo-nos nesse segundo sentido, o problema da autenticidade é aqui assumido como uma questão cujo enfrentamento existencial não se dá liberto de tensões nem isentos de uma polissemia de sentidos, apresentada por diferentes autores no âmbito da Filosofia, Psicologia e Sociologia (Guignon, 2004, Taylor, 2011, 2013; Erickson, 1995).

Além da Fenomenologia, o Construcionismo Social oferece alguns questionamentos sobre a autenticidade, tomada como um processo de construção dentro de relacionamentos sociais. Gergen (2009, 2012) tem discutido a necessidade de suspender os pressupostos das crenças e entendimentos, isto é, dos sentidos solidificados de uma observação direta da realidade, que acabam sendo naturalizadas sem um exame crítico. O sentido que fundamenta as escolhas livres é fundado, segundo o destaque de Gergen (2012), sobre os processos sociais e históricos que estão subjacentes às suas construções simbólicas derivadas dos relacionamentos. O tema da autenticidade, por exemplo, estaria condicionado por modelos teóricos surgidos em determinada sociedade, por uma oferta tanto de uma ideia *a priori* sobre a delimitação deste conceito, quanto de uma delimitação dos resultados que uma pesquisa psicológica poderia atingir. Seguindo essas indicações, o acento da discussão sobre autenticidade sai de

um aspecto interior naturalizado pelo romantismo de Jean-Jacques Rousseau e passa a focalizar as práticas discursivas que produzem os critérios de reconhecimento do que possa ser ou não considerado como autenticamente pessoal. A discussão realizada pelo Construcionismo Social convida ao reconhecimento de que a noção de autenticidade, se examinada em detrimento dos aspectos sociais, pode conduzir a uma teorização individualista e naturalista. Por outro lado, a discussão realizada pelo Construcionismo Social convida também à reflexão sobre as possibilidades de examinar criticamente os processos culturais e o tipo de sociedade decorrente de uma determinada perspectiva cultural e científica. Sobre esse aspecto, outros pensadores comumente referenciados pela Psicologia Social alertaram sobre como a cultura pode dificultar uma experiência autêntica, alienando o indivíduo de si mesmo e de sua história pessoal e comunitária (Massimi, 2012).

Edmund Husserl (1935/2012) realizou uma longa discussão a respeito da crise cultural vivida pela Europa, na primeira metade do século XX, inclusive levando às duas grandes guerras mundiais. Essa crise restringia a compreensão dos aspectos propriamente humanos e acabava por conduzir a uma concepção estreita de ciência, que afetava a cultura e disponibilizava uma imagem de ser humano para a sociedade que desconsideravam aspectos essenciais da pessoa. Nesse aspecto, Husserl adota uma posição que preserva a complexidade de nossa questão, uma vez que considera a cultura, ao mesmo tempo que a estrutura da subjetividade. A cultura é compreendida como expressão da subjetividade, ao mesmo tempo que pode ser tomada como mobilizadora da estrutura da subjetividade conforme a especificidade de cada sociedade (Ales Bello, 1998a, 2015a).

Posto isto, discutir a noção de autenticidade, não apenas requer a consideração da maneira como os processos sociais e históricos compõem a formação de consensos sociais do que venha a ser autêntico em uma pessoa, mas também exige uma profunda reflexão sobre o rigor de um método de estudo que acolha a

complexidade desse tema. A possibilidade de examinar criticamente um tema, como a noção de autenticidade, pode receber da Fenomenologia Husserliana uma importante contribuição nesse sentido.

Nessa introdução, apresentaremos o cenário cultural onde se inscreve o tema da autenticidade e da corporeidade (1.1), exemplificamos como as práticas corporais, a questão do gênero e o suicídio têm se mostrado como fenômenos contemporâneos, onde o tema da autenticidade, em sua relação constitutiva com a corporeidade, vem à tona, afim de destacar como o estudo da relação autenticidade e corporeidade convida a Psicologia a um aprofundamento da compreensão desse objeto de estudo (1.2), e uma breve exposição das contribuições ao tema da autenticidade e corporeidade oriundas da Fenomenologia Clássica, na perspectiva de Edith Stein (1.3).

1.1 Cultura da autenticidade e cultura somática

A questão da autenticidade, conforme abordada nesta pesquisa, pode ser situada num contexto mais amplo, a partir das reflexões de Charles Taylor (2011, 2013) a respeito do que tem chamado de cultura e ética da autenticidade. O autor aponta que, ao lado de um mal-estar contemporâneo, está a adoção da razão instrumental como critério de julgamento da experiência, marcando de forma redutiva o uso da liberdade, uma vez que, desconsidera vários aspectos da experiência humana em favor de um cálculo das consequências das ações que se torna o critério racional prioritário. Assumidos pela sociedade tecnológica, ideais individualistas impulsionam o potencial do sujeito de se expressar através de escolhas originais, o que passa por uma ruptura, não apenas com as convenções sociais, mas também uma ruptura com os laços humanos e com a própria tradição. Decerto, há uma polarização entre análises sociais que veem aí motivos para lamentar o que se passa e análises que comemoram a destradicionalização como oportunidade de libertação de velhos

grilhões que impediam a expressão da individualidade. Entretanto, o filósofo recusa tanto as análises celebrativas quanto as análises catastrofistas. A seu ver:

Já existe uma luta entre os incentivadores e os críticos até no que concerne à cultura da autenticidade. Estou sugerindo que essa luta é um engano; ambos os lados estão equivocados. O que deveríamos fazer é lutar pelo significado de autenticidade e . . . tentar persuadir as pessoas de que a autorrealização, muito longe de excluir relacionamentos incondicionais e exigências morais além do self, na verdade, as requer em alguma forma. A batalha não deveria ser pela autenticidade, contra ou a favor, mas sobre ela, definindo seu significado correto. (Taylor, 2011, p. 78).

Inserindo-se no debate, Costa (2004) discute que, no contexto social contemporâneo, a corporeidade passa também a ser valorizada como critério de posicionamento, uma vez que, “os indivíduos urbanos elegeram o bem-estar e os prazeres físicos como a bússola moral da vida” (p. 132). Considerando o desencantamento dos valores sociais que guiavam a realização pessoal, com o advento da modernidade, o corpo passa a ser o centro das atenções, por assumir uma possibilidade de referência de um ideal de perfeição e de expressão de originalidade, onde o prazer seria a consequência buscada pela pessoa e tomada como fator de cálculo pela razão instrumental. O debate está longe de ser exclusivo da Psicologia, ampliando-se num vasto colóquio que abrange os campos da Antropologia (Le Breton, 2003; Goldenberg, 2010; Sant’Anna, 2001, 1995), da Sociologia (Maffesoli, 2005; Lipovetsky & Serroy, 2011), da História (Vigarello, 2006) e da Filosofia (Queval, 2008; Galimberti, 2003).

A sociedade do espetáculo, conforme reflete Costa (2004), teria desviado a atenção da vida sentimental, capaz de apontar aspectos da experiência que contribuiriam para um reconhecimento da vontade, em direção à vida física. Na pista de pensadores que questionam a emergência da chamada biopolítica, notadamente Foucault (1985) e Agambem (2004), Costa (2004) argumenta que, cuidar de si deixou de significar buscar os critérios que

fundamentariam as decisões autênticas fundadas na tradição e passou a significar cuidar do corpo físico. Surge o “cultivo das sensações” no lugar do “cultivo dos sentimentos” e a busca de felicidade passa a fomentar um ideal indicado a sentir-se corporalmente semelhante aos novos modelos que a mídia apresenta à sociedade. Para Jurandir Freire Costa, não se trata de afirmar que valores antes propostos pela tradição estejam perdidos, mas de conferir seu deslocamento pautado nos novos modelos apresentados pela sociedade do espetáculo, gerando novas crises de referência e de identidade.

Assim, a “cultura somática” passa a apontar o corpo como critério principal do processo de subjetivação, ou seja, “o que somos e devemos ser” passa a ser definido pelos nossos atributos físicos (Costa, 2004, p.203). Também a cultura somática já possui os seus defensores e seus críticos. Por um lado, temos aqueles que acusam esse momento cultural de corresponder a uma “corpolatria” e de ser um “corpocentrismo”, onde a vida ética seria dificultada, uma vez que existe uma desconfiança em relação à priorização do corpo sobre a vida afetiva ou espiritual; mas temos também, por outro lado, aqueles que apontam que os cuidados com o corpo disponibilizam uma preocupação ética consigo, uma possibilidade de escolher por estilos de existência geradores de uma vida melhor, ao mesmo tempo em que, concedem ao outro o mesmo direito e poder. Aqui também não se trata de optar por uma das posições, mas sim de enfrentar o desafio aprofundando o conhecimento da corporeidade como via de autenticidade.

Vannini e Franzese (2008), ao examinar o tema da autenticidade do *self*, destacam que, apesar da constatação de um caráter multifacetado e dinâmico com que vários autores discutem a questão da autenticidade, existe uma convergência em relação a alguns pontos teóricos em que esse tema é discutido: “(1) se existe um verdadeiro eu, (2) se autenticidade é auto ou hetero referenciada (3), se autenticidade pode existir dentro das restrições da (pós) modernidade, (4) tensão em torno da autenticidade e (5) potencial da autenticidade como força motivadora” (p.1623, tradução nossa).

Esses aspectos coincidem com os estudos realizados por Taylor (2011) e Guignon (2004), que também reconhecem que, ao longo da história da Filosofia e da Psicologia, muitos autores buscaram, sem consenso, uma delimitação dos aspectos que compõe o que vem a ser a autenticidade pessoal. Afirmar a existência de um eu interior como verdadeiro self, como aponta a tradição do Romantismo de Rousseau (Guignon, 2004), ou afirmar que o eu verdadeiro é aquele eu real que se apresenta em cada ato, como descreve Erving Goffman (Vannini & Franzese, 2008), reapresenta a questão da essência da pessoa que emerge como discussão necessária para iluminar a busca de um critério que responderia à exigência de ser si mesmo. Essa questão emerge sempre em um contexto relacional, onde não apenas a autenticidade pessoal coloca-se como um processo interno à pessoa, mas exige também a dimensão da expressividade e reconhecimento dessa por um outro com e diante de quem se vive. Se por um lado, como destacava Taylor (2011), a cultura da autenticidade reforça o aspecto motivador e ético que a autenticidade assume em nossa contemporaneidade, por outro, surgem tensionamentos mobilizadores de sofrimento psíquico diante de expressões pessoais que não são acolhidas a partir do sistema de normas e valores hegemonicamente assumidos pela sociedade, como ocorre com a questão do gênero (Butler, 2003, 2015).

Diante destas facetas do cenário social contemporâneo e de suas análises concorrentes – o que certamente merece um detalhamento mais preciso –, uma importante contribuição para a Psicologia pode advir de uma reflexão profunda sobre os aspectos antropológicos que constituem o ser humano, discutidos pela Fenomenologia, acolhendo a abertura constitutiva do ser. Visando enfrentar este contexto, a tematização ora empreendida recorre às análises desenvolvidas no seio da Fenomenologia Clássica, considerando que sua contribuição potencial decorre do que essa disponibiliza como uma descrição rigorosa do ser humano, buscando compreendê-lo em sua complexidade estrutural, dotada das dimensões da corporeidade, psique e espírito que se mostram interdependentes, além de apontar para

vivências comunitárias como constitutivas de si mesmo (Stein, 1922/1999p; Ales Bello, 2015a).

1.2 A autenticidade e seus tensionamentos contemporâneos

Retomando a discussão sobre a autenticidade e seu contexto social de expressão, destacamos três situações sintomáticas em que a relação entre a corporeidade e a busca da autenticidade comparecem como campo de afirmação de si mesmo ou como geradora de conflitos e intensos sofrimentos, inclusive com uma dimensão de sofrimento vivido nas relações interpessoais: trata-se das questões de gênero, da crescente taxa de suicídio entre jovens e adultos e das práticas corporais na contemporaneidade.

Na década de 1970, o conceito de gênero surgiu inaugurando um novo momento de luta política e uma tentativa de desestabilizar um pensamento culturalmente dominante em que a estrutura patriarcal vinha gerando, e ainda gera, relações de dominação entre as pessoas, em virtude de sua presumida identificação sexual (Matos, 2008). No caso dos estudos feministas, precursores da diferenciação entre sexo e gênero, chamava-se a atenção para vários tipos de sofrimentos infligidos às mulheres em virtude de sua sexualidade, dificultando-as e até mesmo impedindo-as de acessar papéis sociais de liderança nos diferentes contextos políticos, econômicos, organizacionais, religiosos, entre outros. A busca por ser si mesmo, no que se refere a assumir uma identidade sexual que não seja hegemonicamente referendada pela sociedade tradicional, pode inscrever um tipo de sofrimento humano que dificulte o próprio processo de realização pessoal. Se ao invés do reconhecimento e afirmação do outro, surge o preconceito e a censura, a busca pela autenticidade pessoal, atravessada pelas questões de gênero, passa ser vista com desconfiança e como algo a ser evitado em favor de um moralismo, resultado de convenções sociais.

Atualmente, a perspectiva de um binarismo sexual vem sendo questionada, na tentativa de denunciar que a luta assumida pelos

movimentos sociais que tomaram como pauta a defesa dos direitos relacionados à identidade de gênero na contemporaneidade, partiu de uma pressuposição de que as noções de gênero e sexo seriam um produto social, gerado por práticas discursivas (Butler, 2003, 2015). Judith Butler (2003), considerada uma representante do debate atual em torno da identidade de gênero, destaca que, discutir o gênero apenas como um produto social pode acabar restringindo a construção das identidades de gênero, que estariam novamente reguladas pelas práticas discursivas dominantes, impedindo novas construções de identidade. Butler (2003) destaca que, ser mulher, homem, lésbica, entre outras identidades de gênero, não abarca tudo o que uma pessoa é. Ela resgata o aspecto construtivista da identidade no contexto das relações sociais, denunciando que, uma moral universal, mesmo aquela assumida pelos coletivos de luta de gênero, pode não garantir o espaço necessário para a liberdade pessoal e acabar gerando ainda mais sofrimento (Butler, 2015).

A discussão sobre o gênero, sobretudo a encontrada na obra de Judith Butler (2003, 2015), sensibiliza a sociedade para práticas afirmativas de direitos das pessoas, nas suas diversas identidades de gênero, e apontam para uma discussão da dimensão construtiva da própria identidade que supera o biologismo e o sociologismo, como já dizia Silvia Lane (1983). Contudo, a crítica direcionada à “metafísica da substância”, ou mesmo a desconfiança em relação às práticas discursivas provocadoras do relato de si mesmo, no contexto de relacionamento, são consideradas apenas a partir das tensões e dos cerceamentos à liberdade pessoal. Essa crítica apontada por Butler pode limitar o reconhecimento de aspectos pessoais estruturantes, promotores de critérios pessoais que, mais do que dificultadores, poderiam também ser considerados como favorecedores da dinâmica do desenvolvimento da própria personalidade, ou seja, do desenvolvimento da autenticidade pessoal.

Ales Bello (2017), ao examinar criticamente a discussão relacionada ao gênero partindo de uma leitura fenomenológica,

destacou que, a ênfase no processo de construção da identidade de gênero, prescindindo de análises sobre os aspectos essenciais do feminino e masculino, ainda que abram a perspectiva para acolhimento de novas formas de identidade através da superação do binarismo sexual, pode dificultar os critérios de reconhecimento da identificação de si mesmo. Sobre esse aspecto, evidencia a discussão realizada por Edith Stein (1928-33/1999b), contextualizando-a em nosso momento histórico, ao apontar como a filósofa pode contribuir para a compreensão do processo de formação da autenticidade quando o que está em jogo é a identidade de gênero. As análises fenomenológicas dos aspectos essenciais encontrados no que identificamos como masculino e feminino, guardada inclusive a simultaneidade em que esses aspectos compõem na dinâmica pessoal, disponibilizam formas de reconhecimento de si que, mais do que restringir o potencial de construção, oferecem elementos para uma direção de tornar-se autenticamente si mesmo.

Outro contexto que tem posto em alerta a sociedade contemporânea é a taxa epidêmica e crescente de suicídios que têm ocorrido em escala mundial. Segundo o relatório da Organização Mundial da Saúde (WHO, 2014), trata-se de uma epidemia mundial de suicídio e de tentativas de suicídio, em que estima-se em mais de 804 mil as mortes em decorrência do suicídio no ano de 2012. E essa taxa estaria subindo. Em alguns países, o suicídio é a segunda principal causa de morte entre jovens de 15 a 29 anos de idade. No Brasil, o Sistema de Informação de Mortalidade do Ministério da Saúde (MS, 2017) informou que, no período entre 2011 a 2015, a taxa de suicídio aumentou 12%, constituindo-se a quarta maior causa de morte entre jovens.

Na busca assumida pelas políticas de saúde pública que visam a redução da taxa de suicídio, a atenção volta-se ao enfrentamento dos fatores de risco associados às tentativas de autoextermínio e sua efetivação. Apesar dos dados estatísticos apontarem para a presença de transtornos mentais como um dos fatores que influenciam a ideação e o comportamento suicida, fatores de risco ligados à comunidade também são identificados como aspectos

que podem gerar uma mudança nesse quadro (WHO, 2014). Não apenas aspectos mais amplos relacionados a guerras e desastres sociais, mas “estresse de aculturação (como entre povos indígenas ou pessoas deslocadas), discriminação, isolamento, abuso, violência e relacionamentos conflituosos” (WHO, 2014, p.08, tradução nossa), são assinalados entre os fatores que tem contribuído para o aumento do suicídio.

Carneiro e Antunez (2017), na busca de compreender as contribuições de Edith Stein para o contexto formativo a partir da análise das vivências de moradores da periferia de Salvador, discutem um caso de uma pessoa que sobreviveu a uma tentativa de suicídio. No caso abordado, o tema do suicídio não é analisado a partir de fatores externos, mas compreendido a partir do sentido vivenciado pela pessoa que deu motivo ao ato. Nesse estudo, destaca-se que a ênfase “patologizante”, bem como a atribuição a fatores externos, podem encobrir outros aspectos que agem determinando o ato suicida ou a escolha de não realizá-lo. Assim, uma atenção personalizada, voltada à identificação dos sentidos que motivam a pessoa a esse tipo de gesto extremo, pode contribuir não apenas para um aprofundamento dos processos que geram as tentativas, mas, sobretudo, para pensar ações preventivas a um processo de autoextermínio. Embora, o tema do suicídio seja amplamente complexo, envolvendo diversas variáveis, voltar-se à compreensão da maneira como a pessoa vivencia os chamados fatores de risco, bem como da maneira como cada pessoa se apropria vivencialmente dos fatores de proteção, pode contribuir para a diminuição almejada dos casos de suicídio.

Nesse sentido, entender o suicídio como a forma mais pungente de interromper o “ser si mesmo”, solicita que o estudo da autenticidade seja considerado em sua extensão mais radical, o que implica não apenas a maneira como se vive a própria vida, mas aquilo que pode manter ou interromper a vida mesma. Contudo, desde a manutenção da própria vida até a efetivação de uma autêntica individualidade, promotora de uma realização, um

percurso se abre com seus desafios mais dramáticos envolvendo diversos aspectos de tensão.³

No que se refere à discussão relacionada ao gênero e suicídio – contextos de tensionamentos vividos na contemporaneidade, que emergem de uma busca ou de uma frustração da vida autêntica –, sua amplitude e complexidade tem solicitado posicionamentos políticos bem delimitados. Seja através de políticas afirmativas visando garantir os direitos das identidades das minorias, seja através de políticas de saúde pública que promovam uma qualidade de vida, que fortaleça os fatores protetores da vida e preventivos ao suicídio, esses temas são lançados no debate social,

³ Atualmente, o suicídio também tem sido examinado como um fenômeno social resultado de um ato livre do sujeito ou resultante de um projeto pessoal. Cattaplan (2012) chega a discutir a inutilidade de redes de atendimento que visam prevenir o suicídio, uma vez que, esse seria considerado como uma escolha livre do sujeito e não um resultado de fatores determinantes que agiriam sem o consentimento pessoal. Nesse sentido, a partir de uma perspectiva heideggeriana, alguns pesquisadores têm desenvolvido um “projeto de destruição fenomenológica do suicídio” (Portavales-Silva, 2018, p. 14), convidando ao exame desse fenômeno para além das perspectivas moralizantes das práticas discursivas da medicina, do direito ou da religião (Feijoo, 2018a, 2018b, 2018c; Lessa, 2018; Farias, 2018). Embora esses autores anunciem que não se trata de uma apologia ao suicídio, mas de uma superação da atitude natural que predispõe uma interdição ao exame do suicídio como resultado de um ato livre, a complexidade do tema não se deixaria esgotar pela atitude de redução fenomenológica que, ainda que prescreva uma suspensão dos conceitos *a priori*, exige um passo complementar na direção do exame dos aspectos essenciais constitutivos do fenômeno, conforme proposto pelo próprio Husserl (1913/2006). O exame da estrutura transcendental da subjetividade, explicitada pela fenomenologia clássica, pode contribuir para a compreensão das vivências que são mobilizadas no processo de ideação, tentativa ou ato suicida. Sobre esse aspecto, Edith Stein também pode favorecer a compreensão daqueles processos ligados à causalidade psíquica – motivada ou não por fatores psicopatológicos –, bem como sobre os fatores que nos permitiriam reconhecer em que medida podemos identificar esses atos como sendo propriamente resultantes de um ato livre (Ales Bello, 2015). Não pretendemos aprofundar aqui essa discussão, mas apontamos o horizonte de possibilidades de análise onde esse tema pode ser examinado, a partir da obra steiniana, sobretudo no que se refere à compreensão de escolhas genuínas e propriamente autênticas, inclusive no que se refere à manutenção e desenvolvimento da vida ou de sua interrupção.

gerando ações discursivas que não atingem facilmente um consenso. A busca por um horizonte de sentido que garanta à vida sua possibilidade de realização autêntica, comumente, se endereça ao âmbito da vida religiosa.

Tanto Habermas (2011/2013) quanto Taylor (2011) têm chamado atenção para a contribuição que as religiões oferecem à dimensão política. Desde o Iluminismo, a religião havia sido convidada a ocupar um lugar na esfera da vida privada, a afastar-se da vida pública e política, visando garantir a secularização do Estado. Esta desconfiança em relação à religiosa tem prescrito uma atitude não apenas de desencantamento, mas de suspeita em relação aos questionamentos que são apontados à vida social, advindos das religiões. Considerar a dimensão religiosa da vida como barreira à realização de uma sociedade democrática e de uma vida autêntica, parece menosprezar uma dimensão essencial da existência e da história mesma (Eliade, 1957/1999). Ao invés disso, Habermas (2011, 2013) propõe que uma verdadeira democracia deve acolher dos cidadãos religiosos sua contribuição para o debate da construção da sociedade no horizonte de realização humana. Assim como os cidadãos religiosos devem buscar uma linguagem universal para comunicar publicamente seus posicionamentos construtivos de uma sociedade na direção do bem comum, os cidadãos não religiosos devem se abrir para acolher, em coerência com a proposta da democracia defendida, o debate em relação ao agir ético, contemplando as opiniões públicas dos cidadãos religiosos e evitando considerá-las *a priori* como “vazias e sem sentido” (Habermas, 2011, p.35, tradução nossa).

A abertura ao horizonte cultural e religioso, no confronto com esse tema, pode ser feita evitando duas posturas que têm dificultado a abordagem do tema no âmbito da Psicologia. Por um lado, a negligência de enfrentamento do tema religioso no interior da Psicologia tem sido um empecilho ao avanço do debate. Embora o Conselho Federal de Psicologia reconheça a necessidade de abertura ao diálogo da Psicologia com os vários processos de produção de subjetividades, inclusive com os saberes tradicionais

e religiosos, ainda existe o risco de um preconceito que fecha o diálogo em ambos os lados. Por outro lado, uma atitude de um fundamentalismo religioso da sociedade e de alguns profissionais psicólogos – que Ancona-Lopez (1999) designava como “afirmação literal” – pode reduzir a realidade aos discursos assumidos ou impor um único modelo de tornar-se autêntico. Nesse sentido, a obra de Edith Stein é também um convite vivo a examinar essas posturas improdúcentes citadas, dada a abertura ao que é propriamente humano e ao convite de *voltar-se às coisas mesmas*, para examinar o quê do potencial humano que se atualiza em cada pessoa e em cada momento de sua vida.

Vale ressaltar que, a Psicologia herdou essa postura de suspeita em relação às religiões, confundindo muitas vezes o aspecto institucional da religião com vivência religiosa propriamente dita. Ainda que existam contextos autoritários e fundamentalistas, que fazem da religião institucionalizada um fator dificultador da realização pessoal, uma vez que, pode gerar uma “atitude de fanatismo” que aliena o sujeito de si mesmo, de suas relações cotidianas e do sentido a ser descoberto em sua própria realidade (Frankl, 1951-55/1991, p.34); por outro lado, a religião pode ser vivida como horizonte de uma tradição cultural em uma vida de comunidade, indicando caminhos para realização de uma autêntica existência (Stein, 1922/1999p; Coelho-Júnior, 2006).

A atenção que, a partir da análise fenomenológica, poderia ser dada à vivência religiosa, pode oferecer às tensões contemporâneas, como a epidemia mundial de suicídio, um horizonte de contribuição em que a questão da autenticidade vem a ser examinada, não como uma afirmação de si mesmo, mas como um modo de vida que responde a um horizonte amplo de valores universais.

Outro campo que tem se destacado na contemporaneidade, no qual a autenticidade e corporeidade se articulam na busca de um processo de subjetivação, são as práticas corporais. O termo “práticas corporais” vem sendo utilizado no campo da Educação Física e das Ciências do Esporte, com a intenção de destacar uma área de estudo e intervenções multidisciplinares (Silva & Damiani,

2005; Lazzarotti-Filho, Marcia-Silva, Antunes, Da Silva & Leite, 2010). Ao invés de adotar um olhar disciplinador e normativo para o corpo e para as práticas a ele dirigidas, profissionais de várias áreas – saúde, educação, ciências sociais – vem buscando não apenas explicitar teoricamente a corporeidade como elemento constitutivo essencial do ser humano, mas valorizar ações de promoção e prevenção da saúde da pessoa que considere os saberes sobre a corporeidade no que diz respeito à intervenção. As práticas corporais são buscadas voluntariamente por muitas pessoas, que optam por experiências corporais expressivas de sua subjetividade.

Várias pesquisas têm sido realizadas nesta direção de explicitar como as práticas corporais têm sido profícuas na promoção e prevenção da saúde e realização pessoal (Mendes, 2008, 2013; Carvalho, 1995; 2005, 2010; Lazzarotti-Filho et al., 2010). Contudo, as pesquisas e as intervenções promotoras de experiências pessoais de subjetivação e de qualidade de vida, precisam estar fundamentadas em uma descrição de ser humano que ajude a compreender em que situações e como as práticas corporais poderiam contribuir na direção de uma experiência de subjetivação, ao invés de se perderem naquilo que muitos autores condenam, a saber, uma normatização e pragmatização da atividade física ou numa intervenção arbitrária, irrelevante para a elaboração de dimensões relevantes da experiência vivida. Aqui a Psicologia pode contribuir não apenas com técnicas corporais ou expressivas, que eram utilizadas terapêuticamente e que agora seriam utilizadas neste novo paradigma da prevenção e promoção, mas pode contribuir através de uma explanação dos processos de subjetivação decorrentes da experiência que a pessoa enfrenta em seu mundo da vida, recorrendo à precisão descritiva de dinâmicas de subjetivação já existentes, mas negligenciadas de seus saberes psicológicos.

A vivência da corporeidade como via de expressão e desenvolvimento da autenticidade pessoal, através da elaboração da experiência, tem sido discutida em muitas pesquisas fenomenológicas atuais. Nelson & Rawlings (2007), ao estudar o processo criativo de artistas, também identificaram como a

vivência dessas práticas de criação mobiliza um sentido de *self*, um sentido do trabalho e de liberdade, onde os sujeitos pesquisados se posicionam de maneira autêntica ao criar uma obra de arte. Boudreau & Giorgi (2010) identificaram como a prática de mulheres atletas no treino e na corrida de maratonas gerou efeitos na direção de uma vida mais autêntica, onde essas atletas experimentaram uma abertura para o mundo e para os outros, melhoraram a consciência de si e das próprias experiências, além de perceberem sua força de posicionamento no encontro com os desafios atuais e futuros. Várias outras pesquisas no Brasil também têm oferecido uma possibilidade de compreensão da autenticidade, a partir das práticas corporais. As vivências da dança (Saraiva, 2005; Miranda & Cury, 2010; Meggiolaro & Barreira, 2010; Benvindo & Barreira, 2011; Almeida & Flores-Pereira, 2013), da prática da Capoeira (Valério & Barreira, 2012; Sabino, 2014), das artes marciais (Barreira & Massimi, 2006; Barreira, 2013b), de práticas de meditação (Porto, 2010; Magalhães, 2012), por exemplo, têm sido estudadas com atenção ao processo de subjetivação por elas promovido.

A cultura contemporânea da autenticidade e do culto ao corpo pode propor uma ruptura com o processo de subjetivação autêntico conferindo-se como uma subjetivação anônima⁴; mas pode também apontar a possibilidade de resgate da subjetividade e, possivelmente, do processo de individuação favorecido pelas práticas corporais. A Psicologia pode recorrer às práticas corporais para compreender melhor as experiências autênticas que se passam em tais práticas corporais. Parece-nos que a Psicologia pode contribuir, por via do esclarecimento de suas vivências constitutivas, para a qualificação dessas práticas enquanto portadoras de um potencial de experiências de subjetivação

⁴ Com isso, antes de uma proposição conceitual já estabelecida, queremos sugerir, recorrendo à terminologia fenomenológica, um processo cultural impessoalizado, e amplamente pautado por analistas sociais mencionados acima, pelo qual a alienação de si nos posicionamentos assumidos é instilada por diversos fatores.

relevantes em meio à emergência contemporânea do corpo como referencial identitário.

Embora nossa pesquisa não aprofunde diretamente a discussão dos temas acima citados, como exemplo dos tensionamentos contemporâneos da autenticidade, buscamos situar o horizonte de complexidade onde a discussão de nosso livro está inserida, almejando explicitar como uma pesquisa fenomenológica empreendida sobre o tema da autenticidade e corporeidade oferece possibilidades de respostas para problemas da ordem psicossocial e psico-político que compõe as tensões sociais em nossa contemporaneidade.

1.3 Fenomenologia, autenticidade e corporeidade

A Fenomenologia de Husserl foi se consolidando, no início do século XX, visando a constituição de uma ciência rigorosa (Ales Bello, 1985, 2000, 2003, 2004). Edmund Husserl desenvolveu com maestria a possibilidade de explicitar fundamentos teóricos das ciências através de um método que buscasse um *retorno às coisas mesmas*, com a finalidade de explicitar os fundamentos de estudos empíricos, o que disponibilizou para a Psicologia uma possibilidade de enfrentamento dos fenômenos propriamente humanos, considerando sua complexidade original (Stein, 1924/1999e; Ales Bello, 2000, 2004; Spielgelberg, 1965). Em torno de Husserl formou-se uma nova tradição filosófica, onde muitos autores passaram a realizar suas próprias pesquisas fundamentando-se no novo método desenvolvido por ele.

Spielgelberg (1965) utilizou o termo “movimento” para se referir ao grupo de autores que passaram a adotar o método, identificando como Movimento Fenomenológico Clássico ou Original, os primeiros autores da fase alemã que compuseram os chamados Círculo de Gotinga e Círculo de Munique. Entre esses autores pioneiros da Fenomenologia, além do próprio Husserl e de autores que contribuíram para a preparação da consolidação do método, são lembrados especificamente nesta fase: Alexander

Pfänder, Adolf Reinach, Moritz Geiger, Wilhelm Schapp, Kurt Stavenhagen, Hedwig Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, Jean Hering, Edith Stein, Fritz Kaufmann, Alexandre Koyré e Roman Ingarden. Já Max Scheler, Martin Heidegger e Nicolai Hartmann também são identificados nessa fase do movimento, mas recebem um tratamento a parte na história narrada por H. Spiegelberg em função das características específicas de suas obras. Tanto Edmund Husserl, quanto seus seguidores dedicaram-se a examinar o problema da vontade em seus aspectos estruturais, destacando como a pessoa vem mobilizada, chegando a identificar um aspecto central da experiência que vem à tona em certos momentos de posicionamentos pessoais, aspecto que favorece o reconhecimento de um critério que tornaria uma vivência ou ato livre como autenticamente pessoais.

Kolrec (2013), analisando alguns artigos onde Husserl discutiu o tema da vontade, explicitou como esse fenômeno é próprio do sujeito transcendental e possui um caráter teleológico apreendido nas vivências da existência. Diante da crise de sentido vivida pela sociedade europeia, diagnosticada por Husserl em seus últimos trabalhos, a questão do sentido que orienta a vontade demonstrou ser um caminho necessário para a realização do que é mais próprio do ser humano, em outras palavras, da vocação humana, tanto individual quanto comunitária. A subjetividade transcendental, identificada por Husserl, é teleológica, e esta teleologia é a forma do ser humano em processo do seu devir, já que o ser é um processo, um “tornar-se”, e não uma substância estática ou um conceito formal (Kolrec, 2013). Seu mundo-da-vida é formado por pessoas em posicionamento diante das coisas e dos outros, sendo o valor apreendido nas vivências o critério utilizado para a ação voluntária, tanto das pessoas quanto dos grupos e associações humanas.

Esse tema do posicionamento voluntário diante dos valores apreendidos na realidade marcou as pesquisas de muitos autores do movimento fenomenológico, tanto do chamado Círculo de Gotinga, quanto do chamado Círculo de Munique (Spiegelberg, 1965). A noção de autenticidade está diretamente relacionada ao

problema da vontade, uma vez que é pelo tipo de posicionamento, propriamente autêntico, que a pessoa pode assumir uma existência autêntica. Considerando que nem todo uso da vontade parte de um critério pessoal, a atenção de muitos autores da Fenomenologia Clássica foi dedicada a identificar os processos em que a liberdade e a vontade se fundam em princípios internos que mobilizam a estrutura da pessoa.

Hedwig Conrad-Martius, ao analisar os aspectos da subjetividade transcendental, discute os atos voluntários marcados pela *alma entelequial*, um princípio fundamental já discutido anteriormente na obra aristotélica, que marca a expressão da pessoa em suas dimensões corpórea, corpórea-psíquica, afetiva e espiritual, assim denominadas pela autora (Conrad-Martius, 1932; Ales Bello, 2000; Ales Bello, Alfieri & Shahid, 2010). A tomada de posição voluntária, expressão do espírito ou alma espiritual, manifesta a liberdade não apenas diante das vivências da corporeidade, mas diante de nós mesmos e dos critérios pessoais apresentados na dinâmica da alma entelequial. Dessa forma, a dinâmica da vontade acolhe em si um princípio interno que marca sua expressão, dando-lhe uma direção própria do ser para que se realize.

Também Gerda Walther descreve em suas análises o *centro do eu*, onde as vivências pessoais são acolhidas e dali surge um posicionamento verdadeiramente pessoal (Ales Bello, 2000; Pellegrino, 2014). Walther também identifica um ponto de referência interior, onde julgamos de maneira autêntica e pessoal a realidade, um aspecto da experiência onde é possível emergir um posicionamento pessoal, cujo critério pode ser identificado na própria experiência, suscitado em alguns tipos específicos de relacionamentos. O posicionamento voluntário autêntico é mobilizado pelas comunidades sociais, na vivência da união, um tipo de encontro onde a modalidade de vínculo pode ter um sentido ético, pedagógico e metafísico.

Outros autores da escola fenomenológica também seguem a direção de identificar um centro pessoal ou critério de posicionamento voluntário, que possibilita uma vivência autêntica:

ponto originário dos sentimentos, discutido por Pfänder (Ales Bello, 2000; De Monticelli, 2000); a autenticidade da existência humana do ser-com-os-outros, discutida por Martin Heidegger (1927/2005b); o ethos humano diante da hierarquia axiológica onde a pessoa pode se posicionar a partir do seu núcleo pessoal, diante dos valores da realidade e dos outros (Scheler, 1957/2012); para ficar apenas nos exemplos mais citados.

Entre os autores que receberam influência direta da Fenomenologia, Grene (1952) destaca que o tema da autenticidade ganha um estatuto de valor moral a partir das obras de Martin Heidegger e Jean Paul Sartre. Eles seriam os autores que, inclusive no cenário brasileiro, estão entre os mais difundidos em termos da discussão desse tema (Feijoo, 2000; Angerami-Camon, 2002; Lima, 2008; Gonçalves, Fróes Garcia, de Barros Dantas & Ewald, 2008; Moreira, 2010). Enquanto Heidegger destacava que a autenticidade é vivida quando o *Dasein* está diante da cotidianidade e da própria morte, Sartre ressaltava que é a maneira como o sujeito assume a sua liberdade diante do nada que configuraria uma existência autêntica. Quanto à questão da corporeidade, considerando-a como dimensão fundadora da experiência vivida, inclusive como via constitutiva de processo de subjetivação, é Maurice Merleau-Ponty que, no cenário de uma apropriação francesa da fenomenologia, tem sido referenciado como um dos principais autores da tradição fenomenológica que aborda o tema (Scorsolini-Comin & Amorim, 2008). Apesar de muitos outros autores da Fenomenologia Clássica discutirem a relação entre autenticidade e corporeidade, inclusive o próprio Husserl, são Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty que têm recebido os principais créditos sobre esse debate. No entanto, restringir a discussão do tema apenas a esses três últimos autores, traz o risco de comprimir a complexidade do tema aos elementos que foram privilegiados por eles, fechando o horizonte da análise para outros dados constitutivos e essenciais que não foram contemplados nessa discussão.

Diante disso, inserida no contexto de discussão do Movimento Fenomenológico, Edith Stein traz um amplo horizonte ao debate

sobre a relação entre autenticidade e corporeidade, uma vez que joga luz sobre aspectos constitutivos e estruturais dessa temática. Ela foi considerada uma das principais discípulas de Edmund Husserl, acompanhando de perto o trabalho de seu mestre na tradução de seus manuscritos, mas seguindo seu próprio caminho de pesquisa (Ales Bello, 1998b, 2000, 2004, 2015a, 2016b). Edith Stein, sempre interessada em explicitar os aspectos essenciais da pessoa em sua dinâmica e unidade constitutiva, dedicou-se a temas de Antropologia Filosófica, pedagógicos e Psicologia, assim como a temas religiosos. Recorria sempre a uma análise fenomenológica da experiência humana, seguindo o método proposto por Husserl (Stein, 1917/1998, 1922/1999p, 1924/1999e, 1919-32/2001). Tal procedimento é justificado devido ao objetivo mesmo da Fenomenologia que pretende oferecer um fundamento filosófico para o trabalho das ciências empíricas.

O objetivo da análise fenomenológica das experiências não é uma descrição particular de como uma determinada pessoa vivencia algo específico, mas é a busca de identificação dos elementos essenciais dos fenômenos, ou melhor, do que é essencial em cada fenômeno e que se reconduz a seu correlato vivencial. Sob a orientação e redução, todo fenômeno é visado no que lhe é essencial, possibilitando tanto uma descrição das essências destes quanto uma explicitação da estrutura das vivências do sujeito puro (Stein, 1917/1998; 1932-33/2000).

Na obra *O problema da empatia* (Stein, 1917/1998), após realizar uma revisão teórica do ato da empatia, Edith dirige seu olhar para aquelas vivências onde o corpo vivo próprio se apresenta à consciência pura, visando posteriormente explicitar como a vivência empática se insere no fluxo de vivências de nossa consciência. Assim, o aspecto material do corpo é explicitado, uma vez que o corpo físico [*Körper*] próprio ou alheio se oferece à percepção, destacando diferenças em relação a outros objetos físicos (Stein, 1917/1998). O corpo é percebido como corpo vivo [*Leib*], ligado a um Eu que acolhe as sensações despertadas neste

corpo vivo próprio, ao mesmo tempo em que expressa através dele sua interioridade.

As vivências de sensação e percepção corporal revelam não apenas uma dinâmica da interioridade humana, mas o sentido dos objetos correlatos da sensação. As sensações físicas provocam um tipo de sentimento sensível ou sensações emotivas que acompanham a apreensão do objeto. Desta forma, a sensação promove a possibilidade de outro grupo de vivências, como, por exemplo, prazer, agrado, tormento, entre outras. Estas sensações emotivas ou sentimentos sensíveis, sentimento denominado “corporal”, motivam assim outro tipo de sentimento comum, denominado por Stein (1917/1998) como “estado de ânimo”. As vivências anímicas e as corporais, apresentadas aqui como sentimentos sensíveis e estados de ânimo, mostram um mútuo operar, uma interdependência essencial. Diante da realidade vivida – constituída não apenas por objetos físicos, mas também por pessoas e eventos da cultura – a pessoa apreende a manifestação dos valores e, ao senti-los, identificamos o sentimento espiritual (por exemplo, o amor a uma pessoa ou a dor por perder alguém).

Os sentimentos corporais, anímicos ou espirituais, se apresentam como motivos para as “vivências da vontade” (Stein, 1917/1998; Coelho-Júnior & Mahfoud, 2014). Os sentimentos prescrevem uma possibilidade de ação em uma determinada direção, um “tender” a uma direção, que pode ou não coincidir com aquilo que a pessoa reconhece como sendo seu “querer” (Stein, 1917/1998). Diante desta tensão possível entre o querer e o tender, a pessoa realiza uma tomada de posição voluntária, decidindo acolher ou rejeitar a direção que foi prescrita ou motivada pelos sentimentos. Assim, através de um ato de vontade, uma ação pode ser criada, expressando o posicionamento pessoal e as características anímicas próprias (Stein, 1917/1998; 1922/1999p; Coelho-Júnior & Mahfoud, 2014). O posicionamento pessoal, seja através de um “propósito”, seja através de uma “ação voluntária”, pode estar mais ou menos coerente com aquelas características estáveis que compõe a unidade da alma e seu núcleo pessoal (Cury

& Mahfoud, 2014). O posicionamento pode ser guiado por padrões culturais gerais e/ou seguir impulsos advindos das sensações, mas também pode expressar uma autenticidade, onde a personalidade marca a ação e o tipo de escolha realizada, imprimindo nos gestos, as características pessoais próprias.

O corpo vivente é inserido na unidade da minha pessoa; quando “me” movo, isto não acontece da mesma maneira com a qual me choco e tiro um corpo estranho exterior, mas o movimento do corpo é vivido como diretamente conectado ao impulso do movimento espiritual; do mesmo modo a expressão da vida psíquica, aquela que se atua mediante a mímica e aquela que se atua mediante a linguagem, vêm experimentada no interior como diretamente conectada com a vivência que nessa se exprime (Stein, 1932-33/2000, p.146, tradução nossa).

A corporeidade pode estar presente de maneira impessoal, no sentido de que as sensações advindas dos sentidos não tocam o eu espiritual, não despertam nele nenhum movimento espiritual de compreensão ou de apreensão de significado (Stein, 1934-36/1999f). Entretanto, a corporeidade pode também estar presente de maneira pessoal, onde cada movimento pode ser assumido livre e intencionalmente, constituindo atos pessoais em referência a meu corpo próprio, vivenciado como instrumento meu. Desta forma, o corpo pertence à unidade da minha pessoa.

Considerando a análise da corporeidade, identificamos uma interioridade juntamente com a materialidade do corpo próprio; esta interioridade implica uma unidade de um sujeito psicofísico, ao mesmo tempo em que expressa a sua singularidade (Stein, 1919-32/2001). Mesmo reconhecendo que as qualidades psíquicas podem ser identificadas como pertencentes a um tipo específico de caráter, podemos ainda reconhecer na experiência vivida uma “nota individual” ou uma “peculiaridade pessoal” com que alguém se posiciona diante da realidade (Stein, 1919-32/2001; Coelho-Júnior & Mahfoud, 2006).

A predisposição originária do caráter, ou a essência da pessoa, revela-se a nós como este núcleo central da personalidade que

acompanha a pessoa desde sua origem e vai sendo desdobrado e manifesto no decorrer do processo de desenvolvimento (Stein, 1917/1998, 1922/1999p, 1919-32/2001). Este núcleo imprime sua marca a todo o desenvolvimento da pessoa em sua corporeidade, em suas qualidades psíquicas e espirituais, conferindo um horizonte de possibilidades e de limites para o desenvolvimento. “Para uma pessoa não é possível qualquer processo evolutivo, a sua ‘essência’ ou ‘núcleo’ põe um limite à sua capacidade de mudança” (Stein, 1919-32/2001, p.182, tradução nossa). Desta forma, a análise da psique também revela a expressão de uma autenticidade, a expressão de um dinamismo pessoal que apresenta um critério imanente que permite julgar como o posicionamento da vontade pode ser considerado autêntico ou impessoal e superficial.

A vida espiritual é o campo mais autêntico da liberdade, onde a pessoa toma iniciativa de se posicionar diante da realidade que lhe é oferecida, expressando-se e atuando de forma criativa (Stein, 1932-33/2000, 1935-36/1999f). Através dos atos livres como a decisão, a aceitação ou a rejeição de um pensamento ou impulso, a pessoa confere uma direção definida às suas ações, podendo entregar-se a certo conteúdo da experiência e dirigir a sua vida rumo a um propósito. Nem toda tomada de posição voluntária se apresentaria de uma maneira autêntica, uma vez que a ação pode levar em conta aspectos exteriores da cultura que não correspondem a valores próprios apreendidos pela pessoa na elaboração de sua experiência singular. A tomada de posição voluntária autêntica ocorre quando a pessoa age movida pela sua vontade, que considera como critério de seu posicionamento o seu próprio núcleo. Ainda que neste processo acolha geralmente as propostas culturais que sua comunidade oferece, a síntese entre a proposta da cultura e seus processos internos se dá na elaboração da experiência que considera como critério este núcleo.

A noção de autenticidade pode ser encontrada no decorrer das obras completas de Edith Stein, referindo a duas dimensões distintas. Na primeira, temos o termo autenticidade para se referir

a vivências específicas, delimitando e designando aspectos essenciais de cada uma, como, por exemplo, ao utilizar os termos *expressão autêntica, vivências autênticas, ação autêntica, autêntica reação, autêntica experiência religiosa, oração autêntica, fé autêntica, comunidade autêntica* (Stein, 1917/1998, 1919-32/2001, 1922/1999p, 1930-32/1999m), entre outros. Na segunda dimensão, o termo autenticidade estaria sendo utilizado por Edith Stein para se referir a um aspecto mais existencial, a uma dimensão moral e ética em que a vida pode ser conduzida, revelando uma configuração unitária da pessoa na maneira como ela conduz sua vida. Nesse sentido, encontramos termos específicos como *personalidade autêntica, autêntica espontaneidade, autêntica vida pessoal, originalidade e autenticidade da vida, autêntica existência, autêntica vida espiritual, autêntica vida pessoal, vida do eu autêntica, individualização autêntica e autêntica individualidade* (Stein, 1919-32/2001, 1922/1999p, 1930/1999r, 1931/2003, 1932/1999m, 1935-36/1999f)⁵.

Apesar de exemplificarmos aqui vários momentos em que Stein faz uso do termo autenticidade, não visamos em nossa pesquisa fazer uma exegese dos sentidos utilizados em cada um desses momentos mapeados, mas compreender o desenvolvimento da noção de autenticidade no decorrer da obra da autora, mesmo quando ela não utiliza explicitamente essa terminologia, mas disponibiliza descrições fenomenológicas precisas que nos ajudam a compor uma resposta para nosso objetivo assumido, que será

⁵ Vale ressaltar que o termo autenticidade aparece poucas vezes de forma explícita na obra da autora, contudo, desde suas primeiras análises, são identificados traços que remetem à presença daquelas características pessoais singulares que constituem a pessoa. Zelosos do cuidado em se evitar uma leitura anacrônica da obra de Stein que distorcesse o contexto do objetivo de suas análises fenomenológicas das vivências, nos apoiamos em um tipo de leitura arqueológica da noção de autenticidade, identificando os momentos em que Edith Stein chega a descrever os aspectos da singularidade da pessoa como achados de sua pesquisa ou como tema relacionado a outros processos que ela se dedicou a discutir, como o processo de formação que ocorre no âmbito educativo, nos processos relacionais que ocorre nas vivências propriamente comunitárias ou até mesmo no âmbito religioso onde o núcleo da pessoa pode ser mobilizado nas vivências de fé ou místicas.

explicitado na sequência. Assim, buscamos na obra de Edith Stein, por meio de suas análises fenomenológicas, uma descrição rigorosa da subjetividade e um aprofundamento da compreensão da maneira própria em que a corporeidade comparece nos processos de subjetivação, facilitando o aprofundamento das descrições empíricas posteriores.

O presente livro trata a respeito da noção de autenticidade na Fenomenologia de Edith Stein, discutindo como comparece a corporeidade enquanto condição de possibilidade indispensável.

Em relação ao tema da autenticidade e corporeidade na obra de Edith Stein, optamos por analisar os artigos e textos, compilados nas publicações de língua italiana, considerando como critério de escolha o fato de abordarem o tema da estrutura da pessoa humana e sua dinâmica de posicionamento pessoal.⁶ Assim, elegemos como textos principais de nossa pesquisa as seguintes publicações de Edith Stein: *O problema da empatia* (1917/1998); *Psicologia e Ciências do Espírito: contribuições para uma fundamentação filosófica* (1922/1999p); *Sobre a ideia de formação* (1930/1999r); *A estrutura ôntica da pessoa e a problemática do seu conhecimento* (1930-32/1999m); *Introdução à Filosofia* (1919-32/2001) – Parte II: *O problema da subjetividade* –; *A estrutura da pessoa humana* (1932-33/2000) e *A filosofia existencial de Martin Heidegger* (1936/1999l). Vários outros textos de Edith Stein também foram utilizados para aprofundamento dos temas identificados, bem como a referência aos estudos de autoria de outros pesquisadores comentadores da obra steiniana ou do tema abordado.

No presente livro, discutiremos, no capítulo 2, os fundamentos teóricos metodológicos de nossa pesquisa. A relação entre Fenomenologia e Psicologia é discutida, a partir do projeto de Edmund Husserl, destacando como a redução fenomenológica

⁶ Considerando a importância da leitura dos textos originais, no momento de realização de uma pesquisa, optamos por verificar no original da língua alemã apenas aquelas palavras que expressam um conceito ou trechos essenciais para a compreensão da temática, comparando as várias traduções possíveis com a intenção de não perder o sentido original da expressão da autora Edith Stein.

transcendental comparece como recurso para o estudo do tema da autenticidade e da corporeidade. Após uma breve apresentação do caminho percorrido por Edmund Husserl no esclarecimento das fronteiras e da complementariedade entre Fenomenologia e Psicologia, apresentamos como Edith Stein se insere nessa tradição, avançando com rigor, fidelidade e originalidade, o percurso de pesquisa inaugurado pelo seu mestre, fundador da Fenomenologia.

No capítulo 3, discutimos a relação entre Edith Stein e a Psicologia, ressaltando como nossa autora compreendia a Psicologia vigente em seu tempo. Recolhemos em seus escritos, vários apontamentos em que a relação entre autenticidade e corporeidade foi considerada pelos diversos tipos de Psicologia, destacando ainda as contribuições de Stein no que se refere ao necessário diálogo da Psicologia não apenas com as Ciências da Natureza, mas também com as Ciências do Espírito. Buscamos explicitar como a Antropologia Filosófica realizada pela Fenomenologia Husserliana – e continuada na obra steiniana – oferece os fundamentos necessários, a partir do uso da redução transcendental, para o estudo da autenticidade e da corporeidade pelo campo da Psicologia.

Já no capítulo 4, discutimos como os atos sociais, da empatia à vivência propriamente comunitária, comparecem como aspectos originários do conhecimento da autêntica individualidade. A maneira como a pessoa é mobilizada em certos tipos de relacionamentos pessoais, explicita aquilo que é mais autêntico em cada um, sendo a dimensão da corporeidade não apenas uma via de acesso à autenticidade, como também um aspecto constitutivo da autenticidade pessoal.

No capítulo 5, o processo de formação da autenticidade é discutido, recolhendo as contribuições disponibilizadas por Edith Stein para pensarmos a maneira como cada pessoa pode tornar-se si mesma. Tanto a formação da personalidade, quanto o princípio de individuação são discutidos como dois momentos marcantes em que Stein realiza a análise da dinâmica de formação da pessoa, na direção de uma autenticidade pessoal, também ressaltando o lugar

indispensável da corporeidade nesse percurso. Os tipos de personalidade discutidos por nossa autora ressaltam como a autenticidade pode ser vivida de maneiras diferentes por cada um.

A discussão da autenticidade, dentro da tradição da Fenomenologia, convoca a um diálogo com Martin Heidegger, uma vez que, ele foi um dos pioneiros da discussão desse tema, a partir das contribuições de Edmund Husserl. No capítulo 6, discutimos os principais aspectos que a própria Edith Stein apontou como sendo pontos de convergência e divergência com a discussão realizada por Martin Heidegger (1927/2005b) na obra *Ser e Tempo*. Ressaltamos as diferenças entre Stein e Heidegger, no que se refere à maneira como as noções de si próprio, da comunidade, da disposição afetiva e da experiência religiosa foram tomadas relacionadas a autenticidade pessoal.

Sobre esse último aspecto citado, das vivências propriamente religiosas, dedicamos um último capítulo a examinar mais detalhadamente este tema, a partir da perspectiva fenomenológica de Stein. Nesse último capítulo, após recuperar a discussão sobre como o tema da vivência religiosa e autenticidade esteve presente no desenvolvimento da história da Psicologia e da Fenomenologia, situamos as contribuições sobre as vias de experiência religiosa discutidas por Stein, destacando como a autêntica experiência religiosa pode mobilizar a pessoa na direção de uma autenticidade pessoal, explicitando como a corporeidade participa desse processo. Ao término do livro, buscamos ressaltar nas considerações finais, uma síntese de como a obra de Edith Stein disponibiliza um amplo horizonte para compreensão do problema da relação entre autenticidade e corporeidade a ser pensado pela Psicologia no contexto contemporâneo.

2. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA: FENOMENOLOGIA COMO VIA DE ACESSO À AUTENTICIDADE

A relação entre Fenomenologia e Psicologia perpassa toda a obra de Edmund Husserl. A difícil compreensão dos contornos que essa relação vai tomando no decorrer do desenvolvimento dos textos husserlianos tem gerado muitas pesquisas, renovadas a cada vez em que um novo manuscrito de Husserl é traduzido.⁷ Recompôr toda a história da relação entre esse tema é uma tarefa árdua que necessita ser continuamente retomada. Aqui, apresentamos apenas alguns argumentos teóricos que nos permitem adentrar nessa discussão, visando identificar em qual horizonte metodológico a presente pesquisa de doutorado está inserida, bem como situar o contexto histórico do movimento fenomenológico em que Edith Stein se incluiu.

Já em *Investigações Lógicas*, Husserl (1901/2015) analisou a relação entre Psicologia e Lógica, mas, foi a partir da década de 1920, que surgem muitos textos que aprofundam o debate entre Fenomenologia e Psicologia. Nessa época, Husserl: a) explicitou o projeto de uma Psicologia Pura, b) aprofundou a descrição de uma redução fenomenológica-psicológica e c) descreveu uma via psicológica para redução transcendental (Peres, 2014).

No presente capítulo, discutiremos a maneira como a relação entre Psicologia e Fenomenologia foi sendo construída durante a obra de Edmund Husserl (2.1), seguido de alguns apontamentos

⁷ Husserl escreveu milhares de páginas de manuscritos de suas lições, muitos deles ainda não publicados em alemão. A tradução era uma tarefa muito difícil, uma vez que, Husserl escrevia na linguagem da taquigrafia, para poupar tempo na escrita, e necessitava que seus escritos fossem transcritos em alemão antes da publicação. Entre os assistentes de Husserl que contribuíram para esse trabalho de transcrição, estão Adolf Reinach, Edith Stein, Martin Heidegger, Eugen Fink, entre outros.

sobre como essa relação tem sido apropriada pelos autores que abordam o uso da Fenomenologia nas pesquisas empíricas em Psicologia, no cenário brasileiro (2.2). Esse aspecto favorece uma compreensão sobre como o projeto husserliano, sobretudo no que concerne ao procedimento da redução transcendental, tem sido discutido na contemporaneidade. Visando recuperar as indicações do projeto husserliano de uma Psicologia Fenomenológica, retomamos alguns fragmentos de Husserl que prescrevem o uso da redução transcendental pela fenomenologia (2.3) e, finalmente, examinamos como Edith Stein se apropriou e executou um projeto de uma Psicologia Fenomenológica, ainda que em simultaneidade ao seu desenvolvimento na obra husserliana (2.4).

2.1 Fenomenologia e Psicologia Pura na obra de Edmund Husserl

Em *Investigações Lógicas*, Husserl (1900/2014, 1901/2015) já apresentava suas críticas em relação à maneira como vinha sendo construída a Psicologia e as decorrências dessa construção para a Filosofia. Nessa época, denunciava o psicologismo que vinha ocorrendo com características objetivistas e naturalistas (Kockelmans, 1987). O psicologismo a que se referia era aquele de deduzir os enunciados lógicos e a verdade a partir de uma vivência psicológica, não considerando de maneira adequada a diferença entre o objeto de estudo da Psicologia e aquele da Lógica. Essa crítica de psicologismo era dirigida para alguns projetos de Psicologia, sobretudo aqueles de caráter experimental e positivista, não cabendo a toda a Psicologia (Peres, 2014). Enquanto ciência explicativa, a Psicologia era considerada uma entre outras ciências existentes em sua época, mas caberia a ela delimitar bem o seu campo de estudo, a seu ver, o campo das vivências. Contudo, mais do que adotar apenas uma atitude explicativa, a Psicologia deveria se dedicar à descrição das vivências psíquicas. Nessa obra citada acima, por propor a Fenomenologia como uma ciência descritiva da consciência, surgiram vários questionamentos, como aquele que indagava se a Fenomenologia não seria apenas mais um novo tipo

de Psicologia. Isso ocorreu até mesmo por uma gradativa diferenciação de terminologia que Husserl vinha desenvolvendo na medida em que sua argumentação se desenvolvia. No primeiro volume das *Investigações Lógicas*, Husserl (1900/2014) abre margem para certa ambiguidade em relação a essa questão. Se por um lado chega a afirmar que a Fenomenologia é uma Psicologia descritiva, ao mesmo tempo afirma a Fenomenologia como uma preparação para Psicologia e para outras ciências empíricas (Moran & Cohen, 2012). Na verdade, o que Husserl já estava propondo era que a Fenomenologia fosse tomada como uma ciência propedêutica, uma ciência que se colocasse como fundamento de outras ciências, o que mais tarde seria explicitado em outros textos husserlianos.

Embora, Fenomenologia e Psicologia tomassem a consciência como campo de estudo, entre elas existia uma diferença que necessitava ser explicitada por Husserl. Assim, é em *A filosofia como ciência de rigor*, que Husserl (1911/2009) evidencia pela primeira vez que a Fenomenologia e a Psicologia são distintas, embora se interessem pela consciência.

Assim, nos deparamos com uma ciência – cujo formidável alcance nossos contemporâneos ainda não tem ideia – que é ciência da consciência, porém, não Psicologia: a *fenomenologia da consciência*, oposta à ciência natural da consciência. Como não é que se trate de um equívoco causal, cabe esperar, de antemão, que a Fenomenologia e a Psicologia terão de estar em relações muito próximas, na medida em que ambas tem a ver com a consciência, ainda que em modos diferentes: em “atitudes” distintas. Vamos expressar isso dizendo que a Psicologia tem a ver com a “consciência empírica”, com a consciência na atitude empírica, existindo no contexto da natureza. Ao invés disso, a Fenomenologia tem a ver com a consciência pura, ou seja, com a consciência na atitude fenomenológica (Husserl, 1911/2009, p.27, *itálicos do autor, tradução nossa*).

No segundo volume de *Investigações Lógicas*, Husserl (1901/2015) havia discutido a ambiguidade e multiplicidade com que o termo consciência era adotado na Psicologia, explicitando a maneira pela qual a Fenomenologia o assumia. Em *A filosofia como ciência de rigor*, Husserl (1911/2009) sintetiza várias das passagens

investigativas realizadas anteriormente, clarificando o significado de seus achados. Entre esses, evidencia que a consciência pela qual se interessa a Fenomenologia é aquela pura, tomada em sua essência mesma, distinta da consciência de um indivíduo psicofísico que percebe esse objeto que está aqui, ou recorda aquele acontecimento específico que ele viveu anteriormente. Ao contrário, a Fenomenologia se interessaria pelas vivências puras da percepção, da recordação, da imaginação, entre outras, tomadas em sua generalidade essencial e não em sua particularidade existencial. O domínio da Psicologia como ciência natural, ou seja, como uma “Psicologia Psicofísica”, se distingue da Fenomenologia pela busca das essências. Caberia à Fenomenologia, ocupar o lugar de fundamento da Psicologia, oferecendo descrições essenciais daqueles fenômenos que ela se interessa em estudar empiricamente.

Em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, Husserl (1913/2006) apresenta na introdução do texto a mesma argumentação: “A Psicologia é uma ciência empírica” (p.28). Enquanto ciência de fatos e realidades, a Psicologia toma como objeto os eventos reais que possuem uma existência efetiva; ao invés, a Fenomenologia Pura ou Transcendental seria fundada como ciência de essências, ou ciência *eidética*. Nessa obra, Husserl sistematiza a redução fenomenológica como o método responsável que conduziria a uma passagem do fenômeno psicológico à essência pura, descrevendo sistematicamente o método da redução e a estrutura da consciência pura que se abre como campo de estudo. A ênfase na diferenciação entre fato e fenômeno, que, por sua vez, coincide em diferenciar existência e essência, ganha os contornos necessários que reafirmam a diferença entre Psicologia e Fenomenologia, já sinalizando que o caminho para acessar a consciência pura deveria partir de uma modificação de orientação diante dos acontecimentos. A *orientação fenomenológica*, diferente daquela *orientação natural*, volta-se ao objeto enquanto captado pela consciência pura (*noema*), ao mesmo tempo em que possibilita a análise dos atos que permitem essa captação (*noesis*).

Em 1917, Husserl discutia, em *Fenomenologia e Psicologia*, a possibilidade de uma “Psicologia Racional” *a priori*, que teria para a Psicologia a mesma função que a geometria pura tem para as ciências da natureza (Ales Bello, 2016b). Nesse texto, ele já apontava para a possibilidade de que Psicologia, constituída a partir das bases da Fenomenologia, buscasse as leis *a priori* da esfera das vivências imanentes, objeto da Psicologia. Assim, apresenta uma Psicologia descritiva que buscava: (1) espécie e gênero das vivências; (2) descrever os tipos de indivíduos humanos e (3) os modos típicos do aspecto corpóreo e espiritual (Husserl, 1917/2003; Ales Bello, 2015a, 2016b).⁸

Na década de 1920, Edmund Husserl dedica-se a aprofundar ainda mais a relação entre Psicologia e Fenomenologia. Conforme esclarece Peres (2014), nessa década, o projeto de uma Psicologia Fenomenológica Pura vai sendo marcadamente explicitada, principalmente, em três estudos: *Lições de psicologia fenomenológica* (1925), *Artigo para a Enciclopédia Britânica* (1927) e *Conferências de Amsterdam* (1928).

No verão de 1925, na cidade de Friburgo, Husserl conduziu um curso sobre Psicologia Fenomenológica, inaugurando uma sequência de estudos que abordariam o tema. Nos anos seguintes, em 1926-27, ministrou outro curso sinalizando a possibilidade de uma Psicologia Intencional e, em 1928, um curso já intitulado Psicologia Intencional. Na edição da *Husserliana*, volume IX, Walter Biemel incluiu a inteira lição de 1925 e alguns importantes fragmentos desses outros dois cursos citados (Scanlon, 1977). Em *Lições de psicologia fenomenológica*, Husserl (1925/1977, p.33) descreve as características de uma “nova Psicologia”, denominada por Psicologia Pura ou Psicologia Fenomenológica, designando-a como: apriorística, intuitiva, intencional, comprometida com a

⁸ Embora Peres (2014) tenha considerado que somente na década de 1920, Husserl teria atribuído à Psicologia Fenomenológica, e não mais apenas a Fenomenologia Transcendental, a tarefa de fundamentar a Psicologia, Ales Bello (2016) aponta que essa mudança já ocorria nesse texto husserliano *Fenomenologia e Psicologia*, em 1917.

existência do mundo natural, eidética e descritiva pura. A característica de *apriorismo* significa que essa Psicologia proposta por Husserl visava às universalidades e necessidades essenciais, sem as quais seria inconcebível o estudo dos fatos psicológicos e sua compreensão. A busca por esse *a priori* se daria de maneira *intuitiva*⁹, ou seja, estaria fundamentada na consideração da captação dos fenômenos, assim como se apresentam à consciência e não resultante de conjecturas ou preconceitos teóricos. Esse procedimento da intuição, ao ser adotado, revela o caráter de *intencionalidade* da consciência, isto é, que a consciência é sempre a consciência de alguma coisa. Husserl (1925/1977) apreende nessa característica uma dimensão teleológica central, uma vez que, permite captar, através da consciência de ou da possibilidade de vir a ter consciência de várias possibilidades de objetos da vida psíquica, do mundo real ou da vida psíquica intersubjetiva.

Husserl (1925/1977) adverte ainda que, se por um lado, a Fenomenologia pode prescindir da comprovação da existência real das coisas que estuda, uma vez que, se interessa pelo fenômeno enquanto captado pela consciência, a Psicologia não poderia prescindir de seu interesse pelo mundo existente dos objetos, das pessoas e da realidade. Ainda que a Psicologia Pura buscasse evidenciar aspectos essenciais, para que posteriormente servisse de fundamento para estudos empíricos, ela o faria a partir das evidências que se apresentam, disponibilizando, posteriormente, seus achados para as situações concretas. Neste sentido, a Psicologia poderia ser entendida como um ponto de partida rumo à Fenomenologia Transcendental.

⁹ Diferentemente do significado popular que a considera como uma forma de pressentimento que apenas algumas pessoas estariam dotadas, a noção de *intuição* em Edmund Husserl assinala a operação primária de captação da coisa em sua essência que caracteriza a consciência intencional como sendo sempre consciência de alguma coisa. Em *Investigações Lógicas*, Husserl (1900/2014), utilizava o termo *ideação* para denominar essa visão de essência originalmente doadora. O conhecimento se daria não pela visão sensível, mas pela visão das essências (intuição das essências) assumida na orientação fenomenológica.

Talvez nossa Psicologia forneça um possível *a priori* e ponto de partida natural para a ascensão a uma Filosofia e Fenomenologia transcendentais. Nessa medida, a Psicologia interior seria de especial interesse filosófico, bem como um estágio pedagógico, estágio motivador preliminar à Filosofia (mas de modo algum como disciplina fundadora). Entretanto, embora este interesse possa ser efetivo e, embora o espírito de Filosofia possa ser preparado por este curso de conferências, a Filosofia não será nem pressuposta nem seguida de forma sistemática aqui. Queremos permanecer na atitude natural; queremos realmente não ser mais do que psicólogos, dirigidos dentro do natural, de maneira humana em direção ao mundo objetivo como realidade, e tentando investigar isso na medida em que é um mundo do espírito. (Husserl, 1925/1977, p.34, tradução nossa).

A busca por um conhecimento *a priori* aos estudos empíricos somente seria possível na medida em que a “nova Psicologia”, apresentada por Husserl (1925/1977), se constituísse como uma teoria pura das essências dos fenômenos psicológicos. O conhecimento gerado sobre os aspectos psíquicos individuais, sociais e das produções sociais pela Psicologia Pura que visa às essências dos fenômenos, estabelece, comparativamente, leis necessárias de serem consideradas no estudo dos casos concretos. Não são apenas as ciências exatas aquelas capazes de disponibilizar leis gerais sobre o funcionamento dos fenômenos, também as ciências experienciais, como a Psicologia, podem carregar essa possibilidade, mas, para isso, precisa visar as essências dos fenômenos que compõe seu objeto de estudo enquanto ciência. “O conhecimento de que uma infinidade de leis essenciais, a serem investigadas sistematicamente, precedendo aqui tudo o que é contingentemente factual, é o conhecimento mais importante para moldar a Psicologia em uma ciência rigorosa” (Husserl, 1925/1977, p.36, tradução nossa).

No artigo *Fenomenologia*, escrito para a *Enciclopaedia Britannica*, Edmund Husserl (1927/1971) inicia com uma afirmação importante:

O termo "Fenomenologia" designa duas coisas: um novo tipo de método descritivo que trouxe uma importante descoberta para Filosofia, na virada

do século, e uma ciência *a priori* derivada dela; uma ciência destinada a fornecer o instrumento básico (*Organon*) para uma Filosofia rigorosamente científica e, na sua consequente aplicação, possibilitar uma reforma metódica de todas as ciências. Juntamente com esta Fenomenologia Filosófica, mas ainda não separada dela, no entanto, surgiu uma *nova disciplina psicológica paralelamente a ela no método e conteúdo: a Psicologia a priori pura ou "fenomenológica"* [itálicos nossos], o que levanta a reivindicação reformadora de ser o fundamento metodológico básico, somente sobre a qual uma Psicologia empírica cientificamente rigorosa pode ser estabelecida. Um esboço desta Fenomenologia Psicológica, que se aproxima do nosso pensamento natural, é adequado para servir como um passo preliminar que conduzirá a uma compreensão da Fenomenologia Filosófica (Husserl, 1927/1971, p.77, tradução nossa).

Na abertura do verbete sobre o que é a Fenomenologia, Husserl (1927/1971) destaca que a Psicologia Fenomenológica, enquanto uma nova disciplina desenvolvida por ele, surgiu simultaneamente ao próprio desenvolvimento da Fenomenologia. Assim, afirma um paralelismo entre Fenomenologia e Psicologia Fenomenológica no que se refere ao método e ao conteúdo, mas ressalva que esta última serviria como um passo preliminar que conduziria à primeira. Isso não significa que a Fenomenologia Transcendental não poderia ser desenvolvida sem a Psicologia Pura Fenomenológica, mas trata-se de assumir a via de acesso psicológica ao território de estudo da consciência transcendental, como já vinha apontando em suas análises anteriores.

Ainda sobre o artigo *Fenomenologia* (Husserl, 1927/1971), Ales Bello (2016b) realça que o método da redução fenomenológica é fundamental para colocar em evidência o campo fenomenológico-psicológico e que apenas a partir dele é possível uma "Psicologia pura". Tanto a Psicologia, quanto a Fenomenologia são disciplinas eidéticas, sendo que a Fenomenologia se funda sobre uma análise essencial das vivências, embora ambas passem pela *epoché* transcendental.

Cabe ainda sinalizar que enquanto Husserl vai gradativamente descrevendo as características de uma Psicologia Fenomenológica, ao mesmo tempo em que realiza a comparação

desta com a Fenomenologia Transcendental, vai ficando cada vez mais evidente não apenas a contribuição que a Psicologia Fenomenológica pode oferecer à Psicologia Empírica, mas também a originalidade da contribuição que a Fenomenologia disponibiliza à Psicologia Pura. Na medida em que a Fenomenologia Transcendental vai se configurando como um tipo de ciência de todos os fenômenos concretos, ou seja, uma ciência universal, ela se constitui como uma ontologia por possibilitar o conhecimento de todas as existências possíveis (Husserl, 1927/1971).

Em *Lições de Amsterdam*, Husserl (1928/1979, p.170) dá um importante passo na discussão da relação entre a Fenomenologia e a Psicologia Fenomenológica, afirmando que, existe um “paralelismo”, “uma identificação”, “uma coincidência em certa medida” entre elas. Husserl descreve que, partindo da orientação fenomenológica transcendental, o Eu Puro reconhece o Eu-homem, isto é, Eu Psicofísico como um correlato entre as outras coisas concretas apreendidas pela consciência. Esta auto-objetivação atingida pela auto-apercepção reconhece simultaneamente um Eu Puro e um Eu Psicofísico, ou nos termos utilizados nesse texto (Husserl, 1928/1979), reconheço a mim mesmo como pertencente ao meu ser absoluto, fazendo alusão ao Sujeito Transcendental.

Se este um dentro do outro, e com isto esta coincidência singular da esfera de experiência que vai até nos particulares, se este *um dentro do outro* mediante mudança de atitude – que se verifica, porém, internamente à atitude já transcendental – é tornada compreensível, agora se compreende também o seguinte resultado: o surpreendente paralelismo, antes em certa medida a coincidência, entre Psicologia Fenomenológica e Fenomenologia Transcendental, ambas tomadas como disciplinas eidéticas. Uma está implicitamente na outra (Husserl, 1928/1979, p.170, *itálicos do autor*, tradução nossa).

Nesse trecho, Husserl não apenas explicita o paralelismo entre Psicologia Fenomenológica e Fenomenologia Transcendental, mas, ao fazê-lo, possibilita uma via de acesso ao estudo do Sujeito. Retomando aqui o objeto de estudo da presente pesquisa, a autenticidade pessoal, somos direcionados por Husserl a

considerar que o método fenomenológico aponta para o reconhecimento dos aspectos universal-transcendental e particular-eidético como inseparáveis. Este “um dentro do outro”, convida a reconhecer que o método fenomenológico constitui-se como um caminho viável para o estudo da autenticidade pessoal e da maneira como a corporeidade se apresenta nessa relação, validando o uso da Fenomenologia pela Psicologia e convidando a considerar o tema a partir de uma atitude transcendental. Somente a partir de uma descrição do aspecto universal-transcendental é que as características particulares ganham a sua relevância, como mais tarde afirmará Husserl (1935/2012). Prescindir da redução transcendental ao estudar a autenticidade, poderia acabar nos levando novamente ao ponto de partida da crítica husserliana, uma vez que, possivelmente cairíamos em um psicologismo, ao correremos o risco de generalizar demasiadamente rápido afirmações que fossem fundadas em preconceitos teóricos ou na experiência empírica.

Ainda nas *Lições de Amsterdam*, Husserl (1928/1979) já apontava a possibilidade de, uma vez efetivada as análises a partir da orientação transcendental, retornarmos à orientação natural munidos do conhecimento eidético de estruturas fenomenológicas psicológicas, em outras palavras, uma vez explicitado os aspectos universais do sujeito puro via Fenomenologia Transcendental, a Psicologia Fenomenológica seria orientada ao reconhecimento dos aspectos essenciais do fenômeno – ou do próprio indivíduo psicofísico – disponibilizando para a Psicologia Empírica a possibilidade de realização de estudos rigorosamente científicos.

Em *Filosofia Prima*, Husserl (1923-24/2007) prescreve que, mesmo a compreensão de uma vivência particular ou do próprio indivíduo psicofísico deveria partir de uma redução transcendental: “Devo exercitar a redução universal desde o princípio para obter ainda que uma vivência singular como componente puramente psíquico. É, então, claro que a *epochè* universal que investe toda a objetividade deve pertencer aos fundamentos metodológicos do psicólogo” (Husserl, 1923-24/2007,

p.167, tradução nossa). Vale destacar que, nos primeiros estudos, como por exemplo em *Ideias I*, Husserl (1913/2006), convidava a uma modificação da orientação natural em direção à orientação fenomenológica, visando atingir a estrutura das vivências transcendentais. Já em *Filosofia Prima*, ele destaca a possibilidade de se realizar o caminho inverso, o que não significa que prescindisse da via cartesiana ou da via psicológica para acessar a região transcendental, mas que se levasse em conta a necessidade de não desconsiderá-la para acessar os fenômenos concretos. Entre os fenômenos que seriam beneficiados por este percurso compreensivo proposto, está apontado aquele que se refere à vida de uma pessoa, tomada como uma unidade de sentido. Assim, oferece-nos a via de estudo da autenticidade, da vida autêntica ou inautêntica, ao sinalizar a possibilidade de uma via sobre a essência não apenas de uma experiência, mas da totalidade da vida.

. . . posso olhar em conjunto meu dia de ontem, ou os anos de universidade posso tomar decisões baseadas nisso, por exemplo, planejar as férias. Enfim, posso abraçar universalmente com o olhar a minha vida em seu complexo e tomar decisões que se referem à sua inteireza, ao mesmo modo que posso fazer para traços da vida limitados. Deste modo, posso exercitar uma crítica universal de toda a minha vida até aquele momento e, unido a esta crítica, posso querer dar forma a toda a minha vida futura . . . atingimos uma peculiar autodeterminação [*Selbstregelung*] reflexiva, ligada ao olhar de conjunto universal da vida (Husserl, 1923-24/2007, p.199, tradução nossa).

Um olhar compreensivo sobre a vida apreende não apenas valores objetivos realizados na totalidade das experiências, tomada como uma unidade essencial, mas, simultaneamente, provoca um juízo crítico a partir da experiência atual de considerá-la. É neste aspecto que o critério adotado ao emitir tal juízo pode levar em consideração o tema da autenticidade. Qual critério adotado para reconhecer de que modo a existência se apresenta como autêntica ou inautêntica, foi descrito não apenas por Martin Heidegger (1927/2005b), mas também por Edith Stein (1917/1998; 1922/1999p; 1932-33/2000), como a presente pesquisa busca evidenciar suas contribuições para o debate deste aspecto.

2.2 Fenomenologia e Psicologia no Brasil: estudos contemporâneos

A presença da Fenomenologia no desenvolvimento da Psicologia Brasileira tem sido estudada visando identificar as várias rotas que a Fenomenologia percorreu ao influenciar o desenvolvimento da Psicologia Contemporânea (Gomes, Holanda & Gauer, 2004; Holanda, 1997). Esses últimos autores têm destacado a clínica psicológica como uma das responsáveis pela divulgação da metodologia fenomenológica no Brasil, adotada como alternativa em relação à clínica de orientação psicanalítica, que se manteve dominante e quase homogênea durante tantos anos em nosso cenário. Assim, através da Psicologia Humanista, da Gestalt-terapia, da Psicologia Existencial, da Logoterapia, bem como com a divulgação de filósofos identificados como fenomenólogos e existencialistas – sobretudo Jean Paul Sartre, Martin Heidegger, Martin Buber e Maurice Merleau-Ponty, para nomear alguns dos mais citados pelos autores brasileiros -, a Fenomenologia foi se fazendo conhecer em seus aspectos metodológicos, em um primeiro momento no contexto clínico e, posteriormente, através de pesquisas empíricas em Psicologia (Gomes, Holanda & Gauer, 2004).

Entre os primeiros psicólogos e pesquisadores brasileiros, responsáveis pela ampla divulgação da metodologia fenomenológica no Brasil, temos Yolanda Cintrão Forghieri, Monique Augras, Joel Martins e Maria Aparecida V. Bicudo, Jorge Ponciano-Ribeiro, Mauro Amatuzzi, Willian Gomes, Marina Massimi, Miguel Mahfoud, João Paulo Giovanetti, Henriette Penha Morato e Virginia Moreira, como alguns que influenciaram toda uma tradição de psicólogos em suas práticas de pesquisa em Psicologia, assumindo a Fenomenologia como metodologia. Discutir as várias linhas de pesquisa decorrentes desses pesquisadores, bem como a maneira como cada um deles se apropriou, de forma original, da Fenomenologia, não é tarefa possível de se realizar em poucas páginas.

O momento atual de discussão da Fenomenologia no Brasil recebeu um grande vigor com a presença da Professora Dra. Angela Ales Bello, da *Pontificia Università Lateranense di Roma*, desde as ocasiões de suas primeiras visitas a nosso país. Desde o ano de 2001, a professora Ales Bello tem visitado, anualmente, várias universidades brasileiras, promovendo e estimulando a leitura e discussão dos textos originais de Edmund Husserl, bem como a recuperação das contribuições de Edith Stein para a Psicologia, favorecendo um interesse da apropriação da Fenomenologia Clássica no âmbito da Psicologia, bem como a busca em explicitar vários aspectos conceituais husserlianos desconhecidos ou interpretados de maneira inadequada, uma vez que, lidos sobre o prisma de filósofos que em algum momento discordaram e se afastaram da proposta original da Fenomenologia Clássica¹⁰.

Com o fito de compreender como alguns autores brasileiros têm se apropriado da Fenomenologia no âmbito da Psicologia, analisamos os escritos de Tomy Goto (2008), Holanda (1997, 2009, 2012), Castro e Gomes (2011), Feijoo e Goto (2017), Peres (2014a, 2014b), Barreira (2011, 2013a, 2013b, 2017) e Holanda e Goto (2016). Entre as argumentações mais relevantes para o objeto de discussão do presente trabalho, apontamos algumas delas abaixo.

Tomy Goto (2008), em seu livro *Introdução à Psicologia Fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*, oferece uma ampla discussão sobre o desenvolvimento da Fenomenologia Transcendental de Husserl, destacando vários momentos em que o fundador da Fenomenologia discutiu o tema da Psicologia em sua obra. Goto (2008) dedicou-se ao exame da obra *Crises das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (Husserl, 1935/2012), mostrando várias nuances da relação entre Fenomenologia, redução fenomenológica e Psicologia. Nesse contexto, apresenta

¹⁰ Além disso, outros autores têm sido objeto de interesse dos psicólogos brasileiros que se interessam por Fenomenologia, surgindo traduções de livros para a língua portuguesa de outros importantes comentadores de Husserl, como Natalie Depraz, Dan Zahavi, ou de autores que discutem o tema da Pesquisa Fenomenológica em Psicologia, como Amadeo Giorgi, entre outros.

que “a Psicologia, para preservar o seu objeto e tema, deve incorporar, então o método da *redução fenomenológica-psicológica* . . . **porque só com esse método** nós teríamos o alcance de uma descrição psicológica dos fenômenos da consciência” (Goto, 2008, p.158, itálicos do autor, negritos nossos). A Psicologia Fenomenológica, fundada pelo uso de tal redução, estaria vinculada à Fenomenologia Transcendental, entendendo Goto (2008) que o vínculo ocorre porque a Psicologia seria o caminho obrigatório da Fenomenologia. O vínculo explicitado entre Fenomenologia e Psicologia Fenomenológica, de maneira obrigatória, se daria no sentido de a Psicologia disponibilizar a descrição das estruturas psíquicas como caminho para a apreensão das experiências transcendentais, ou dito de outro modo, a Psicologia seria a via de acesso à subjetividade transcendental. Desta forma, Goto (2008) oferece uma contribuição para adentrarmos na relação entre Psicologia e Fenomenologia e o faz destacando uma distinção radical entre elas.

Diante disso, podemos destacar que, apesar da psicologia fenomenológica ser uma disciplina importante para a fenomenologia transcendental, ela se distingue radicalmente desta. Como conclui Husserl (1927), a psicologia fenomenológica é, sem dúvida paralela à fenomenologia transcendental, porém devemos distinguir, de início, o rigor e a finalidade de ambas. O sentido da investigação psicológica é radicalmente distinto da fenomenologia transcendental, pois a psicologia fenomenológica visa ao sujeito psicológico, enquanto a fenomenologia transcendental visa o sujeito transcendental (Goto, 2008, p.237).

O destaque na distinção entre Fenomenologia e Psicologia Fenomenológica, bem como a adoção da redução fenomenológica-psicológica como sendo o método próprio dessa última, tem sido um aspecto reiterado em vários outros artigos. Apesar de ser um aspecto explicitado na obra de Husserl (1911/2009, 1925/1977, 1935/2012), entendemos que enfatizar apenas a distinção pode favorecer a compreensão da relação entre as duas disciplinas como algo mais unidirecional, no sentido de explicitar a contribuição da Psicologia à Fenomenologia, mas não manter a abertura da

Psicologia para continuar recebendo a contribuição da Fenomenologia no que se refere às descrições da subjetividade transcendental.

Em artigo mais recente, Goto e Feijoo (2017) propõem-se a discutir a Fenomenologia enquanto método de pesquisa em Psicologia. Nessa discussão, faz-se necessário destacar a diferença entre Fenomenologia, Psicologia Fenomenológica e Psicologia Empírica, seguindo as próprias indicações husserlianas. Contudo, também aqui é dada uma ênfase na explicitação da Psicologia Fenomenológica e o recurso argumentativo de descrever suas características a partir das diferenças entre a Fenomenologia e a Psicologia Empírica, com efeito, parece acabar podando uma contínua e enriquecedora fonte de interação entre elas.¹¹ Se por um lado, examinar as propriedades da Psicologia Fenomenológica, sobretudo no âmbito da pesquisa em Psicologia, requer reexaminar o problema do empírico e do transcendental como critérios de diferenciação, por outro lado, verifica-se explicitamente o risco de fechamento de uma Psicologia Fenomenológica, assim concebida, às contribuições da adoção da redução transcendental e das descrições da subjetividade transcendental dela advindas.

A noção de redução fenomenológica, que se refere à saída do empírico para o eidético-transcendental/fenomenológico, é discutida por Husserl inicialmente nas *Investigações lógicas* (1901/2007a) e em *Ideia da Fenomenologia* (1907/1990). E é dessa redução que trata a fenomenologia como método de investigação e pesquisa. Mais tarde, nas *Ideias I* (1913/2006), Husserl vai passar a não falar somente em redução, mas antes em suspensão. A suspensão, por sua vez, aponta para o total e radical abandono de todos os pressupostos ditos hipostasiantes, passando para o acompanhamento da experiência intencional dos objetos que se abrem a partir daí. É assim que se alcança, para Husserl, algo além da orientação natural, ou seja, para além de qualquer juízo sobre existência espaço-temporal, seja a consciência, o ego, e a condição de possibilidade de toda e qualquer vida fenomenológica constituinte, inclusive a psíquica. Assim, percebemos que a tentativa de

¹¹ Sobre a relação entre Psicologia Fenomenológica e Psicologia Empírica, optamos por não aprofundar a discussão no presente trabalho. Essa discussão pode ser encontrada nos textos de Goto (2008), Peres (2014, 2017), dos Reis, Holanda e Goto (2016).

fundamentar a fenomenologia na estrutura denominada eidético-transcendental dos atos intencionais inviabiliza, porém, por completo a prática direta da fenomenologia na Psicologia (Goto & Feijoo, 2017, p.03-04).

Inviabilizar por completo a prática direta da Fenomenologia na Psicologia, conforme afirmam os autores, parece ser uma interpretação que traz o risco de tolher as principais contribuições da Fenomenologia à Psicologia. Conforme apontava Husserl (1911/2009), desde a *A filosofia como ciência de rigor*, até as Crises (Husserl, 1935/2012), à Fenomenologia cabia oferecer os fundamentos conceituais para a Psicologia. Ainda que durante sua obra vá ficando cada vez mais evidente que esta contribuição passaria por uma Psicologia Eidética (Peres, 2014, 2017; Barreira, 2011; Ales Bello, 2016b), distinta de uma Psicologia Empírica, fechar-se aos influxos metodológicos da Fenomenologia Transcendental e às descrições da subjetividade transcendental poderia restringir o horizonte da Psicologia Fenomenológica mesma.

Thiago Castro e Willian Gomes (2011) também recuperam o papel das reduções fenomenológicas nas pesquisas em Psicologia e oferecem alguns apontamentos importantes para a compreensão desse tema. Eles destacam que, Husserl costuma ser referenciado nos textos metodológicos sobre pesquisa empírica em Psicologia, tomando como fundamento da descrição da redução apenas a obra *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, de 1913. Isso significaria que a via cartesiana passa a ser a mais discutida pelos psicólogos, o que sugere que as outras vias de redução fenomenológica para acesso da dimensão transcendental, como a via psicológica, não estariam sendo devidamente discutidas. Sobre os tipos de redução fenomenológica, oferecem uma importante descrição:

Na *redução fenomenológica psicológica* pretende-se uma suspensão do mundo já valorado pela consciência, mas não a suspensão do sujeito empírico. Mais especificamente, não se nega nesta modalidade o valor da descrição da experiência empírica do sujeito, mas antes o valor natural explicativo vigente sobre o fenômeno experienciado.

Na *redução eidética*, os fenômenos dados à consciência são reduzidos à sua essência, partículas constituintes de sua evidência. Nessa etapa, Husserl sugere a adoção de um procedimento que nomeia variação imaginativa livre, no qual seriam suscitadas variações evidentes possíveis de um fenômeno a fim de descobrir os limites de sua identidade expressiva. Em outros termos, seria a atitude de modificar os elementos essenciais de um fenômeno para então verificar se o mesmo é ainda reconhecível. Conforme Giorgi (1997), a utilização desse procedimento no contexto empírico depende da habilidade do pesquisador no exercício da ficção, sendo a multiplicação das possibilidades o pré-requisito da identificação das particularidades imutáveis de um fenômeno.

Na *redução fenomenológica transcendental* suspende-se simultaneamente, o sujeito empírico e o mundo, de modo a investigar a correlação entre a idealidade do mundo e a idealidade da consciência do mundo (Patočka, 1976). O que ocorre nesta redução é a pressuposição de um ato significativo com intenção universal. (Castro & Gomes, 2011, p.235).

Castro e Gomes (2011) revelam ainda que, a releitura da Fenomenologia e dos tipos de redução, realizadas por Merleau-Ponty, exerceu forte influência nos projetos de Psicologia Empírico-Fenomenológica desenvolvidos no Brasil. Apesar de reconhecerem a importância da redução transcendental na Fenomenologia Husserliana, o que inclui a referência a uma Psicologia Eidética, eles entendem que o passo metodológico da redução transcendental foi substituído pela interpretação dos significados emergentes. Assim, parecem localizar com precisão um tipo de posicionamento teórico que foi se alastrando na Psicologia em relação à exclusão da redução transcendental, enquanto tema de reflexão dos psicólogos, sugerida por alguns filósofos, sobretudo por Merleau-Ponty, substituindo a descrição das vivências transcendentais pela ênfase no sentido relativo vivido pelo sujeito empírico. É adotando essa perspectiva que Castro e Gomes (2011) seguem descrevendo algumas aproximações entre a Psicologia Eidética e a Psicologia Empírica. Ao destacar as pesquisas empíricas, sob influência da Fenomenologia, desenvolvidas pelo grupo da *Duquesne University*, mas também as tendências da Fenomenologia Experimental, Heterofenomenologia e Neurofenomenologia, eles explicitam a contribuição da Psicologia

Fenomenológica à Psicologia Empírica (Fenomenológica), revelando um caminho de retorno ao empírico a partir da Fenomenologia que não tem sido comumente evidenciado.

Sávio Peres (2014), ao referenciar nas *Lições de Psicologia Fenomenológica* proferidas por Husserl, em 1925, enfatizou que a Psicologia Fenomenológica Pura, ou Psicologia Eidética, foi apresentada nesta obra como uma ciência autônoma em relação à Fenomenologia Transcendental, “efetuada sem a realização da redução transcendental” (Peres, 2014, p.227). Desta forma, enquanto disciplina autônoma, seria a Psicologia Fenomenológica quem ofereceria à Psicologia Empírica seu fundamento conceitual, ao mesmo tempo que se constituiria como uma via para a Fenomenologia Transcendental.

Poderíamos, portanto, delimitar ambas as ciências, psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental, pelo escopo e pelo objetivo de cada uma delas. O método da redução transcendental seria, nessa perspectiva, o meio para a efetivação do seu objetivo, pois é o método que dá à fenomenologia transcendental o seu domínio de investigação, a experiência transcendental. Ao contrário das demais ciências, seu objeto não é dado de antemão, mas conquistado por um procedimento metódico, a *epoché* e a redução transcendental. Segundo Husserl, a investigação epistemológica e, em última instância, o estudo da natureza da realidade, dos pressupostos implicados nas ciências naturais e na vida cotidiana, é algo que só pode ser realizado de maneira consequente a partir da atitude transcendental. Mas é preciso notar que, uma vez movendo-se dentro de seus limites, a psicologia eidética tem o pleno direito de se constituir como ciência *a priori*. Por meio da análise, em primeira pessoa, da estrutura essencial das vivências e, em particular, da intencionalidade, a psicologia eidética oferece o fundamento da psicologia empírica, ao clarificar seus conceitos, sua estrutura conceitual, bem como sua relação com as demais ciências mundanas (Peres, 2014, p.228).

Na busca pela delimitação entre a Psicologia Fenomenológica e Fenomenologia Transcendental, Peres (2014) localiza a redução transcendental como método próprio dessa última, sendo o meio pelo qual ela atinge o domínio do tipo de experiência transcendental. Assim fazendo, estabelece a delimitação entre as

ciências pelo tipo de redução utilizado pelo pesquisador. Enquanto o filósofo fenomenólogo visaria as experiências do sujeito transcendental por meio da redução transcendental e, a partir daí, elaboraria os fundamentos das diversas ciências empíricas, o psicólogo fenomenólogo prescindiria desta redução para se deter na estrutura essencial das vivências do sujeito psicofísico. Contudo, persiste ainda a pergunta originária de nossa investigação aqui: o psicólogo deveria sempre parar antes do uso da redução transcendental e apenas oferecer seu achado para que a Fenomenologia Transcendental assuma daí as pesquisas que conduzam ao conhecimento da estrutura universal da pessoa? Ou poderia a Fenomenologia contribuir para que a Psicologia atinja a compreensão de seu objeto de estudo, a psique, pensado a partir de uma estrutura transcendental? O que está em jogo nestes questionamentos não é a negação do limite ou das diferenças entre as ciências, Psicologia Fenomenológica e Fenomenologia Transcendental, mas resguardar, em atenção aos propósitos de Husserl, sua contínua interação, porquanto a estrutura transcendental não seja desconsiderada pela Psicologia.

Buscando garantir essa possibilidade, Barreira (2017) tem explicitado a viabilidade da utilização da redução transcendental na realização de análise fenomenológica de pesquisas em Psicologia:

Nessa linha, o desenvolvimento de pesquisas operacionais para a pesquisa fenomenológica em Psicologia passa pela pretensão de almejar a radicalidade da fenomenologia clássica, cumprindo a *redução transcendental*. O que a *epoché* transcendental faz não é separar o mundo em partes; é considerar cada coisa à sua vez, visando apreender-lhe o sentido a fim de tomar ciência de *como* esta coisa *pode* participar da constituição mundana, agindo aí ao modo da atitude natural, em suas maneiras prática, sentimental-valorativa, pessoal, científica, teórica, etc. (Barreira, 2017, p.321, *itálicos do autor*).

Barreira (2017) denomina como “pretensão” o cumprimento da redução transcendental na realização das pesquisas em Psicologia. O cuidado em apontar a viabilidade de seu uso, um tipo

de autorização cuidadosa, sem prometer ou garantir que ela sempre seja realizada pelas pesquisas empíricas da Psicologia Fenomenológica, deixa em aberto o horizonte de possibilidades de aprofundamento da Psicologia em dedicar-se à descrição de aspectos estruturais da pessoa. Caberia à Psicologia se deter nos aspectos sentimentais-valorativos individuais, correndo o risco de se restringir a um horizonte de relatividade que poderia levar-lhe ao relativismo? Decerto, uma Psicologia Fenomenológica, através do uso da redução fenomenológica psicológica, poderia acessar a essência das vivências identificadas na consciência da pessoa, mas isso já não seria justamente o passo que aponta para a realização em andamento da redução transcendental que busca a universalização de uma vivência?

Barreira (2017) identifica ainda que, ao visar a vivência, enquanto experiência transcendental, o que está em jogo na análise não é mais um dado de individualidade pessoal singular, algo privado, mas a própria subjetividade transcendental que se dá a conhecer através das análises da Psicologia Fenomenológica. Isso concorda com o que o próprio Husserl (1935/2012) conclui, em uma das suas últimas obras, sobre a identidade entre Psicologia Fenomenológica e a Fenomenologia Transcendental, ao enunciar a compreensão da “Fenomenologia como Psicologia *a priori*, ou seja, como doutrina da essência da subjetividade transcendental” (p.213), descrevendo as várias possibilidades de interação entre essas ciências e seus aspectos de semelhança.

Apressar-se em afirmar um aspecto universal a partir do exame de algo singular, pode ser um grande risco para a Psicologia que o próprio Husserl (1911/2009, 1913/2006) identificou como psicologismo. Se havia a possibilidade do pensamento ser tomado como uma afirmação lógica, tomando a vivência do pensamento como exemplo, esse mesmo risco poderia se curvar sobre a avidez em apontar características universais de outras vivências psíquicas. Entretanto, ao assumir a via psicológica da redução, o próprio Husserl (1923-24/2007, 1935/2012) afirmava que a via cartesiana seria ainda mais arriscada, optando por descrever,

detalhadamente, através de suas operações de análise, o caminho que poderia ser feito rumo à subjetividade transcendental iniciado pela redução fenomenológica psicológica ou da *epochè* das vivências individuais. Seguindo essa direção apontada pelo próprio Husserl, Ranieri e Barreira (2010), Barreira e Ranieri (2013) e Barreira (2017) discutem a relevância de se operar, ainda, a redução intersubjetiva no momento de análise dos depoimentos das pesquisas empíricas em Psicologia Fenomenológica. É por meio do *cruzamento intencional*, termo que nomeia um “processo analítico comparativo com vistas à individuação de vivências intencionais (essências) constitutivas do fenômeno em questão” (Barreira, 2017, p.348), que o passo rumo a uma gradativa e contínua aproximação dos aspectos transcendentais poderia ser cumprido. Assim, no procedimento do cruzamento intencional, as reduções eidéticas e intersubjetivas disponibilizam o passo para identificação de aspectos da subjetividade transcendental, isto é, de aspectos universais que são apresentados nas vivências individuais. “É a *redução transcendental* que se opera aqui encontrando as *vivências* constitutivas sem as quais as diferentes possibilidades de ser do fenômeno se esfacelariam junto ao próprio fenômeno” (Barreira, 2017, p.356, *itálicos do autor*).

Considerando a maneira como os autores analisados têm se apropriado da Fenomenologia, no âmbito da realização de pesquisas empíricas em Psicologia, identifica-se alguns aspectos recorrentes em suas argumentações no que se refere à relação entre os temas da Fenomenologia, Psicologia e redução fenomenológica.

Primeiro, podemos identificar uma *ênfase na diferenciação entre Psicologia Fenomenológica e Fenomenologia Transcendental*. A linha argumentativa da diferenciação entre essas ciências, inaugurada pelo próprio Edmund Husserl, desde a obra *Filosofia como Ciência de rigor* (1911/2009), retomada e lapidada posteriormente em várias outros momentos (Husserl, 1917/2003, 1925/1977, 1935/2012), tem recebido destaque em muitos dos trabalhos que apontam tais escritos como referência na discussão da Psicologia Fenomenológica no Brasil. Uma hipótese a ser verificada que nos

ajudaria a compreender a necessidade de argumentar esse aspecto teórico, enfatizando mais a delimitação do que as aproximações, é o fato histórico da Fenomenologia ter ganhado divulgação no cenário brasileiro da Psicologia por meio das abordagens da clínica psicológica e psicoterapias fenomenológico-existenciais e humanistas (Giovanetti, 2012; Gomes, Holanda & Gauer, 2004). Esse contexto histórico ainda tem demandado a discussão teórica sobre o que se vulgarizou entre muitos psicólogos em formação, a respeito da Fenomenologia ser considerada uma abordagem teórica da Psicologia Clínica. Ainda que tenha existido um horizonte diversificado de influência da Fenomenologia Clássica nas teorias da psicopatologia e da psicoterapia, o risco de uma apressada apropriação dos conceitos husserlianos – ora com adaptações e distorções visando uma atuação prática do profissional psicólogo – traz o risco iminente da incompreensão da relação entre Fenomenologia, Psicologia Fenomenológica e Psicologia Empírica. Daí a importância desse aspecto teórico ser explicitado por tantos autores.

Nessa mesma linha argumentativa, muitos autores também apresentam uma *ênfase na diferenciação entre Psicologia Eidética e Psicologia Empírica*. Explicitar que a função da Psicologia Eidética realizaria o projeto de Husserl para a Psicologia Empírica (Husserl, 1925/1977; Savio, 2014, 2017; Reis, Holanda & Goto, 2016) ajuda a demorarmos mais no investimento de uma fundamentação conceitual dos vários fenômenos psíquicos, processos relacionais, entre tantos outros temas que se apresentam na intencionalidade do mundo da vida, antes que sejam adotados como aspectos normativos de intervenção profissional ou de identificação das individualidades. Esse aspecto recorrente em vários dos textos analisados fomenta a realização de várias pesquisas fenomenológicas empíricas, nas numerosas áreas da Psicologia, como ciência e profissão. A contribuição para estudos empíricos, como aqueles exemplificados por Castro e Gomes (2011), são apenas alguns dos aspectos teóricos que emergem dessa discussão.

Contudo, apesar de ser evidente a contribuição da ênfase desses dois tópicos argumentativos, citados acima, nos estudos de Psicologia Fenomenológica, acentuar a diferenciação parece estar contribuindo para um fechamento em relação ao reconhecimento do momento em que a Fenomenologia Transcendental se identifica com a Psicologia Fenomenológica, quando se trata do estudo das vivências transcendentais, bem como da possibilidade – ou necessidade – do psicólogo não se abster ao uso da redução transcendental quando sua pesquisa assim o solicitar a considerar.

Sobre esse aspecto, podemos então explicitar mais um ponto convergente na maioria dos artigos: *a priorização da discussão sobre a redução fenomenológica psicológica nas pesquisas em Psicologia Empírica*. Em relação a este ponto, o próprio Edmund Husserl também já havia especificado que à Psicologia Fenomenológica caberia o uso da redução fenomenológica psicológica, sendo a redução transcendental a operação própria do filósofo fenomenólogo para ascender ao território da subjetividade transcendental (Husserl, 1927/1971). Todavia, conforme aponta Ales Bello (2000, 2016b), uma verdadeira Psicologia Fenomenológica deve fundamentar-se na Antropologia Fenomenológica explicitada a partir das análises transcendentais, bem como dedicar-se à compreensão das vivências transcendentais, conforme o próprio projeto de Husserl assumido e desenvolvido também por Edith Stein. Cristiano Barreira (2017) tem evidenciado a discussão dessa possibilidade, ao apontar a viável pretensão do psicólogo fenomenólogo de se apropriar também da redução transcendental, assim como da redução intersubjetiva, nas pesquisas empíricas da Psicologia operando aquilo que tem apresentado como *cruzamento intencional e da escuta suspensiva*.

Cabe ainda ressaltar uma última tendência, ora subentendida, ora explicitada nos artigos analisados, que se refere a uma *apropriação da Fenomenologia Husserliana, a partir da interpretação de outros filósofos da Fenomenologia que, em algum momento de suas obras, discordaram ou propuseram alguma modificação no método fenomenológico* (Valério & Barreira, 2015). Em alguns artigos

analisados, verificamos que após a apresentação de alguns princípios da Fenomenologia, autores como Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Emanuel Levinás, Jan Patočka, Jean Paul Sartre, entre outros, eram utilizados para explicar alguma argumentação propriamente husserliana, sem uma evidenciação das divergências teóricas entre eles. Um dos motivos que geraram o afastamento e a discordância de muitos dos seguidores de Husserl, foi a chamada “virada transcendental”, onde Husserl começa a explicitar a subjetividade transcendental (Ales Bello, 1985, 2003; Peres, 2014, 2017). A explicitação da região transcendental, assumida como região de estudo própria da Fenomenologia, foi subtraída da consideração de muitos autores do movimento fenomenológico, por entenderem, equivocadamente¹², que Husserl estaria retornando ao idealismo. Apesar da obra de Husserl ser extremamente densa, muitas vezes exigente no que se refere ao acompanhamento das sutilezas analíticas que ele adota, requerendo a ajuda de filósofos comentadores para evitarmos a perda de detalhes determinantes de sua argumentação, faz-se necessário um cuidado para que a interpretação não viole os aspectos essenciais de sua teoria. Não se trata de adotar um purismo intelectual ou cercear a liberdade de interpretação, com as decorrentes contribuições para o desenvolvimento do pensamento fenomenológico, mas adotar uma busca honesta para compreender aquilo que subjaz às intenções comunicativas de cada autor. Afinal, voltar às coisas mesmas e partir da *epoché* foram princípios metodológicos da Fenomenologia, que são inegociáveis em sua identidade (Spielgelberg, 1965) e podem ser assumidos como método de pesquisa bibliográfica da obra do próprio Husserl.

¹² O equívoco fora acusado pelo próprio Husserl que testemunhou a controversa e o afastamento de sua fenomenologia por parte de diversos discípulos. Ales Bello, Depraz e Zahavi estão entre os filósofos contemporâneos de maior destaque a se alinharem a Husserl no reconhecimento deste equívoco (Valério & Barreira, 2015).

2.3 Redução Transcendental e Psicologia

Se retomarmos a leitura de alguns textos do próprio Edmund Husserl, que tratam diretamente do tema da via psicológica da redução, bem como da relação entre redução transcendental e a Psicologia, como *Filosofia Prima: teoria della riduzione fenomenologica* (1923-24/2007) e *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1935/2012) somos convidados a ampliar o horizonte de discussão dos temas aqui tratados. Antes de encerramos a discussão da presente investigação, cabe fazer novos esboços para o tratamento da relação entre os temas aqui discutidos.

Na Lição 46 da *Filosofia Prima* (Husserl, 1923-24/2007), intitulada *Reformulação e aprofundamento do método fenomenológico: da via cartesiana e da via do psicólogo à redução transcendental*, são vários os momentos em que o fundador da Fenomenologia recomenda que o psicólogo se aproprie da redução transcendental como horizonte de possibilidade de realização dos objetivos da própria Psicologia. Exemplificamos abaixo algumas dessas passagens teóricas:

Agora, porém, ocorre dizer desde o princípio que, nos internos das reduções singulares, não atinjo nunca a um *fim* e que, enquanto *psicólogo*, não tenho como tema apenas os atos singulares, mas sim um *completo ser humano* e uma *completa psique*. Essa unidade é, *a priori*, o princípio guia. Pode-se dizer: assim como as coisas e o mundo, assim também a psique, ou seja, a *mônada* é dada originariamente a si mesma, mas isso apenas como unidade de uma multiplicidade infinita de modos de datidade e só em maneira orientada, ou seja, em torno à presença psíquica com seu horizonte explicável. Portanto, uma *redução universal é necessária desde o princípio*. A “*redução psicológica*” não consiste, portanto, no reduzir caso por caso, mas sim no reduzir caso por caso com base no todo (Husserl, 1923-24/2007, p.163, *itálicos do autor*, tradução nossa).

Não seria possível apresentar aqui a detalhada análise desenvolvida por Husserl até chegar a essa conclusão. Contudo, podemos contextualizar que ela nos oferece uma preciosa direção da compreensão do problema aqui assumido na discussão. Ao

dedicar-se à análise eidética das diversas vivências psíquicas, logo o psicólogo se dará conta das inúmeras possibilidades que são atualizadas em cada intencionalidade que se oferece à análise. O que insistentemente se apresenta à análise do psicólogo não são apenas cada ato e vivência singular, mas a completude do ser humano, isto é, a estrutura da pessoa humana com sua dimensão psíquica, cujos atos singulares se destacam a cada vez à reflexão fenomenológica-psicológica. Então, Husserl adverte aos psicólogos que apenas a partir de uma redução universal¹³ é que poderíamos compreender caso por caso, ou seja, apenas no horizonte interno das totalidades de vivências – diga-se, diante da estrutura transcendental da subjetividade – que as singularidades das vivências poderiam ser verdadeiramente compreendidas. Isso significa dizer que, redução universal deveria ser então assumida como passo metodológico do psicólogo, ao invés da redução fenomenológica psicológica? Afirmar isso geraria uma identidade entre as ciências da Psicologia e Fenomenologia a que Husserl (1911/2009, 1925) dedicou-se muito tempo para delimitar.¹⁴ Entretanto, não seria possível seguir a via da redução psicológica sem resguardar a contínua interação entre os achados psicológicos-fenomenológicos e aqueles fenomenológicos-transcendentais. Assim, não apenas a Psicologia Fenomenológica seria adotada como uma via para a região transcendental, como enfatizam Goto

¹³ O termo redução universal foi utilizado por Husserl no sentido de uma redução transcendental. Como explica Matos (2016): “Esta redução à vida pura do eu desinteressado e reflexivo, identificada como transcendental é o principal problema apontado por Husserl em relação ao desenvolvimento da teoria da *epoché* e redução fenomenológica através desta primeira concepção da via psicológica em suas correções críticas, pois vemos que Husserl constantemente tende a associar, durante as lições, a redução do “psíquico” puro com a redução transcendental. Isto se observa pela ênfase na caracterização da redução psicológica pura como redução fenomenológica universal, possibilitada por uma atitude de *epoché* fenomenológica universal em relação ao mundo em seu conjunto e em relação às vivências particulares em si” (Matos, 2016, p.69).

¹⁴ E, a considerar por todas as polêmicas referentes às fronteiras entre ambas, não chegou a fazê-la de modo emblematicamente explícito e decisivo.

(2008), Peres (2017), do Reis, Holanda & Goto (2016), como o conhecimento da subjetividade transcendental seria imprescindível para as análises psicológicas.

Em outra nota de rodapé, ainda na mesma obra, Husserl comenta: “Essa deveria ser a redução do psicólogo. Mas assim está errado. Para o psicólogo é necessária, desde o princípio, uma redução universal e, somente através dessa, todas as reduções singulares” (1923-24/2007, p.164, tradução nossa). As anotações de Husserl ao longo de seu manuscrito ajudam a esclarecer o problema. Ele não estava propondo que a redução transcendental fosse o método próprio da Psicologia, mas que a Psicologia necessitava partir dela – ou diríamos, a ela atingir – para que a redução psicológica pudesse se efetivar.

Em um dos últimos textos husserlianos, essa argumentação é desenvolvida ao longo de vários parágrafos. Husserl (1935/2012) chega a usar o termo Psicologia Transcendental para se referir ao estágio da Psicologia Fenomenológica que identifica a subjetividade transcendental e, neste ponto, se identificaria com a Fenomenologia Transcendental.

A Psicologia Fenomenológica abre-se, segundo o seu sentido, em diversos estágios, porque a própria redução fenomenológica – e isto pertence à sua essência – só gradualmente pode revelar o seu sentido, os seus necessários requisitos interiores e o seu alcance (Husserl, 1935/2012, p.200).

. . . não existe uma Psicologia pura como ciência positiva, uma Psicologia que pretenda pesquisar universalmente, como fatos reais, os homens que vivem no mundo, do mesmo modo como as outras ciências positivas, da natureza e do espírito. Só existe uma Psicologia Transcendental, que é idêntica à Filosofia Transcendental. . . . Mas, se é necessária a *epoché* universal, abrangendo todo o ter consciência do mundo, a Psicologia perde, durante essa *epoché*, o solo do mundo objetivo. E, logo, a Psicologia pura é, em si mesma, idêntica à Filosofia Transcendental como ciência da subjetividade transcendental. Contra isso, nada há a objetar. (Husserl, 1935/2012, p.208).

A Psicologia Fenomenológica deveria estar aberta ao caminho para o qual a redução fenomenológica a conduz. No primeiro

trecho acima, Husserl não está discutindo a evolução conceitual da Psicologia Fenomenológica em sua própria obra, mas está apontando a necessária abertura de desenvolvimento que precisa ser considerada ao seguir a direção demandada pela sua própria dinâmica de análises e de pesquisas. No momento em que se reconhece como uma Psicologia pura, ou seja, como uma ciência que oferece conceitos universais para a compreensão dos casos individuais, a Psicologia Fenomenológica não o faz fundamentada nos moldes de um empirismo positivista, mas a partir dos achados das vivências transcendentais, da subjetividade transcendental. Daí, a segunda citação acima mostra como que, neste aspecto, Psicologia Fenomenológica Transcendental e Fenomenologia Transcendental são idênticas. Contudo, a perda do solo do mundo objetivo, do horizonte mundano intencionalmente captado pelo sujeito psicofísico, se mantida por muito tempo, diluiria a própria Psicologia na Fenomenologia Transcendental. Sendo assim, o retorno ao solo objetivo do mundo da vida faz-se necessário, mas agora lapidado pelas evidências encontradas no território da subjetividade transcendental. Como já afirmava Husserl (1923-24/2007), quando o psicólogo coloca fora de jogo a sua tomada de posição de crenças relativas a elementos percebidos e aos valores das coisas analisadas, o faz apenas de modo relativo a seus objetivos determinados pelo seu estudo. Assim, parece bem viável, a possibilidade de que a redução transcendental possa ser assumida, ainda que temporariamente, pela Psicologia Fenomenológica. Esta não o faz no sentido de se apropriar do método da Fenomenologia Transcendental e perder a sua própria essência como ciência psicológica, interessada em sujeitos empíricos, mas serve-se desse passo para que possa exercer sua verdadeira vocação de ser uma Psicologia pura.

Não podemos esgotar aqui essa discussão, mas segue o convite à Psicologia Fenomenológica evitar se interromper rápido demais diante do horizonte descoberto pelas suas investigações, limitando-se pela reflexão em relação à fronteira da Fenomenologia Transcendental que, apesar de existente, mantém as portas abertas

para o contínuo intercâmbio. Agora seguem outras perguntas que convidam a um aprofundamento teórico: Como o psicólogo pesquisador poderia, em sua prática empírica, operacionalizar o passo da redução transcendental? Quais critérios nos ajudariam a reconhecer os aspectos transcendentais de uma vivência que se deu na redução fenomenológica e na redução intersubjetiva? A partir dos achados da subjetividade transcendental, como seria uma Psicologia Empírica, inclusive em seus aspectos de intervenção profissional, a partir da Psicologia Fenomenológica? Seria então possível uma Psicologia Fenomenológica, a partir de suas pesquisas, tocar no transcendental e depois oferecê-lo novamente à dimensão da prática e da ética do profissional psicólogo? Seriam esses os novos estágios que o cenário brasileiro convida a Psicologia Fenomenológica a assumir? Sigamos o percurso que se abre.

2.4 Fenomenologia e Edith Stein

Edith Stein adotou o método fenomenológico desde o início de suas pesquisas, em sua tese de doutorado *O problema da empatia* (1917/1998), e permaneceu fiel a ele até suas últimas análises (Stein, 1934-36/1999f, 1940-42/1999a). Conforme apresentado na introdução do nosso trabalho, o período de conversão religiosa ao catolicismo favoreceu que Stein se aproximasse da leitura de textos de São Tomás de Aquino, pensador que passou a influenciar vários de seus escritos a partir dos anos 1920. Contudo, isso não provocou uma ruptura em seu pensamento, ao contrário, como ela mesma descreve (Stein, 1929/1999k), e comentadores reafirmam (Ales Bello, 1998b, 2017; Savian Filho, 2014b, 2016, 2017; Massimi, 2013; Branco & Mahfoud, 2013), tratou-se de uma complementariedade e aprofundamento daqueles achados que a Fenomenologia Husserliana havia evidenciado, explicitando ainda mais os argumentos filosóficos em diálogo com a escolástica.

Durante seu percurso acadêmico, não podemos afirmar que Edith Stein tenha introduzido mudanças no método fenomenológico, ainda que ela tenha assumido uma postura crítica

em relação à obra de Husserl em muitos momentos. A discussão entre as diferenças entre Stein e Husserl, realizadas em muitos estudos, sumarizam muito mais na direção dos temas adotados nas análises steinianas e seus achados, do que propriamente em alguma modificação ou (dis)torção metodológica da fenomenologia.

Em algumas conferências e textos, Stein chegou a abordar mais demoradamente as características do método fenomenológico, embora encontremos referências diretas a ele na grande maioria de suas obras. De forma especial, em *O que é fenomenologia?* (1924/1999e), *Significado da fenomenologia como visão de mundo* (1932/1999t) e em *A Fenomenologia* (1932/1999u), Edith Stein chega a explicitar a maneira como ela apreendeu a Fenomenologia, já aplicada em vários estudos anteriores aos escritos ora citados. Nessas obras, de forma sintética, ela apresenta a Fenomenologia e enfrenta alguns mal-entendidos que vinham ocorrendo em relação ao método.

O objetivo da Fenomenologia é colocar sobre um fundamento seguro não somente todos os métodos científicos já utilizados pelas ciências positivas, mas também toda a experiência pré-científica sobre a qual se baseia o procedimento científico e todas as atividades intelectuais do gênero que reivindicam dignidade racional. Mas a experiência pré-científica e as ciências positivas trabalham com determinados conceitos e princípios fundamentais que não foram colocados em exame. Ao invés, a Filosofia deve fazer objeto de análise tudo isso que por outro lado é colocado como óbvio (Stein, 1932/1999t, p.97, tradução nossa).

O convite para “voltar às coisas mesmas”, proposto por Husserl como uma das características marcantes da Fenomenologia, é tomado por Stein. Desde as análises sobre a empatia, ela compreendia que necessitava fundamentar fenomenologicamente tanto os conceitos assumidos nas análises, quanto a maneira mesma de realizá-la, partindo de uma redução fenomenológica. Assim, eliminar os conceitos duvidosos, sejam estes originados nos estudos científicos ou na atitude natural, definidos *a priori*, e avançar junto ao caráter essencial do fenômeno

apreendido pelo sujeito da experiência vivencial, de fato, foi o aspecto que guiou o início das análises steinianas (Stein, 1917/1998; Ales Bello, 2000a, 2022).

Outro aspecto fenomenológico adotado, consequência deste primeiro, refere-se à ênfase no realismo. Stein considera que, para a constituição do conhecimento, são necessárias uma natureza física absolutamente existente e uma subjetividade com determinadas estruturas. Ao se dedicar à análise do momento noemático do fluxo de vivências da consciência, a autora resguarda o caráter relacional do psiquismo com a realidade que ele apreende, evitando assim recair num subjetivismo e no idealismo que a Fenomenologia vinha sendo acusada apressadamente pelos primeiros fenomenólogos de Gotinga. Ales Bello (2000) destaca ainda que Stein reivindica o tema da existência nos seus estudos, buscando a compreensão do “atual-real” nos fenômenos estudados, evitando que a pesquisa essencial se reduza à discussão de um significado num nível exclusivamente gnosiológico. Esta reivindicação ultrapassaria a ênfase que Husserl dá à estrutura transcendental da consciência.

Ainda sobre o tema da crítica dirigida a Husserl em relação ao seu suposto idealismo, Stein (1924/1999e) comenta que “na linguagem filosófica, idealismo quer dizer dependência do mundo de uma consciência cognoscente. Já nas *Ideias*, se encontra uma frase suspeita: *se cancelamos a consciência, cancelamos o mundo*” (Stein, 1924/1999e, p.60, tradução nossa, itálicos da autora). Naquele momento, muitos alunos de Husserl em Gotinga, assim como Scheler e os estudiosos de Múnaco, se opuseram a esta afirmação, acusando Husserl de cair em um idealismo. Contudo, segundo Stein (1924/1999e), Husserl mesmo havia afirmado que “*a Fenomenologia não é e não termina no idealismo*” (p.60, tradução nossa, itálicos da autora). Ela afirma que esta atitude – que muitos fenomenólogos clássicos criticaram, denominada de virada idealista de Husserl – aparece em poucos capítulos e não caracteriza o núcleo central da obra husserliana.

Outros dois aspectos em especial, referentes à discussão do método fenomenológico realizada por Edith Stein, parecem-nos também relevantes de serem destacados na busca da compreensão da autenticidade e de sua relação com a corporeidade.

O primeiro deles refere-se a dirigir-se às *coisas mesmas*, partindo do significado das palavras, mas prescindindo de deter-se no significado parcial com o fito de retomar a essência da coisa que está sendo discutida. Segundo Stein (1924/1999e), as *Investigações Lógicas* realizadas por Husserl explicitaram a relação entre *expressão* e *significado*, um problema importante não apenas para a lógica, mas para outros âmbitos investigativos, inclusive para a Psicologia Fenomenológica que se interessa em estudar o que vem a ser a autenticidade.

Segundo o procedimento característico do método fenomenológico, parte-se do *sentido das palavras*, separam-se escrupulosamente os diversos significados que pertencem às palavras da linguagem comum e penetra-se gradativamente na direção das coisas mesmas, mediante o colocar em evidência de um significado preciso da palavra mesma. Esta passagem se torna necessária para podermos delimitar com precisão o significado das palavras apenas quando portamos à visão clara as coisas mesmas que são intencionadas com as palavras. Ora, as *coisas mesmas* que devem ser colhidas através do significado das palavras não são fatos empíricos singulares, mas algo de geral, isto é a *ideia* ou *essência da coisa* [*Wesen der Dinge*] como o é o sentido mesmo da palavra (Stein, 1924/1999e, p.98, tradução nossa, itálicos da autora).

Ao apresentar esse procedimento do método fenomenológico, assim como tomado por Edith Stein, este parágrafo disponibiliza uma relevante contribuição metodológica para a pesquisa que estamos desenvolvendo aqui. Examinar a autenticidade, em sua relação com a corporeidade, não deve partir de significados tácitos e consolidados *a priori*. Ao contrário, trata-se de suspender, gradativamente, cada significado disponibilizado pela atitude natural ou pela ciência, para que o fenômeno que se apresenta à consciência possa ser examinado rigorosamente, conforme se mostra. Realizar uma pesquisa fenomenológica implica ultrapassar uma pesquisa sobre o âmbito das representações e dirigir-se às

coisas mesmas, aquilo para o qual as representações apontam. Somente com uma consideração atenta em relação àquilo circunscrito pela palavra essência, em nosso caso o fenômeno da autenticidade enquanto objeto de pesquisa, podemos começar a nos dedicar com rigor à análise fenomenológica desse objeto. Caso contrário, corremos o risco de analisar discursos sobre o fenômeno ao invés das coisas mesmas. Em nosso caso específico, tratando-se de uma pesquisa bibliográfica, ainda assim, os textos escolhidos deverão ser tratados como fontes, não como um mero discurso ou opinião sobre o tema, mas buscando ressaltar nos resultados das análises já efetivadas por Edith Stein, aqueles sentidos essenciais que nos interessam em nossa pesquisa e que subsistam ao conjunto de significados pontuais.

Acompanhar o movimento reflexivo realizado por Edith Stein, a partir do método fenomenológico, implica examinar em suas obras como o tema da autenticidade, em sua relação com a corporeidade, compareceu no decorrer de suas análises sobre a estrutura da pessoa. Isso significa, como a autora mesma sinaliza, realizar uma análise regressiva e uma análise progressiva:

O método fenomenológico não pode ser definido como uma dedução, segundo o significado tradicional. O seu proceder é manifestante-reflexivo: em primeiro lugar é uma *análise regressiva* que parte do mundo como ele se oferece na atitude natural, daí então descreve os atos e os conjuntos de atos nos quais o mundo da coisa se constitui para a consciência e, enfim, o fluxo originário do tempo, no que os mesmos atos se constituem em unidade de duração; a isto se por agora chegar a uma descrição da constituição que procede no sentido exatamente inverso: partindo do último manifestável, da vida atual do eu transcendental, expõe em modo *progressivo* como, nesta vida atual, se constituem os atos e seus correlatos objetivos em diversos níveis, até o mundo das coisas e mesmo a objetividade de grau ainda mais elevado (Stein, 1932/1999u, p.108-109, tradução nossa, grifos da autora).

A *análise regressiva*, identificada por Stein na citação acima, aponta um caminho tradicional da Fenomenologia, aquele que leva da atitude natural à região da consciência transcendental. Nesta via, que toma a experiência como ponto de partida para o acesso

aos atos puros, identificamos um aspecto universal que comparece como condição de conhecimento da subjetividade. Percorrer um caminho, que vai da experiência pessoal ao ato puro, disponibiliza critérios universais para o reconhecimento daquelas características pessoais mais autênticas. Quando Stein aponta o caminho inverso a ser percorrido, isto é, a *análise progressiva*, identifica como a Fenomenologia dispõe a descrição daqueles atos universais que são mobilizados em cada experiência da vida atual e pessoal, facilitando o reconhecimento da autenticidade.

Em nossa pesquisa, buscamos seguir as recomendações steinianas sobre o uso do método fenomenológico, assim como descrito acima. Dessa forma, buscamos identificar nos textos selecionados da filósofa¹⁵, os atos que apresentam o problema da autenticidade à consciência, assim como, partindo deles, descrever como a autenticidade se manifesta, em sua relação com a corporeidade, no exame das diversas vivências e situações abordadas por Edith Stein.

¹⁵ A lista de textos selecionados foi apresentada na introdução do presente livro. Vale recordar que, apesar de partirmos de alguns textos que abordam mais explicitamente a discussão da estrutura da pessoa e o tema da autenticidade, vários outros textos foram incluídos na intenção de aprofundar nas argumentações utilizadas pela autora.

3. EDITH STEIN E A PSICOLOGIA: DELINEAMENTOS DO ESTUDO DA AUTENTICIDADE E CORPOREIDADE PELA PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA

3.1 Edith Stein e a Psicologia

A relação de Edith Stein com a Psicologia foi inaugurada em seu percurso acadêmico, na Universidade de Breslau, onde iniciou seus estudos se interessando por Filosofia, Psicologia e História. Durante os quatro semestres que cursou nessa universidade, foi aluna de Willian Stern (1871-1938), na disciplina de Introdução à Psicologia, elegida por ela como sua preferida (Cardoso & Massimi, 2017). Sendo um reconhecido filósofo e psicólogo, esse professor introduziu Edith nos estudos de uma Psicologia Experimental, despertando seu interesse, mas também várias críticas que favoreceriam sua receptividade à Fenomenologia. Stein conta que chegou a pedir a Willian Stern que a orientasse em seu doutorado, mas acabou mudando de ideia ao reconhecer na Fenomenologia a ressonância de suas críticas à Psicologia e um novo caminho que se abria ao conhecimento da subjetividade (Stein, 1933-39/1999q).

A mudança de Stein para Gottingen, não apenas foi ocasião de aprofundar seus estudos na Fenomenologia de Edmund Husserl, cuja disciplina “Natureza e Espírito” cursou, mas continuou aprofundando suas lições em História e em Psicologia. Nessa ocasião, em 1913, também frequentou as aulas de George Elias Müller (1850-1934) sobre “Psicofísica da Sensibilidade Visual”, estudando sobre memória e aprendizagem (Cardoso, 2014).

Embora Edith Stein tenha frequentado cursos de Psicologia Experimental, é ainda mais notório seu conhecimento e interesse pela História da Psicologia do seu tempo, o que passa por uma apreciação crítica das pesquisas experimentais na área. Em suas primeiras obras, Stein (1917/1998, 1922/1999p, 1919-32/2001) dialoga constantemente com os psicólogos contemporâneos a ela,

bem como com aqueles que discutiam o tema da Psicologia na História da Filosofia, demonstrando grande conhecimento de suas teorias. Ao lado da Psicologia Experimental, fundada sobre a epistemologia própria das ciências naturais, havia toda a tradição das ideias psicológicas que eram discutidas na História da Filosofia e são referenciadas em muitos momentos da obra steiniana. Decerto, os limites que identificava na perspectiva experimental da Psicologia, bem como as críticas a ela endereçadas, eram fundamentadas por vários aspectos que haviam sido explicitados anteriormente pela Psicologia de cunho mais filosófico, discutidos por Stein. Contudo, na medida em que se apropria da Fenomenologia e a adota como método para analisar seus primeiros temas de interesse de pesquisa, Stein (1917/1998, 1922/1999p) também aponta alguns limites que identificava naquela Psicologia de cunho mais filosófico. Assim, toma como interlocutores em suas análises vários autores que vinham desenvolvendo suas teorias sobre a Psicologia, como David Hume (1711-1776), Immanuel Kant (1724-1804), Henri Bergson (1859-1941), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Franz Brentano (1838-1917), Hugo Münsterberg (1863-1916), William James (1842-1910), Theodor Lipps (1851-1914), entre outros. Ao mesmo tempo, após sua integração ao movimento fenomenológico que se formava em torno de Edmund Husserl, teve a oportunidade de conhecer como os temas psicológicos estavam sendo discutidos pelos seguidores do mestre. Assim, também encontramos na obra de Edith Stein inúmeras referências aos novos fenomenólogos, que aplicavam o método no exame de temas psicológicos comuns a Edith, como Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Moritz Geiger, Hedwig Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, Max Scheler, Martin Heidegger, entre outros.

Já em sua pesquisa de doutorado, Stein (1917/1998) havia constatado que as análises fenomenológicas, assim como Husserl (1900/2014, 1911/2009, 1913/2006) havia proposto, poderiam oferecer uma fundamentação filosófica sobre o objeto de estudo e os temas que a Psicologia vinha se dedicando a discutir. Sob essa

luz, Stein se empenha em elaborar suas *Contribuições para fundamentação filosófica da Psicologia e Ciências do Espírito* (1922/1999p). Nessa obra, em especial, ela analisa o tema da causalidade psíquica, bem como da relação pessoa e comunidade, oferecendo importantes considerações que nos ajudam a compreender o objeto de nossa atual pesquisa, a recordar a relação entre autenticidade e corporeidade, em um horizonte de discussão com os autores da Psicologia por ela considerados. Os temas abordados, nessa obra citada, conduziram Stein a um diálogo cada vez maior com a Psicologia, mas também, posteriormente, com a Antropologia e a Ontologia – sobretudo aquela de Tomás de Aquino –, fundamentando suas discussões relacionadas aos temas educativos, de uma forma geral, e aqueles ligados à educação da mulher, de maneira mais específica.

No presente capítulo, visamos discutir, a partir da classificação que Stein (1929/1999i, 1932/1999o) disponibilizou sobre os tipos de Psicologia, as possibilidades e limites do estudo da autenticidade e corporeidade, assim como examinado por nossa autora, destacando também suas contribuições originais para o debate. Buscamos nos deter apenas nas argumentações apresentadas por nossa autora, não sendo nossa intenção recompor detalhadamente as características de cada tipo de Psicologia, assim como foram propostas originalmente por seus autores mais representativos, uma vez que, isso nos conduziria a realizar uma descrição da História da Psicologia e nos afastaria do objeto da presente pesquisa. Examinamos as argumentações apresentadas por Stein em relação às perspectivas psicológicas que ela destacou, visando ressaltar posteriormente suas próprias contribuições.

3.2 Os tipos de Psicologia e o estudo da relação entre autenticidade e corporeidade

Em uma aula dada para um curso de pós-graduação da área da educação, Stein (1929/1999i) discutiu *Os tipos de Psicologia e seu significado para a Pedagogia*. Já nessa época, identificava a

dificuldade de oferecer uma visão de conjunto da Psicologia, no que se referia aos métodos e fins adotados. Ela considerou desconcertante a quantidade e diversidade de procedimentos, bem como de interpretações assumidas por essa ciência a respeito de seu objetivo. As lições ministradas por Edith Stein em cursos sobre Educação retomavam, constantemente, o tema dos objetivos pedagógicos, o que ela entendia como sendo formar a pessoa na direção de assumir sua autêntica individualidade.¹⁶ Para atingir sua meta, perguntava-se sobre como a Psicologia poderia ajudar nesse percurso. Assim, em algumas obras em que ela aborda um tipo de apresentação da Psicologia, o faz buscando delinear como a Psicologia poderia servir de instrumento para auxiliar a pessoa a viver sua autenticidade (Stein, 1929/1999i, 1932/1999o). Não se trata de uma prescrição de técnicas, mas de uma identificação dos diversos recursos e limites que a Psicologia, enquanto ciência, disponibilizaria para esse fim.¹⁷

Nessa classificação, delineou dois tipos de Psicologia quanto ao seu objeto de estudo e método: a Psicologia Metafísica e a Psicologia Experimental. Esta última localizou ainda vários subtipos: Psicologia Descritiva, Psicologia Explicativa, Psicologia Compreensiva e Psicologia Diferencial (Caracteriologia). Examinamos abaixo cada um desses tipos, discutindo também com outros textos onde Edith Stein abordou o assunto, e deles extraindo os apontamentos para nossa investigação.

¹⁶ Este tema será discutido de maneira mais aprofundada no capítulo 5 de nosso livro.

¹⁷ Vale ressaltar que, apesar de já existirem vários tipos de intervenções da Psicologia nas áreas da educação, das indústrias e da clínica, seu estabelecimento enquanto profissão foi algo gradativo. Os textos steinianos que abordam diretamente o tema da Psicologia detêm-se em discutir o aspecto da Psicologia enquanto ciência, prescindindo de uma abordagem das questões das práticas profissionais incipientes.

3.2.1 Psicologia Metafísica

A Psicologia Metafísica se dedicava a temas ligados aos enigmas da existência, como os sonhos, a morte, a liberdade, entre outros. Ela investigava o que seria a alma e sua natureza (Stein, 1929/1999i). Trata-se de um tipo de discussão que foi levada a cabo por Aristóteles, Sócrates, Tomás de Aquino, Agostinho, entre outros.¹⁸ Stein destaca a Psicologia da alta escolástica, exemplificando as contribuições de Tomás de Aquino devido a sua clareza na descrição do labirinto que seria a interioridade. Essa teoria, segundo nossa filósofa, pode ser assim esquematizada: “1. Natureza da alma (forma do corpo, princípio da vida animal e espiritual); 2. Potência (*Habitus*); 3. Atos (ações, paixões)”. (Stein, 1929/1999i, p.45, tradução nossa).

A alma, entendida como *psiche*, é constituída por uma natureza simples (no sentido de que não é composta de outros elementos) e espiritual (uma vez que se trata de uma realidade não materializada). A alma é considerada como forma do corpo, conferindo vida à materialidade do corpo, vivificando-o com suas várias atividades vitais, bem como as atividades sensoriais e intelectuais. Estudar a *psiche* seria buscar compreender a alma enquanto fundamento dos vários tipos de faculdades, capacidades e potências. Nessa perspectiva teórica, encontra-se uma descrição das potências de sobrevivência (faculdades de sustentar-se), potências sensoriais (faculdade de compreensão e aspiração de uma meta), potências intelectuais (faculdade da inteligência e da vontade). As faculdades seriam as capacidades de realização de algo, seja em seus aspectos ativos, através de vários tipos de ações, mas também em seu aspecto passivo, através dos vários estados de ânimo ou paixões.

¹⁸ No livro *História dos Saberes Psicológicos*, Marina Massimi (2016) discute como o objeto de estudo da Psicologia foi sendo abordado na história da cultura ocidental, assim como a Psicologia - aqui denominada Metafísica - foi sendo elaborada no contexto filosófico, antes de sua fundação enquanto ciência moderna experimental.

Assim, Stein ressalta que a Psicologia Metafísica advertia que a alma não é apenas aquilo que ela realiza na atualidade, mas é constituída também de potências, no sentido de possibilidades de desenvolvimento ou atualização de capacidades, podendo modificar-se em sua expressividade através de vários atos que podem se configurar como um “*habitus*”. A Psicologia Metafísica da alta escolástica adota o método da reflexão filosófico-teológica (Stein, 1929/1999i).

Em Tomás, temos o homem considerado como uma união substancial composta por corpo e alma. O corpo, entendido como matéria, vem formado pela alma. A alma humana era entendida em suas características essenciais e universais. Assim, como poderia ser compreendida uma autêntica individualidade, se a alma era discutida em termos de suas características de universalidade?

Nesse composto, o princípio da individuação é a matéria (o corpo): portanto, tudo o que individualiza o homem concreto é determinado pela matéria individual: *matéria formada (matéria quantitate signata)*, que significa *esta carne e estes ossos*. De fato, se o homem fosse apenas sua forma, não haveria um indivíduo único, e, portanto, não haveria diferenças individuais. A pluralidade entre os homens somente se torna possível pela corporeidade (Tomás, Sum.I, 75, 7, ad. 3, 2002, p.369) (Massimi, 2016, p.214, itálicos da autora).

A ênfase dada pela Psicologia Metafísica sobre alma, destacava os aspectos universais, aquelas potências e faculdades comuns a todo ser humano, disponíveis em si mesmo. Assim, o que destacaria a especificidade do indivíduo, em relação à espécie, seria o fato de que ele apresenta uma matéria individual, que não é compartilhada com outros seres humanos¹⁹. Seu corpo é o que

¹⁹ No capítulo Formação da Autenticidade, nos deteremos em discutir o princípio de individuação, assim como descrito por Edith Stein. Ela reconhecia as contribuições de Tomás de Aquino, contudo destacava que a individuação não se daria pela via quantitativa (da individuação da matéria), mas pela via qualitativa (da individuação da alma mesma com seu núcleo originário pessoal) (Stein, 1936/1996; Savian-Filho, 2014; Alfieri, 2014).

garante sua autêntica individualidade. Sua alma humana forma sua matéria, vivifica e possibilita que seus atos sejam realizados por *esta* pessoa, formada por *este* corpo. Marina Massimi (2016), ao recordar os comentários de Tomás de Aquino ao *De anima*, de Aristóteles, ressalta que, na unidade substancial do homem, “o complexo do corpo opera em todas as paixões da alma” (p.225). As paixões da alma, em suas diversas modalidades de vivências de sentimento – assim designaria a fenomenologia – manifestam o ser do homem na matéria que é seu corpo. Trata-se de uma unidade em que é o corpo quem opera as paixões da alma, sem a consideração do corpo individual não apenas o ser humano não pode ser compreendido em suas características essenciais, como sua individualidade não poderia ser apreendida.

3.2.2 Psicologia Experimental

Stein (1929/1999i) identifica que no período do Renascimento, a partir dos séculos XVI e XVII, surgiu uma nova forma de fazer psicologia. Não mais se buscava uma compreensão da natureza da alma ou de suas faculdades, mas uma ênfase nos estudos da experiência e dos dados de fato que aparecem na consciência. Trata-se de uma “*psicologia sem alma*”, uma vez que esta foi preterida em relação ao estudo das diversas experiências. Essa perspectiva de psicologia assume consistência com os empiristas ingleses (Francis Bacon, John Locke, George Berkeley, David Hume, entre outros), mas chega a seu auge na Alemanha do século XIX, com a fundação da psicologia estruturalista de Wilhelm Wundt, Ernest Weber, Gustav Fechner e outros. Se por um lado, a ênfase recaía sobre os dados da consciência, por outro lado, a maneira de acessá-los deu origem a várias outras perspectivas, consideradas por Edith Stein (1929/1999i) como subtipos de uma psicologia experimental:

3.2.2.1 *Psicologia Explicativa*

A Psicologia Explicativa, também designada por psicologia genético-causal (Stein, 1917/1998) ou perspectiva psicológico-elementar (Stein, 1932/1999o) trata os dados psicológicos conforme o modelo das ciências naturais, mas sobretudo das ciências exatas, buscando conduzir o estudo dos processos psíquicos até seus elementos mais fundamentais, por isso sendo considerada como um elementarismo. Em semelhança à Química, interessada nos elementos e átomos que compõem uma matéria, buscava-se compreender a vida psíquica em seus aspectos elementares com a finalidade de encontrar leis gerais que pudessem explicar os comportamentos. Por um lado, buscavam-se leis que explicassem a maneira como surgem e se relacionam os dados da consciência, através de uma psicologia associativa, por outro lado, buscava-se também a relação entre esses processos e os processos físicos e estímulos provenientes do exterior, através da psicofisiologia e da psicofísica (Stein, 1929/1999i).

“Por meio da observação e da experimentação, ela [a psicologia explicativa] analisa fatos psicológicos isolados no maior número possível de casos, para deduzir deles as leis gerais do comportamento psíquico” (Stein, 1932/1999o, p.188). Busca-se estudar, em uma série de pessoas, as diversas capacidades psíquicas isoladas e, por consequência, as características decorrentes, como por exemplo, a sensibilidade dos sentidos, a capacidade de aprendizagem, a memória, o ânimo, a vontade, entre outras. A intenção é a identificação das características gerais dos fatos psíquicos humanos, visando aquelas características médias que são identificadas a partir de um processo de mensuração.

Stein (1929/1999i) apontou que a psicologia explicativa acabou se deparando com uma dupla dificuldade que comprometeu seu rigor. Uma vez que buscava explicar e mensurar os dados, precisava partir de uma suposição de algo que estivesse antes da sua atividade científica e, portanto, voltou a falar de alma e faculdades da alma, porém reduzindo-as ao estudo do cérebro e das funções cerebrais.

Em decorrência disso, surge sua segunda dificuldade: não conseguiu aplicar seus conhecimentos sobre a vida intelectual e a vida psíquica superior. Acabou se detendo na explicação de sensações e percepções sensoriais, obtendo um discutível acesso a definições ligadas à vida psíquica superior, desconsiderando, ainda, os aspectos históricos e culturais do ser humano.

Sobre a possibilidade deste tipo de psicologia contribuir para o estudo da individualidade, Stein (1932/1999o) aponta que seus estudos apenas falam das peculiaridades em função daquilo que se aproxima ou distancia da média das características elementares dos fatos psíquicos, “não chegam a uma visão global da peculiaridade nem conseguem decidir se a peculiaridade deve ser vista como um tipo variável ou uma espécie fixa” (p.189). O corpo é tomado com uma ênfase, nas perspectivas da psicofisiologia e psicofísica, como sendo o responsável pelas funções psíquicas. Poderíamos dizer que essa “psicologia sem alma” acaba se focando apenas naqueles momentos onde as faculdades da alma ressoam na atividade da corporeidade, mas, destacando a investigação da causalidade deste último sobre as vivências psíquicas. As vivências psíquicas seriam faculdades do cérebro, expressões de alterações orgânicas. A dimensão psíquica, inclusive com sua vida espiritual superior, acabou sendo diluída na dimensão da corporeidade e a individualidade passou a ser registrada em função dos registros que poderiam ser mensuráveis.

3.2.2.2 *Psicologia Descritiva*

A Psicologia Descritiva, assim como identificada por Stein (1929/1999i), se dedicou a descrever, decompor e classificar os dados da consciência, considerados como “fenômenos”. Sua capacidade de descrição, aspecto comum da psicologia experimental, era realizado em semelhança com o que acontecia na Biologia. Franz Brentano e Theodor Lipps, como psicólogos, são localizados como representantes dessa perspectiva. Stein (1922/1999p) chegou a comentar que eles haviam dado uma valiosa

contribuição para a psicologia, por meio de suas descrições, mas a não diferenciação entre o psíquico e a consciência, assim como havia discutido Edmund Husserl (1911/2009, 1913/2006), acabou levando a uma confusão dos estudos psicológicos.

A descrição das vivências, realizadas por Franz Brentano, remete à vida de um sujeito psicofísico, de um indivíduo que está inserido em um determinado contexto, com suas qualidades próprias de vivenciar. Adotar a psicologia descritiva como fundamentação do estudo da subjetividade por outras ciências, seria incorrer em um psicologismo (Stein, 1919-21/2001). A psicologia descritiva encontraria limites descritivos por desconsiderar a diferença entre psíquico e consciência.

A título de exemplo, sobre esse aspecto, Stein (1917/1998) chegou a discutir as diferenças entre empatizar [*einfühlen*], co-sentir [*mitfühlen*] e unipatizar [*einsfühlen*] com as descrições realizadas por Theodor Lipps e, apesar de reconhecer vários aspectos convergentes com suas próprias descrições, reconhecia que a ausência de um fundamento fenomenológico que explicitasse as diferenças essenciais dessas vivências puras, poderia acabar limitando o estudo da maneira singular como cada indivíduo vivencia.

3.2.2.3 *Psicologia Compreensiva*

A Psicologia Compreensiva, também designada por Psicologia Estrutural, considerava a vida psíquica como uma unidade densa de sentido e dotada de leis racionais que poderiam servir de compreensão para sua dinâmica (Stein, 1929/1999i). Wilhelm Dilthey e Eduard Spranger (1882-1963) foram identificados por ela como os pioneiros dessa perspectiva. Ao invés de decompor a unidade da vida psíquica para estudá-la, essa perspectiva buscou compreender a estrutura geral da psique e os diversos tipos de personalidade, conforme os nexos internos da vida psíquica se dispunham.

Dilthey buscava realizar uma Psicologia descritiva e analítica, uma vez que, considerava que a Psicologia explicativa não era capaz de servir como fundamento das Ciências do Espírito. Stein

(1917/1998) não concordava que essa tarefa de fundamentação das ciências devesse ser realizada pela Psicologia de tipo experimental (inclusive a Psicologia Descritiva), uma vez que, ela mesma necessitava de fundamentos para sua investigação, sendo, portanto, tarefa de uma Filosofia que se propusesse como ciência propedêutica, como o fazia a Fenomenologia Husserliana. Contudo, a descrição dos tipos era considerada como um fenômeno que se apresentava e deveria ser examinado cuidadosamente.

Assim como as coisas naturais têm uma estrutura sujeita às leis eidéticas, por exemplo, as formas espaciais empíricas representam as realizações de formas ideais geométricas, assim também existe uma estrutura eidética do espírito e dos tipos ideais dos quais a personalidade histórica aparece como realização empírica (Stein, 1917/1998, p.201, tradução nossa).

A descrição de tipos psicológicos era uma tarefa cuja adoção a Psicologia Descritiva não poderia se furtar. As necessidades emergentes das ciências humanas (História, Literatura, etc.), bem como do diagnóstico e da terapia do sofrimento psíquico, que vinham surgindo nas primeiras décadas do século XX, demandavam uma descrição dos contextos psíquicos individuais (Stein, 1932/1999o). Para analisar esse contexto, partia-se de experiências de vida particulares, da prática pedagógica, dos estudos de casos psiquiátricos, dos diários e memórias registradas pelas pessoas. Apesar da ênfase em compreender as individualidades, os materiais sempre destacavam determinados tipos, uma vez que, a individualidade apenas poderia ser captada a partir de conceitos gerais.

A descrição de uma tipologia de personalidade, fundada sobre a vivência espiritual dos valores e das ações humanas, poderia servir a uma aproximação do estudo das autênticas individualidades. Contudo, o aspecto propriamente peculiar da pessoa não poderia deixar de ser considerado, caso contrário, o indivíduo seria tomado apenas como um representante de um tipo, alerta Stein (1932-33/2000). Além desse risco que poderia interferir no estudo da autêntica individualidade, Stein (1917/1998) apontou

também os limites das vias de conhecimento da autenticidade propostas por Dilthey.

Dilthey propunha que, a compreensão da autêntica individualidade alheia estaria ligada à autocompreensão, mas Stein (1917/1998) advertia que, isso limitaria a compreensão do outro e, ao invés de ser a via e o limite do conhecimento da subjetividade, se tratava na verdade de um “possível engano da empatia”, uma vez que, era esta que possibilitava o acesso à vivência alheia e à sua estrutura pessoal (p.225). Isso estabelecia um limite da Psicologia Compreensiva para a compreensão da autenticidade da pessoa, em que ela deveria se apoiar na legalidade racional que apontaria apenas os aspectos universais, ou, visando conhecer o indivíduo alheio, se apoiaria sobre si mesmo – enquanto estrutura vivencial individual – que identificaria o outro como enigma ou apenas uma modelagem de uma própria projeção, falseando seu conteúdo.

3.2.2.4 Psicologia Diferencial

A identificação das características individuais e típicas esteve presente na Psicologia mesmo em seus primeiros momentos de Psicologia Metafísica, ainda que de maneira mais incipiente, com a teoria dos quatro temperamentos de Galeno (Stein, 1929/1999i).²⁰ A Psicologia Compreensiva Estrutural havia incentivado a discussão sobre a descrição e a identificação de vários tipos psicológicos, mas esse trabalho foi ganhando novos contornos ao se apropriar do

²⁰ O médico Galeno (131-200) discutia a relação entre o corpo e as disposições mentais, através de uma teoria dos temperamentos, assumindo uma perspectiva de determinismo do corpo em relação à vida psíquica (Massimi, 2014). Sua medicina da alma, fundada sobre as teorias dos humores de Aristóteles, propunha um determinismo do temperamento sobre os comportamentos, mas também cuidados que poderiam ser tomados para amenizar as alterações decorrentes da sensibilidade específica de cada uma das tipologias: colérico, fleumático, sanguíneo e melancólico. Uma discussão aprofundada sobre a história dessa teoria e sua influência na história dos saberes psicológicos pode ser encontrado na pesquisa realizada por Massimi (2014).

método positivista, amparando-se em procedimentos referenciados nas ciências naturais. Não apenas uma tipologia das formas psicopatológicas começa a ser desenvolvida, com finalidades terapêuticas, mas também uma tipologia geral, que visava descrever os tipos e subtipos de crianças e adolescentes para apoiar as práticas pedagógicas.

A descrição dos tipos de caráter humano passa a ser realizada, por esta perspectiva psicológica, a partir de conceitos gerais que eram criados pela Psicologia Experimental. Assim, as novas pesquisas visavam identificar as características da individualidade, em relação ao seu tipo de pertença, através do estudo de fenômenos expressivos e análise da escrita, por exemplo. Ludwig Klages é identificado como um dos representantes dessa perspectiva (Stein, 1929/1999i).

Também a Psicologia Diferencial ou Caracteriologia possui alguns limites para o conhecimento da autenticidade pessoal, embora concentre seus esforços na descrição e identificação de características típicas e originais da pessoa. Stein (1932/1999o) adverte que o estudo da individualidade “não pode contentar-se com um corte transversal momentâneo através da vida psíquica, devendo antes abrangê-la na medida do possível em todo seu transcurso temporal” (p.190). Assim, apesar da atualidade apresentar características pessoais, isso não significa que a constância deva ser compreendida em termos de imutabilidade, rigidez ou fixidez. Um olhar para a história de vida de um indivíduo pode informar o quanto suas atuais características da personalidade já foram anteriormente diferentes e, por consequência, poderiam vir no futuro a se transformar. Isso convoca uma reflexão voltada à pessoa humana como um “ser-no-mundo” que recebe influências de seu ambiente durante seu processo de formação da personalidade e, portanto, pode sofrer influências que favoreçam ou dificultem seu processo de tornar-se si mesma ou uma mera imitação de um modelo de personalidade alheia (Stein, 1922/1999p, 1932/1999o).

Ainda sobre os limites de uma Psicologia Diferencial e Individual, Stein (1932/1999o) observa, comentando as considerações de Ruldolf Allers (1983-1963), que não se deve parar cedo demais diante das características individuais identificadas, proclamando-as como imutáveis, mas também não se deve desistir de buscar o conhecimento daqueles aspectos da interioridade que são inatingíveis em função do método das ciências naturais. O limite da possibilidade de conhecimento da subjetividade não precisa ser confundido com o limite da possibilidade de conhecimento da Psicologia Empírica apoiada na Ciência Positivista.

Como toda ciência positiva, isto é, a ciência de fatos naturais conhecidos por experiência natural, ela só pode afirmar que uma coisa se comporta ou, eventualmente, precisa comportar-se desta maneira sob determinadas circunstâncias. Essas ciências não alcançam a forma interna, a substância do cosmo, que faz com que os acontecimentos deste mundo se dêem da maneira que as ciências constataam (Stein, 1932/1999o, p.191).

Uma análise da interioridade humana, conduzida pelas análises fenomenológicas steinianas da vivência pura da empatia, havia identificado a alma como uma substância que se manifestava nas modalidades do vivenciar individual, anterior àquilo que a descrição ou explicação visa como objeto de exame. Esse limite de fundamentação filosófica da Psicologia e das Ciências do Espírito motivou Stein (1922/1999p, 1931/2003) a conduzir uma análise dos problemas fundacionais dessas ciências, bem como a elaborar uma Ontologia em diálogo com aquela realizada pela alta escolástica.

3.3 Por uma autêntica Psicologia de corpo e alma

Edith Stein (1929/1999i) localizou que a Psicologia de tipo experimental que vinha sendo realizada, desde a modernidade, era considerada uma “Psicologia sem alma” (p.46). A conduta dessas pesquisas sobre a dimensão psíquica prescindindo de uma análise sobre a natureza da alma, considerando que perspectiva metafísica

deveria ser superada, apontou para uma valorização da experiência imediata dos objetos, visando colher as funções psíquicas em sua atividade. Prescindia-se de uma descrição de um fundo que sustentasse essas funções, visando destacar nos estudos os elementos que compunham a vida psíquica. Stein (1917/1998), já em suas análises sobre a empatia, havia identificado que, mesmo quando se tomavam as vivências de forma isolada, apreendia-se uma forma típica do vivenciar que marcava cada uma delas com uma característica estável. Ao optar por utilizar a noção de alma, enquanto substância, ela não nega a possibilidade de se vincular à História da Psicologia que vinha sendo realizada, inclusive àquela metafísica que somente mais tarde será objeto de discussão por nossa autora.

Se a discussão da Psicologia moderna havia substituído a discussão da natureza da alma e de suas faculdades pelo cérebro e suas funções, isso ainda não implicava que o corpo estivesse sendo incluído em sua complexidade nas análises psicológicas da Psicologia Científica. É como se falássemos em uma “Psicologia sem corpo”, uma vez que, o acento do debate recaía apenas no cérebro, suas funções e as expressões dessas. Tanto Edmund Husserl quanto Edith Stein, que seguia seus passos, reconheciam que na realização de análises descritivas – fenomenológicas – sobre os processos psíquicos, a corporeidade ocupava um lugar central como momento inicial da vida e como cruzamento entre o sujeito e sua realidade (Ales Bello, 1998b, 2004, 2016b).

As análises steinianas sobre empatia possibilitaram delinear a “estrutura da personalidade humana nos seus traços fundamentais” (Stein, 1922/1999p, p.35, tradução nossa). Nessas análises, não apenas a alma foi identificada em sua essencial relação com as vivências psíquicas, da corporeidade e do espírito, como surge a problematização do que seria uma autêntica individualidade e como as Ciências do Espírito se dedicavam a captar sua compreensão através do estudo das expressões (Stein, 1917/1998).

Em *A causalidade psíquica* – que integra a primeira parte da obra *Contribuições para fundamentação filosófica da Psicologia e Ciências do*

Espírito –, Edith Stein (1922/1999p) se dedicará a discutir uma delimitação dos fundamentos da Psicologia e das Ciências do Espírito, esclarecendo o objeto de estudo dessas ciências da subjetividade. Os principais problemas não resolvidos adequadamente pela Psicologia são discutidos e enfrentados à luz de uma teoria que não poderia prescindir de um exame aprofundado da vida anímica e de seu núcleo, bem como da indispensável participação da corporeidade na configuração da autêntica personalidade humana. Causalidade e motivação são consideradas duas leis imprescindíveis para a compreensão da psique e de sua unidade com o corpo e com o espírito (Stein, 1922/1999p; Ales Bello, 2016b).

Uma autêntica Psicologia da pessoa só pode ser realizada se considerar a complexidade estrutural de que ela é constituída. As vivências psíquicas, apesar de poderem ser estudadas em seu aspecto eidético como vivências puras, estão sempre inseridas em um fluxo de vivências cuja corporeidade e espírito também participam, influenciando e sendo influenciados por elas. Por isso, Stein aponta a necessidade de uma fundamentação da Psicologia, visando explicitar as propriedades de seu objeto de estudo, as leis gerais que o regulam, constituindo-se uma Psicologia em que o estudo da corporeidade é indispensável para a compreensão científica da subjetividade.

3.3.1 Contribuições steinianas para fundamentação fenomenológica da Psicologia

Nos últimos anos, vários estudos têm sido realizados no cenário brasileiro explicitando as contribuições de Edith Stein para a Psicologia (Mahfoud, 2005; Massimi & Mahfoud, 2013a, 2013b; Massimi, 2014, 2017; Peres, 2013; Cardoso, 2014; Cardoso & Massimi, 2013, 2017; Santos, 2017; Barreira & Ranieri, 2013). Partimos aqui da descrição já realizada por esses autores, não nos detendo em recompor todos os passos analíticos realizados por eles, mas visando ressaltar aqueles aspectos em que a

fundamentação fenomenológica da Psicologia levada a cabo por Edith Stein, nos possibilita a compreensão da autêntica individualidade com o indispensável comparecimento do corpo nesse processo.

Em *Causalidade psíquica*, Stein (1922/1999p) advertiu a existência de uma falta de clareza sobre o significado da causalidade propriamente psíquica, bem como a confusão existente entre a consciência e o psíquico. Visando enfrentar esses problemas basilares da disciplina Psicologia, iniciou suas análises tomando como ponto de partida as vivências puras. Identificou que as vivências se encontram em um fluxo contínuo, do qual temos consciência (Ales Bello, 2015a). No fluxo de vivências, ocorre um tipo de vivência que pode determinar todo o fluxo, isto é, um tipo de vivência que interfere em várias outras vivências singulares que ocorrem. Como exemplifica Stein (1922/1999p), “quando estou cansada, o fluxo vital parece – digamos assim – se bloquear . . . cada contato ‘faz mal’” (p.50). Um estado vital de cansaço, advertido através do sentimento vital, age determinando sucessivas vivências. A maneira como a percepção colhe os dados, pode gerar um tipo de reação psíquica afetiva – de fechamento, por exemplo – que não ocorreria, caso não houvesse aquele cansaço. Trata-se da causalidade psíquica, uma vez que, essa “força vital”, identificada por um tipo de sentimento designado como “sentimento vital”, age como *causa* do processo psíquico, sendo seu *efeito* uma mudança de outras qualidades psíquicas (Ales Bello, 2015a).

Ao analisar o condicionamento da força vital, apreendemos como a corporeidade entra condicionando várias vivências propriamente psíquicas (sentimentos, percepções, etc.), mas também vivências tipicamente espirituais (reflexão, atos livres, decisões, etc.). As vivências da corporeidade, tanto o estado vital como outras vivências específicas, como a dor, por exemplo, determinam todo o fluxo de vivências. Entretanto, a análise desse tipo de causalidade psíquica, informa não apenas um aspecto da universalidade da vida psíquica, isto é, a psique tomada em seu sentido puramente transcendental, mas também informa sobre

aspectos da individualidade, da maneira singular como o indivíduo psicofísico vivencia. Isto porque a força vital é diferente em cada indivíduo, sua intensidade varia em cada um, bem como varia aquilo que cada pessoa é capaz ou escolhe fazer quando sua energia vital se encontra em seu ápice de intensidade.²¹ A maneira como o indivíduo foi formado em sua história pessoal, o hábito de exercitar algumas vivências específicas, a maneira como os relacionamentos pessoais o provocaram a atentar-se e exercitar-se mais em uma direção do que outra, constituem alguns dos aspectos que caracterizam sua individualidade e informam sobre sua autenticidade pessoal.

A plena personalidade, a maneira como a pessoa vem formada naquilo que ela pode e deve chegar a ser, encontra nas vivências dos dados sensíveis um substrato indispensável (Mahfoud, 2017). Sentir o próprio corpo disponibiliza uma fonte de informações sobre os dados vividos da realidade do mundo-da-vida, mas também sobre si mesmo, mobilizando a pessoa de uma maneira específica (Ghigi, 2011; Mahfoud, 2017).

Como o corpo entra no processo de formação da pessoa e de sua autêntica individualidade, é um tema que buscaremos explicitar durante o percurso de toda nossa pesquisa. Contudo, damos aqui os primeiros passos. Ghigi (2011) evidencia várias maneiras como o corpo próprio é tratado na obra steiniana, acionando as vivências afetivas próprias da psique, isto é, favorecendo a apreensão da relação corpo-psique.

O corpo próprio, ainda que não possa ser reduzido a isso, apresenta-se como uma *realidade material* (Stein, 1917/1998, 1932-33/2000; Ghigi, 2011). Nesse primeiro nível, advertimos uma dimensão passiva do corpo, uma vez que, está sujeito ao impacto da realidade e reage a esse, sendo dotado de uma espacialidade e uma determinada forma. O segundo nível, identificado por Ghigi

²¹ A maneira como a corporeidade, através da força vital, pode ser via de reconhecimento da autêntica individualidade, será discutida mais detalhadamente no capítulo 4 do presente livro.

(2011), é aquele onde reconhece-se a *abertura potencial* do corpo ao material sensível. O corpo não apenas é impactado, mas pode abrir-se espontaneamente ao seu mundo circundante, acolhendo em si vários tipos de dados apreendidos através das sensações. Contudo, e aí temos o terceiro nível, o *corpo responde* com reações instintivas, trata-se de um tipo específico de intencionalidade instintiva, um dirigir-se espontâneo e um espontâneo reagir por meio dos impulsos provocados. No quarto e último nível, o corpo vem *orientado segundo uma intencionalidade egológica*, ou seja, o corpo se volta como percepção voluntária, servindo-se como órgão de expressão da vontade – trata-se de um corpo subjetivado.

O corpo participa do processo de individuação inserindo no fluxo de vivências dados que determinam toda a vida psíquica, pois informa quem somos e o que nos acontece. Ghigi (2011) e Mahfoud (2017) relembram a analogia que Stein utilizava para descrever esse aspecto: corpo como um teatro. O corpo nos informa quem somos e o que nos acontece, ao mesmo tempo em que é por meio dele que nos expressamos em nossa liberdade constitutiva.

. . . Edith Stein enfoca o corpo do ser humano como “teatro da vida que se manifesta”, espaço em que é colocado em cena o que somos (incluindo a possibilidade de relação com o mundo): é o “teatro do acontecer psicofísico”. Na corporeidade, temos a possibilidade de ver emergir o que somos em uma complexidade psicofísica e espiritual. Assim, não se pode conceber a formação do corpo como se posteriormente se agregassem elementos psíquicos e espirituais. A questão é apreender a formação do corpo na complexidade e unidade próprias do ser humano (Mahfoud, 2017, p.286).

O que somos não é o resultado de um conjunto de características que atribuímos a nós mesmos, até porque podemos nos enganar em relação a elas, subestimando ou supervalorizando nossos traços pessoais. O que realmente somos, ainda que não coincida com algum ideal moral ou expectativa social, pode ser, em parte, reconhecido por aquilo que o corpo nos informa.²² Perante

²² Podemos identificar uma relação deste ponto com o que a Psicologia Experiencial norte-americana discutia. Carl Rogers reconhecia que se a pessoa não

quais dados da realidade nos abrimos, o que buscamos realizar com as ações, quais sentimentos predominam na dinâmica da experiência? Tudo isso pode ser objeto posterior de uma reflexão que se apoia no fluir das vivências que se apresentam no “teatro do corpo”. A capacidade de conhecer o mundo e a si mesmo, em um primeiro momento, não é resultado de um esforço voluntário, mas nos acontece (Mahfoud, 2017).

Se o objeto da Psicologia, a psique propriamente dita e suas vivências puras, não pode ser compreendido adequadamente prescindindo de uma análise de seus nexos com a corporeidade, isso não significa que a Lei da Causalidade que aí se identifica, seja o suficiente por si só para a realização de uma Psicologia Científica levada a cabo e com rigor. Isso porque a dimensão psíquica não sofre apenas as influências da dimensão da corporeidade que mobiliza as diversas ressonâncias psíquicas, mas também da dimensão espiritual. Nas análises da empatia, Stein (1917/1998) já havia identificado que a pessoa não apenas reagia afetivamente aos objetos captados, mas também respondia a valores apreendidos em sua realidade. Isso apontava para o fato de que, ao lado de vivências imanentes, vivenciar o próprio estado vital e o sentimento vital, caracterizando uma passividade da psique,

se detivesse no reconhecimento de uma ideia formada de si mesma (*self ideal*), mas identificasse aquilo que se passava em seu organismo, utilizando esses dados como critérios de autoreconhecimento (*self real*) e de posicionamento, a tendência de autorealização pessoal poderia seguir seu caminho para plenitude de desenvolvimento pessoal. Nesse mesmo sentido, Engene Gendlin, um dos discípulos de Rogers, desenvolveu uma técnica específica com finalidade terapêutica, designada por *Focusing*, cujo processo de ajuda implicava em facilitar um processo de reconhecimento das próprias sensações, nomeá-las, apreender seu significado e, a partir desses dados, tomar decisões visando retomar o caminho de desenvolvimento. Apesar de haverem pontos convergentes, mas também divergentes, entre Edith Stein e esses autores - considerados como pertencentes a um movimento teórico em que a fenomenologia foi identificada como uma de suas influências metodológicas – traçamos este paralelo para ilustrar como alguns psicólogos clínicos intuem que o corpo possa ser uma fonte de informação sobre si mesmo e mobilizador de um caminho de autenticidade pessoal.

também abria-se à realidade exterior, captando os objetos e seus valores apreendidos por uma classe especial de sentimentos espirituais (Stein, 1922/1999p; Ghigi, 2011; Ales Bello, 2015a). Assim, os estados psíquicos, vivenciados pelo eu de forma passiva, espontânea, podem também voltar-se a algo a ser examinado e captar-lhe o sentido. A lei que opera nesse caso já não é mais a Lei da Causalidade, mas a Lei da Motivação, uma legalidade própria do espírito (Stein, 1922/1999p).

Na psique há um eu escondido, então chamamos de esfera passiva; e sua lei é a causalidade (de cunho qualitativo). No espírito o eu está em vigília e, assim, é chamada de esfera ativa; e sua lei é a motivação (dirigir-se a) (Ales Bello, 2015a, p.63).

Seguindo a análise das vivências, verifica-se que, ao voltar-se para os objetos, essas não se apresentam de uma maneira isolada e em condição aleatória, mas seguem uma legalidade própria conforme o sentido apreendido. Assim, “temos uma ‘apreensão’ *contínua*, uma junção daquilo que segue àquilo que precede – a *apercepção* –, uma *conexão* das apreensões singulares – a *síntese* –, e, enfim uma movimentação daquilo que se segue por meio daquilo que precede – a *motivação*” (Stein, 1922/1999p, p.73). Diferentemente de um estado vital vivenciado por um eu, nos atos do eu a pessoa realiza um complexo de atos que estão interligados. Não apenas se percebe um objeto, mas esta percepção se inclui em um contexto que participa do reconhecimento do sentido do objeto percebido, como ocorre na apercepção.²³ Essa contínua apreensão dos objetos possibilita uma síntese aperceptiva, onde os objetos são captados nas relações que possuem entre si e, finalmente, uma prescrição de possíveis movimentos do eu a partir desta síntese de sentido captada. Essa prescrição de movimentos possíveis,

²³ Ales Bello (2015) exemplifica este aspecto referindo-se a um soldado camuflado, onde sua camuflagem é compreendida em comparação com o ambiente que o circunda e também a percepção de um objeto em uma mesa que remete a percepção de outros objetos (apercepção) até chegar a formar uma unidade perceptiva da mesa com o que repousa nela (síntese).

entendida como *motivação*, é a lei que conecta os atos a partir de um sentido captado (Stein, 1922/1999p). Cada sentido captado pode prescrever um tipo de impulso em uma direção, ou uma tendência de agir em determinada maneira.²⁴ A pessoa não é submetida passivamente a eles, mas decide seguir ou não essas prescrições, posiciona-se voluntariamente diante deles, conforme o sentido mais amplo captado. Através dos atos livres, a pessoa pode escolher “aceitar ou refutar os impulsos que colocam em relação a um objeto. O ser humano tem essa capacidade de ‘voltar-se para’ e ao mesmo tempo de escolher” (Ales Bello, 2015a, p.61).

O exame da motivação, tomada como uma legalidade universal que atua no psiquismo, também é examinada nos aspectos individuais, possibilitando acessar aquilo que é mais autêntico na pessoa. A maneira como cada pessoa capta os valores que se apresentam com cada objeto, apesar de seguir uma razoabilidade universalmente identificada, é vivida de maneira singular por cada pessoa. As diferentes modalidades em que isso ocorre, permitem identificar tipos de personalidade conforme seu caráter, isto é, conforme a maneira como a pessoa se deixa tocar pelos valores e a eles responde motivada pelo sentido prescrito a cada contexto situacional (Stein, 1922/1999p). Uma personalidade autêntica pode ser apreendida pela Psicologia, na medida em que, considera a maneira como o corpo informa o que realmente a pessoa vivencia, mas também ao identificar a maneira individual como cada um se posiciona diante daquilo que apreende. Conhecer o que determina a pessoa em cada situação, mas também aquele aspecto em que a pessoa responde a esses condicionamentos, passa a ser uma via privilegiada de acessar a autêntica individualidade.

Uma rigorosa Psicologia da pessoa, atenta à complexidade constitutiva da estrutura humana, não se deteria no exame das funções psíquicas isolando-as em elementos mentais. Edith Stein ofereceu uma original contribuição aos fundamentos da Psicologia,

²⁴ Um exame sobre a motivação e os vários atos livres pode ser encontrado no estudo de Coelho-Júnior e Mahfoud (2014).

respondendo às diversas questões ainda não resolvidas por autores que a antecederam, apontando duas leis que atuam sobre o psiquismo: causalidade e motivação (Cardoso & Massimi, 2013, 2017; Santos, 2017). Assim, a Psicologia não deve ser reconhecida apenas como integrante das Ciências da Natureza – e, quando o faz, deve resguardar a especificidade de seu objeto, considerando os limites de uma replicação do método quantitativo -, mas também como partícipe das Ciências do Espírito. Sendo a pessoa constituída por uma dimensão psicofísica, bem como por uma dimensão espiritual, o processo do conhecimento da subjetividade pode se beneficiar de ambas as tradições científicas referidas acima.

3.3.2 Psicologia e as Ciências da Subjetividade: vias de acesso à autenticidade

Em *Introdução a Filosofia*, Stein (1919-32/2001) também se dedicou a examinar fenomenologicamente o problema da subjetividade e as possibilidades de conhecê-la. A subjetividade não é considerada apenas em seu aspecto de correlato do mundo, como sujeito puro ou consciência, mas em seu aspecto pessoal, isto é, em sua inserção em um mundo circundante com o qual está em relacionamento, recebendo impressões e se posicionando espontaneamente, através das vivências de ânimo, mas também voluntariamente, através dos atos livres. Considerar a subjetividade é considerar a pessoa.

[A pessoa é] sujeito de uma vida egológica atual, que tem um corpo vivente e uma alma, com qualidades corpóreas e espirituais, em modo particular é dotada de um caráter e que, portanto, desenvolve as suas qualidades sob efeito de circunstâncias externas e, em tal desenvolvimento, desprende uma inclinação originária. Devemos examinar propriamente estes traços singulares e suas conexões para nos aproximarmos à essência da pessoa. Por isso, ao mesmo tempo, unimos como em um ponto crucial tudo isto que mereça a nomeação de “subjetividade” e que, eventualmente, pode apresentar-se também em uma forma diversa a respeito da estrutura da pessoa delineada muito sinteticamente. Somente depois de termos observado singularmente os momentos constitutivos desta estrutura,

conheceremos também as outras possíveis formas de ser da subjetividade e os problemas que colocam a elaboração científica (Stein, 1919-32/2001, p.148, tradução nossa).

Stein realizou uma análise da estrutura ôntica da pessoa nessa obra citada, isto é, uma análise que favorecesse a apreensão das propriedades empíricas de um objeto em sua singularidade e não apenas em sua generalidade. O exame das características singulares é apontado como via de acesso à essência da pessoa, do que ela é e da maneira como ela é, recomendando que só depois de cumprido esse passo analítico, os problemas levantados pelas diversas ciências pudessem ser enfrentados. Contudo, seguindo as recomendações husserlianas, Stein não adota a Psicologia como sendo a ciência que ofereceria este tipo de fundamento para as ciências, o que levaria ao tão criticado psicologismo. Ao invés, é o método fenomenológico o caminho escolhido para tal fundamentação das ciências que tratam da subjetividade, inclusive da fundamentação da própria Psicologia.²⁵

Após a análise fenomenológica do problema da subjetividade, Stein (1919-32/2001) discute a contribuição de várias ciências que tomam a subjetividade como objeto de estudo, explicitando as características metodológicas próprias de cada disciplina, bem como a especificidade do recorte que cada uma adota ao se voltar para a subjetividade. Assim, Biologia, Psicologia e Psicofísica, História e outras Ciências do Espírito, como a Etnologia, a Sociologia, entre outras, são discutidas em suas possibilidades de acessar a subjetividade, descrita fenomenologicamente, de maneira complementar. Se a Psicologia se interessa pelo conhecimento da subjetividade, tomando-a como constituída por uma legalidade própria da natureza (Lei da Causalidade), mas também por uma legalidade espiritual (Lei da Motivação), faz-se necessário uma

²⁵ Cardoso (2014) realizou uma pesquisa explicitando as contribuições específicas para a fundamentação da Psicologia, analisando essa obra steiniana acima citada. Para o aprofundamento desse aspecto, indicamos a leitura de Cardoso, C. de R. D. (2014). *Contribuições de Edith Stein para a psicologia científica*. Curitiba: Appris.

abertura e uma análise crítica sobre como cada uma dessas outras ciências poderia iluminar o caminho para o alcance de sua meta.

A discussão realizada por Stein (1929/1999i) dos tipos de Psicologia Experimental – conforme apresentada no início do presente capítulo –, apenas apontou que elas buscaram adotar os métodos próprios das Ciências Naturais, como no caso da Psicologia Explicativa (que assumia o método da Física) e da Descritiva (que assumia o método da Biologia), mas também da Psicologia Compreensiva e Diferencial (que assumiam o método das Ciências do Espírito, sobretudo da História). Contudo, ao importar os métodos de outras ciências, sem que anteriormente partisse de uma fundamentação consistente de seu próprio objeto de estudo, a Psicologia acabava se limitando em suas possibilidades de aprofundamento do conhecimento da psique e da personalidade tomada em sua autenticidade. Ao examinar os fundamentos das ciências da subjetividade em *Introdução a Filosofia*, Stein (1919-32/2001) nos oferece outros argumentos que nos autorizam a examinar as possibilidades e limites de cada ciência discutida ali, no que concerne às vias de acesso à autenticidade pessoal.

A *Fisiologia*, considerada como uma ciência empírica que se dedica a descrever o funcionamento do corpo vivente de uma maneira geral, lida com a individualidade de uma maneira diferente daquela que a Psicologia poderia fazer. Na Fisiologia, os objetos adotados nos estudos são sempre indivíduos, mas não se detém nas qualidades individuais, ao contrário, busca aquelas características que a corporeidade dos indivíduos possuem em comum com outros indivíduos (Stein, 1919-32/2001). Isso acontece devido à noção de individualidade que essa ciência, enquanto Ciência da Natureza assume. Para as Ciências da Natureza, o que torna um objeto um indivíduo, em outros termos, seu princípio de individuação, é o fato de ocupar apenas um espaço e um tempo específico. Dois indivíduos, enquanto representantes da mesma espécie, não poderiam ocupar o mesmo lugar no espaço ao mesmo tempo. Essa premissa física é adotada como sendo suficiente para reconhecer a individualidade de um objeto de estudo, inclusive de uma pessoa.

A determinação científico-natural da individualidade é baseada na generalidade e examina apenas o aspecto exterior e comum a outros indivíduos. Contudo, como discute Stein (1919-32/2001), estudar a individualidade do ser humano significa colher suas características enquanto personalidade de uma individualidade espiritual e essa pode estar disponível para ser reconhecida em lugares diferentes, bem como não restrita à temporalidade atual.²⁶ Conforme recorda Stein (1919-32/2001), a personalidade “não é limitada ao corpo vivente” (p.256, tradução nossa).

A não diferenciação entre individualidade do corpo vivente, estudado a partir de um viés quantitativo que vê a unidade do corpo, e sua autêntica personalidade, tomada no sentido qualitativamente singular e aberta à dimensão espiritual, conduz às ciências naturais a se contentarem com as leis gerais para descrever o que vem a ser a pessoa. Uma Psicologia que adote exclusivamente este método, como o faz a Psicologia Experimental de tipo explicativa e elementar, não é capaz de colher a autêntica individualidade pessoal. Assim como a Fisiologia deveria buscar o corpo, não como um corpo isolado do mundo, mas pertencente a um contexto que funda relações de vários tipos, assim também, poderíamos dizer, uma Psicologia que se dedique ao estudo de processos mentais através do método das Ciências Naturais não pode prescindir de compreender o indivíduo a partir das relações que estabelece, abarcando também a descrição qualitativa dos processos que viriam a ser mensurados.

No que se refere especificamente à *Psicofísica* e àquela Psicologia Experimental de tipo explicativa ou individual-elementar, Stein (1919-32/2001) adverte que o conhecimento das

²⁶ Stein (1919-32/2001) exemplifica que a personalidade de César, o grande imperador, pode manifestar-se simultaneamente em vários lugares do mundo, bem como atravessar vários períodos históricos. Apenas se poderia falar da personalidade ocupando um único lugar no tempo e no espaço quando ela é examinada considerando sua unidade com a corporeidade própria. Contudo, se por um lado é possível considerar dessa forma, de outro lado, vale recordar, que a personalidade não se restringe apenas ao aspecto da corporeidade.

conexões entre corpo e alma deve, necessariamente, partir de uma clara descrição dos estados psíquicos que se visa examinar. Se isso não acontece, corre-se o risco de apenas se estudar os sintomas físicos do corpo que são provocados pelos estados psíquicos, sem explicitar adequadamente as relações de causalidade. Uma Psicofísica que busca estudar as manifestações dos estados psíquicos se detendo apenas nas manifestações espaciais ou corpóreas, afasta-se de seu próprio objeto de estudo, priorizando a busca pela cientificidade, via experimentação e mensuração estatística, em detrimento do aprofundamento das conexões psicofísicas mesmas. Se o pesquisador se baseia no auto-relato dos sujeitos de pesquisa, como acontece nos estudos que se fundam no método da introspecção, deve não apenas esclarecer os fenômenos psíquicos estudados, mas o que significa fazer experiência de si mesmo que vem a ser descrita e utilizada como objeto de estudo. É possível estudar as manifestações dos estados psíquicos, até mesmo da personalidade, mas se esse estudo não vem fundamentado em um conhecimento da essência da subjetividade, corre-se o risco de prejudicar a própria cientificidade, uma vez que, no caso da Psicologia, seu rigor não é garantido pela matematização dos processos, mas pela clareza dos conceitos com que trabalha.

A compreensão do processo psíquico, contudo, não é atingida apenas pela definição das leis naturais de causalidade que apontam as condições necessárias do seu acontecimento, mas necessita também das leis motivacionais que iluminam a compreensão das possibilidades que são mobilizadas pelo sentido apreendido na intencionalidade das vivências. Por isso, a Psicologia deve também se abrir para receber das Ciências do Espírito uma complementação de seu objeto de estudo. O exame das leis da vida espiritual é essencial para um conhecimento rigoroso produzido pela Psicologia.

Definimos *espiritual* o sujeito, na medida em que não tem simplesmente estados psíquicos, mas vive o sentido e subjaz às *leis do sentido*; definimos *vida espiritual* o processo psíquico na medida em que é pleno de sentido e a lei mesma do sentido, *leis da vida espiritual*. A conexão entre os vividos,

segundo os quais, um, em virtude de seu conteúdo de sentido convoca um outro (a exemplo do medo diante de um perigo que convoca uma ação defensiva) se chama *motivação* (Stein, 1919-32/2001, p.264).

A vida psíquica deve, portanto, contemplar a vida espiritual, examinando o sentido vivido pela pessoa e as leis de motivação que favorecem a compreensão dos atos prescritos pelo sentido apreendido. Existem certos processos psíquicos que apenas podem ser compreendidos a partir do exame da motivação subjacente, do sentido vivenciado pela pessoa que cumpriu um determinado ato livre. Por exemplo, um indivíduo que sentindo ira venha a agredir alguém que provocou nele algum sentimento de humilhação, ou um atleta que durante um combate esportivo deixe de seguir as regras de sua modalidade esportiva e se guie pela ira sentida, são exemplos de processos complexos que atualizam uma possibilidade essencialmente prescrita na vivência daquele sentimento, mas não compreendidas a fundo apenas pela explicação de mecanismos causais. Nesses e em outros casos, vemos que as leis da motivação podem causar, concomitantemente às leis da natureza, os processos psíquicos reais (Stein, 1919-32/2001). Assim como, a vontade pode bloquear a direção advinda de um impulso gerado por um sentimento e visar um propósito de agir em outra direção (Stein, 1922/1999p).

A pesquisa das leis da vida espiritual deveria ser realizada pelas Ciências do Espírito e não pela Psicologia, uma vez que, a vida espiritual pode ocorrer em formas diferentes daquelas ligadas apenas à estrutura psíquica, como um sentido apreendido em uma obra de arte, na linguagem ou no direito. Não é a Psicologia quem deveria fundar as Ciências do Espírito, embora a possa auxiliar, mas ela pode se beneficiar dos estudos da legalidade da vida espiritual, sendo ambas ciências fundadas no exame da subjetividade realizado pela Fenomenologia.

Para as Ciências do Espírito, a autêntica individualidade não é compreendida como uma simples singularidade numérica, mas “um estado qualitativo próprio” (Stein, 1919-32/2001, p.267). A busca pela

compreensão dessas qualidades próprias se apoia em uma estrutura de sentido geral, na definição de um tipo que vem a ser colhido nas análises. A definição precisa de uma autêntica individualidade encontra seus limites, uma vez que, sempre se apoia sobre os termos de designação de uma tipologia, de características universais que são apreendidas naquele representante de um tipo. A individualidade é acessada, aproximativamente, quando se identificam as várias conexões de sentido que a compõem. A própria noção de autêntica individualidade se torna objeto de exame para as Ciências do Espírito. “A individualidade se concede de vez em quando apenas com uma combinação totalmente determinada pelos traços gerais, com a ‘nota pessoal’. Esta combinação de traços gerais, de elementos de sentido, é ela mesma uma conexão de sentido, mas *única*” (Stein, 1919-32/2001, p.268, tradução nossa, *itálicos da autora*).

As Ciências do Espírito convidam a Psicologia a pensar a questão da expressão e sua interpretação, uma vez que, não se pode precisar *a priori* quais são os traços característicos que nos dariam acesso à autêntica individualidade. Cada contexto de análise disponibilizaria uma região onde a expressão das conexões de sentido vividas pela pessoa espiritual seria estudada. Examinar a autêntica individualidade de uma obra de arte, da criação de uma legislação ou de uma expressão literária, enquanto expressão de vivências de uma pessoa espiritual ou de uma comunidade, convida a compreender a profundidade da alma na qual se enraízam as diferentes expressões vitais (Stein, 1919-32/2001, 1922/1999p). As expressões vitais são tomadas pelas Ciências do Espírito em um duplo sentido: a) são “repercussões da vida espiritual em manifestações externas perceptíveis sensivelmente”, como a expressão mímica de um sentido vivido por uma pessoa ou de uma obra de arte dotada de um sentido a ser comunicado e b) “são modos vitais” da pessoa espiritual que vêm manifestados. O acesso à individualidade por meio da expressão permite colher um processo vital que está em andamento em uma pessoa, bem como aquilo que ela vive e vem expressado através de várias maneiras. Isso significa que temos um acesso à autêntica individualidade nos

voltando para os vários tipos de expressões emitidos por uma pessoa na atualidade ou em seu passado – que informaria a atualidade que ela vivia naquele momento onde nasceu a expressão, como faz o estudo das Ciências Históricas que visam recompor a época e o contexto onde as expressões surgiram.

Cada expressão humana pode portar uma nota pessoal, mas isso não significa que isso sempre ocorra.²⁷ Stein (1917/1998) havia identificado, em suas análises sobre a empatia, a possibilidade de se acessar os traços de uma autêntica personalidade através das expressões alheias, verbais e não verbais, que endereçavam a intencionalidade para as modalidades próprias de vivenciar o sentido em uma pessoa, a maneira como ela capta os valores e em que medida as decisões são tomadas a partir da profundidade da alma tocada por eles. Havia ali uma descrição fenomenológica sobre a possibilidade de captar diretamente a individualidade, ainda que também exigisse, em alguma medida, um trabalho de interpretação que passasse pela analogia com as modalidades propriamente universais de vivenciar. Contudo, ao referir-se às Ciências do Espírito, abre-se também a possibilidade de se captar a expressão da autêntica individualidade através de vários outros meios expressivos. A escrita pessoal (cartas, obras literárias, diários, etc.), as práticas corporais (dança, originalidade na maneira em que se realiza uma modalidade esportiva, movimentos corporais assumidos em artes marciais, etc.), produções culturais mais amplas (leis e acordos entre os povos, festas tradicionais religiosas e comemorativas de eventos históricos importantes, obras de arte de maneira geral como a pintura ou a música, etc.), entre várias outras possibilidades, podem servir de acesso à autêntica individualidade ou aos autênticos modos de vida assumidos por uma personalidade. Para que a identificação da

²⁷ Aprofundaremos os critérios de identificação das expressões da autenticidade ou da inautenticidade no capítulo 4, por ora, dedicamos a apontar os fundamentos da possibilidade de identificação desse aspecto pela Psicologia, na medida em que se deixa ajudar pelas Ciências do Espírito.

individualidade possa ser captada, não a reduzindo como um tipo geral ou a mera imitação de um modelo externo, as Ciências do Espírito, sobretudo a História, chamam a atenção para a necessidade da realização cuidadosa de uma interpretação e de uma crítica das fontes que são usadas como vias.

Para passar de uma tal tipicidade a isto que de individual se desdobra nas formas típicas, nos serve a expressão tomada no segundo sentido, o chamado de todas as expressões vitais a um centro vital. A arte de *interpretar* consiste na possibilidade de utilizar as formas expressivas ou as fontes de modo tal que, através delas se retorne às suas origens. A sua possibilidade, assim como aquela da representação da individualidade espiritual, se funda sob uma conexão de sentido na qual se encontram todas as expressões da individualidade mesma. Descobrir a conexão de sentido individual que descreva uma pessoa com todos os seus efeitos é um objetivo comum tanto do historiador quanto do artista (Stein, 1919-32/2001, p. 271, tradução nossa, itálicos da autora).

A possibilidade de compreensão da individualidade é efetivada na medida em que se busca recompor, através de uma análise regressiva, os momentos que antecedem a expressão e se fundam na conexão de sentido entre as vivências, experimentadas por uma pessoa. Buscar o centro vital pessoal do qual partiu a expressão, e não apenas a mera descrição das características específicas de uma expressão, é apontado como um caminho de compreensão da autenticidade individual. De fato, o reconhecimento do historiador como um representante de um cientista que realiza esse trabalho vai na direção do que Ales Bello (1998a) discutiu sobre a realização de uma arqueologia fenomenológica das culturas, debatida nos manuscritos husserlianos, da década de 1930. Assim como as Ciências do Espírito podem se fundamentar em um trabalho de arqueologia fenomenológica, visando destacar as estruturas geradoras de sentido que subjazem às expressões culturais, também o psicólogo, guardadas as especificidades de cada ciência, pode buscar as expressões das ações e obras as conexões de sentido singulares que constituem a autenticidade pessoal. Stein

(1929/1999i) havia apontado que a caracteriologia, em semelhança aos métodos disponibilizados pelas Ciências do Espírito à Psicologia descritiva, buscava a identificação dos tipos e da individualidade através de estudos empíricos de vias expressivas, como da grafologia, por exemplo. Contudo, sua ausência de fundamentação filosófica rigorosa, sobretudo daquela disponibilizada pela Fenomenologia com a descrição de uma Antropologia Filosófica e de uma crítica epistemológica, acabavam centrando a atenção mais nas formas expressivas do que nas conexões de sentido vividas pela pessoa espiritual.

As ciências da subjetividade disponibilizaram à Psicologia, nos seus diferentes subtipos de Psicologia Experimental, aspectos metodológicos que acabaram por atuar também na delimitação do que era possível conhecer a respeito dos processos psíquicos. Adotar os padrões de cientificidade para fundamentar a Psicologia Científica, atraiu vários pesquisadores na direção das Ciências da Natureza, mas também na direção das Ciências do Espírito que visavam reparar algumas lacunas qualitativas que não foram contempladas pelo método experimental de cunho mais explicativo. Contudo, Stein (1919-32/2001) chama a atenção para a necessidade de fundamentação filosófica das Ciências Naturais e das Ciências do Espírito. Assim, da mesma maneira que a Psicologia não poderia ser considerada como fundamento das ciências, uma vez que assim assumia uma pretensão que não poderia sustentar – conforme já apontava a crítica husserliana sobre o psicologismo em *Investigações Lógicas* –, também não poderia meramente adotar os métodos próprios das outras ciências sem antes partir de uma fundamentação fenomenológica da propriedade de seu objeto de estudo, sob o risco de condenar seus achados a uma perspectiva reducionista da estrutura do ser humano, que não seria examinada em sua complexidade.

3.3.3 Psicologia Fenomenológica em ato

Vale a pena retomarmos aqui o tema que tratamos no capítulo anterior, atinente à relação entre Fenomenologia e Psicologia, visando identificar como Edith Stein se posiciona em relação a esse debate. Dessa forma, conseguimos também explicitar a contribuição original de nossa autora para a fundamentação dos estudos da Psicologia, inclusive no tocante ao estudo da autêntica individualidade.

Em sua tese doutoral, Stein (1917/1999) destaca a relação entre Fenomenologia e Psicologia, visando esclarecer a maneira como a análise da empatia seria fundamentada em sua pesquisa. Nessa obra, ela descreve que a Fenomenologia adotada para análise da empatia visa “apreender o fenômeno em sua essência pura, livre de todos os elementos causais relativos ao manifestar-se” (Stein, 1917/1999, p.94, tradução nossa). Trata-se de descrever o fenômeno - naquele caso, a vivência da empatia – em sua generalidade, portanto, conduzir as análises até o aspecto anterior a qualquer contingência situacional que o realize na vida cotidiana. Não se tratava de perguntar sobre como um indivíduo psicofísico, ou seja, um indivíduo empírico em particular vivencia a empatia, mas o que é o vivenciar empático e, para isso, dever-se-ia partir do eu puro. Assim, levanta as perguntas: o que é a vivência da empatia em sua datidade? O que eu preciso saber antes de levantar a pergunta e me dedicar ao estudo desta apreensão?

Neste trecho, Stein inaugura uma comparação entre Fenomenologia e Psicologia:

É óbvio que, por princípio, não é possível dar uma resposta a essa pergunta através de uma pesquisa causal genético-psicológica, porque esta já pressupõe o ser que deveria tentar encontrar, pressupõe a sua essência, assim como sua existência, o seu ‘o que’ e sua ‘existência’ (Stein, 1917/1998, p.94, tradução nossa).

A comparação adota como objeto aquela Psicologia Experimental de tipo explicativa, ou genético-causal, fundada no

método positivista e que assumia a noção de causalidade da mesma maneira como era adotada nas Ciências da Natureza. Stein (1917/1998) ressaltava que essa perspectiva da Psicologia Experimental assumia seu objeto de estudo como algo pressuposto a ser estudado, mas sem submetê-lo a uma crítica e um exame rigoroso. Por isso, a Psicologia deveria se fundamentar em uma descrição das essências do objeto antes de iniciar suas pesquisas, e isso a Fenomenologia lhe ofereceria enquanto uma ciência propedêutica e descritiva. Então, por que não seria suficiente uma Psicologia Descritiva preceder a esta Psicologia Explicativa?

Stein (1919-32/2001) responderá a essa questão nas lições sobre a *Introdução a Filosofia*. Embora a Psicologia Descritiva deva preceder à Psicologia Explicativa, ambas precisam se fundamentar em um tipo diferente de descrição, isto é, daquela descrição da essência dos processos psíquicos em sua pureza, anterior até mesmo à descrição dos casos empíricos que são tomados como objeto de descrição pela Psicologia Descritiva. Também a Psicologia Descritiva parte de uma concepção do que venha a ser observado e descrito que precisa ser submetida, anteriormente, a uma evidenciação dos aspectos essenciais do fenômeno visado.

“O método filosófico que buscamos consiste na descrição fiel dos fenômenos; indicamos tal descrição como Fenomenologia” (Stein, 1919-32/2001, p.47, tradução nossa). No método fenomenológico, as vivências puras são o objeto de sua descrição, consideradas como fenômenos. As vivências puras não são aquelas desse ou daquele indivíduo psicofísico em especial, em um horizonte existencial singular, mas aquelas vivências que foram submetidas ao procedimento de redução fenomenológica, isto é, as vivências de um Eu Puro após a parentização de tudo aquilo que estaria vinculado à atitude natural de estados psíquicos específicos de um indivíduo. Na fenomenologia, buscase a essência das vivências que podem aparecer posteriormente nos diversos casos empíricos.

A Psicologia é, portanto, doutrina do indivíduo psíquico e dos seus estados psíquicos pertencentes ao contexto do mundo real e dos quais essa pesquisa, contemporaneamente, o entrelaça com a realidade restante. É uma ciência da experiência ao lado de outras e, do mesmo modo, inútil como tudo aquilo que se funda sobre a experiência. A Fenomenologia é a ciência da consciência pura que não é parte do mundo, mas seu correlato e é o âmbito no qual se pode conseguir conhecimento absoluto mediante uma descrição pura e fiel (Stein, 1919-32/2001, p.49, tradução nossa).

No trecho acima, fica evidente a diferenciação proposta por Stein em relação à Fenomenologia e à Psicologia. Assim como escrevia na obra sobre a empatia, também aqui ela enfatiza uma diferenciação, mas não uma independência e autonomia entre as ciências, ao contrário, evidencia a necessidade da Psicologia, tanto a Descritiva quanto a Explicativa, fundar-se nas análises essenciais elaboradas pela Fenomenologia. Quando designa como inútil a Psicologia, Stein não está dando um juízo sobre a Psicologia ser uma ciência inútil, mas que seria inútil fundamentar seu conhecimento apenas a partir da experiência, uma vez que, ela está carregada de preconceitos não evidenciados e corre o risco de parar apenas nas circunstâncias observadas, tendo sua generalização comprometida, bem como o limite imposto por um objeto pressuposto que não passou pelo crivo da redução fenomenológica.

Conforme discutimos no capítulo anterior, podemos verificar a mesma argumentação utilizada por Edmund Husserl, quando discutiu a relação entre Fenomenologia e Psicologia, nos primeiros textos em que tratava desse aspecto.²⁸ De fato, Edith se referiu explicitamente aos textos husserlianos, *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (Husserl, 1913/2006) e *A filosofia como ciência de rigor* (Husserl, 1911/2009) quando apresentava, na introdução de sua obra sobre a causalidade psíquica (Stein, 1922/1999p), uma justificativa da utilização do

²⁸ Em *A filosofia como ciência de rigor*, Husserl (1911/2009) apresentou a distinção entre Fenomenologia e a Psicologia, conforme discutido anteriormente no presente livro.

método fenomenológico como opção para fundamentar suas análises, na busca de responder aos temas ainda não respondidos pela Psicologia que se fazia até ali. Esse detalhe é muito importante porque sabemos que Husserl seguiu discutindo essa relação até os seus últimos escritos, modificando inclusive a argumentação sobre os aspectos que demarcavam a diferença entre essas perspectivas, mas também aqueles que convergiam em seus objetivos. Sobre isso, cabe-nos fazer ainda alguns breves apontamentos.

Stein identificava que uma análise fenomenológica, assim como se propôs a fazer com o fenômeno da causalidade psíquica, deveria ser realizada em consonância com a Fenomenologia Transcendental pura:

A cada objeto e a cada gênero de objeto correspondem conexões de consciência constituídas em modo determinado; e, inversamente: se nos são dadas tais conexões de consciência, agora deve necessariamente manifestar-se ao sujeito desta vida de consciência, uma objetualidade bem determinada. Isto é o que afirma a doutrina da 'constituição dos objetos da consciência'. Uma lei ideal regula a conexão entre consciência constituinte e objetos constituídos; a pesquisa de tal lei é objetivo da Fenomenologia Transcendental pura, que tem por objeto próprio a consciência com todos os seus correlatos. No conjunto desses correlatos, se insere, entre outros, também o psíquico, que é o objeto da Psicologia. Esse é constituído, como o inteiro mundo natural, segundo as conexões da consciência bem reguladas (Stein, 1922/1999p, p.42, tradução nossa).

Neste trecho, verificamos que Stein apresenta uma delimitação da Fenomenologia Transcendental e a assume como perspectiva metodológica de estudo do psiquismo. Isto destaca dois aspectos importantes: a) Stein realizou toda a descrição dos processos psíquicos tomando como ponto de partida a redução transcendental, apontando as essencialidades dos processos a partir de uma evidenciação de como eles ocorrem no Sujeito Puro, ao mesmo tempo em que evita um desvio idealista por enfatizar as conexões da análise com a dimensão noemática; b) Stein explicitou que a consciência transcendental deve ser considerada como um conjunto de conexões que são ativadas diante de cada tipo de

objetualidade, destacando assim que, o estudo da legalidade a que se dedica a Fenomenologia implica a compreensão de vivências puras universais constitutivas de cada fenômeno, isto é, a estrutura transcendental pode evidenciar os aspectos universais do sujeito por meio do estudo da maneira como ele constitui os fenômenos.

A dimensão psíquica, assim como qualquer outro fenômeno a ser evidenciado, inclusive o fenômeno da autenticidade, pode ser analisado através da maneira como ele é apresentado à consciência transcendental, colhendo suas características essenciais. Conforme já apresentado, trata-se de evidenciar as essências, por meio do rigor do método fenomenológico, para que a Psicologia possa dedicar-se ao exame dos diversos temas empiricamente. Stein fundamentou sua escolha metodológica nas primeiras obras de Husserl (1911/2009, 1913/2006), contudo, alguns anos mais tarde, em um momento em que Stein já não mais trabalhava como assistente do mestre, ele evidenciou o “projeto da psicologia fenomenológica pura entre os anos 1925 e 1928, em ‘Lições de psicologia fenomenológica’ (1925), ‘Artigo para a Enciclopédia Britânica’ (1927) e ‘Conferências de Amsterdam’ (1928)” (Peres, 2014, p.221). Assim, podemos identificar que Edith Stein estava cumprindo antecipadamente aquilo que Husserl iria descrever como sendo uma Psicologia Fenomenológica Pura e realizando esse caminho fundamentando-se metodologicamente no procedimento de redução transcendental. Isso confirma o que discutíamos no capítulo anterior, sobre a possibilidade da Psicologia Fenomenológica se pautar na redução transcendental para realização de suas análises. De fato, não apenas é possível, mas Stein realizava suas descrições dessa maneira.

A novidade assumida por Edith Stein, em relação a Edmund Husserl, no que se refere à maneira de descrever a consciência transcendental e aplicar o método no estudo da psique e dos fenômenos propriamente psíquicos parece ser evidenciada por ela na citação abaixo:

Em nossa formulação do conceito de consciência, nos afastamos um pouco da exposição das *Ideias*. Esta foi orientada essencialmente ao mundo dado na atitude natural e entendia como consciência toda a multiplicidade que constituía esta unidade: tanto aquela noética, como aquela noemática. Se agora separamos a consciência, no sentido noético dos correlatos de cada grau, o fazemos porque isto nos parece indispensável, seguindo propriamente as pesquisas de Husserl que remetem à consciência originária do tempo e desejamos encontrar sua aprovação para este modo de proceder (Stein, 1922/1999p, p.43-44, tradução nossa, itálicos da autora).

Identificamos acima que, Stein entendia que suas análises avançavam em relação àquelas primeiras obras husserlianas a que ela teve acesso direto e, ao mesmo tempo, fazia questão de manter-se fiel aos princípios da Fenomenologia Transcendental husserliana, ao destacar o desejo de ter a aprovação do seu mestre Husserl. Trata-se de um avanço tanto na maneira de descrever os processos noéticos, isto é, a estrutura das vivências puras, mas, por consequência, antever a possibilidade de realizar uma Psicologia Fenomenológica Pura, conforme o próprio Husserl irá sugerir alguns anos depois. Temos em Edith Stein a realização de uma Fenomenologia e Psicologia Fenomenológica Pura em ato, ainda que ela não designasse dessa forma, uma vez que, a compreensão dessa relação ainda estava sendo elaborada pelo próprio Husserl. Edith Stein inaugura, junto às análises husserlinas, uma Psicologia Fenomenológica Pura e o faz fundamentando-se no método da redução transcendental. Assim, não apenas a psique pode ser tomada como objeto próprio da Psicologia, fundada fenomenologicamente, mas também todos os fenômenos psíquicos, em suas conexões com a natureza e espírito, como, por exemplo, – tomada em seu sentido de individualidade autêntica e de vida autêntica – a autenticidade.

4. AUTENTICIDADE, CORPOREIDADE E OS ATOS SOCIAIS

4.1 Empatia, corporeidade e a noção de autenticidade

A análise da vivência da empatia, assim como discutida por Edith Stein (1917/1998), é tomada como ponto de partida para explicitação dos aspectos essenciais da dimensão humana. Na obra *O problema da empatia* (Stein 1917/1998), resultado de sua pesquisa de doutorado, seguiu a dinâmica explicitada pela vivência da empatia e identificou os aspectos invariáveis da experiência.

O conceito de empatia tem sido um dos conceitos mais discutidos nas pesquisas referentes à obra steiniana e parece-nos ainda longe de ser esgotado em sua complexidade, tanto por se apresentar como via de acesso a várias outras vivências humanas alheias, quanto por ser de extrema relevância sua atualização na discussão da Psicologia nos dias atuais, uma vez que, continua sendo abordado para designar uma série de vivências distintas daquilo que a Fenomenologia tenha explicitado (Alfieri, 2014)²⁹.

Nas pegadas de Edmund Husserl, o resultado a que chega Edith Stein identifica a empatia como vivência ontológica através da qual podemos conhecer a experiência do outro e suas modalidades de posicionamento pessoal. Stein (1917/1999) define empatia como uma capacidade de conhecimento da experiência do outro, a experiência do dar-se conta daquilo que outro vivencia diante do sujeito empatizante. Para aprofundar as características próprias da empatia, realiza uma série de diferenciações em relação a outros atos mobilizados no encontro entre duas pessoas. Savian-

²⁹Recentemente, Francesco Alfieri (2014) publicou, em anexo de seu livro, um levantamento de obras brasileiras de e sobre Edith Stein. A lista é composta de teses, dissertações, pesquisas de iniciação científica, monografias, capítulos e livros, bem como textos e vídeos on-line, muitas delas abordando diretamente o tema da empatia na perspectiva da filósofa.

Filho (2014a, p.40-46) sintetiza muito bem aquilo que a autora discute como não sendo empatia:

a) Empatia não é um cossentir ou um “sentir com” o outro o mesmo sentimento;

b) Empatia não é unipatia ou sentimento único, no sentido de uma experiência comum;

c) Empatia não é uma representação cognitiva ou uma afirmação conceitual sobre a experiência alheia;

d) Empatia não é uma investigação causal genético-psicológica, embora possa estar na base da realização deste ato;

e) Empatia não é imitação, externa ou interna, daquilo que se passa no outro como forma de compreender sua vivência;

f) Empatia não é uma associação a partir do que foi colhido na experiência alheia daquelas intenções vividas em si mesmo em termos passados;

g) Empatia não é uma inferência por analogia, interpretando o que se passa com o outro a partir daquilo que se passa em si mesmo;

h) Empatia não é uma percepção interna do estado do outro;

i) Empatia não pode limitar-se aos atos de vontade, podemos apreender todos os tipos de atos alheios e não apenas os volitivos.

A empatia revela-se como um tipo de experiência *sui generis* onde colhemos o sentido da experiência do outro (Stein 1917/1999). Através da empatia, me dou conta do objeto que o outro vivencia naquele momento, seja este objeto de tipo material, um valor, um estado afetivo interno, um objeto cultural ou de qualquer outro tipo.

Na base de cada discussão sobre empatia existe um pressuposto subjacente: vêm até nós dados dos Sujeitos estranhos e suas vivências [*Erleben*]. Isto que se discute trata da modalidade de formação do processo, seus resultados e dos fundamentos desta datidade. Contudo, o objetivo seguinte é aquele de tomar em consideração o problema em si mesmo e de investigar sua essência. A atitude da qual partimos é aquela da “redução fenomenológica” (Stein, 1917/1998, p.67, tradução nossa).

Ao abrir assim a segunda parte de sua pesquisa de doutorado, Edith reconhece que, já em sua época, existia uma controvérsia relacionada ao problema da empatia e que seria necessário, como prescreve o método fenomenológico, “voltar às coisas mesmas”. Essa controvérsia é explicitada durante seu texto, ao confrontar sua análise com aquela dos principais autores que haviam discutido o tema a partir do âmbito da Filosofia, inclusive os primeiros fenomenólogos da Escola de Munique, como Theodor Lipps, Adam Smith, Alexius Meinong, Max Scheler, Moritz Geiger, Stephan Witasek, Hugo Münsterberg, Alexander Pfänder e Edmund Husserl. Explicitar as especificidades do fenômeno empático, em contraposição a outros atos sociais que antecedem ou sucedem o encontro humano, foi um trabalho rigoroso que Edith Stein realizou, possível através da análise do desenvolvimento do processo da empatia mesma. Na abertura de sua análise, já é sinalizada a possibilidade de seguir os desdobramentos da vivência empática, colhendo, do modo de dar-se desta, alguns elementos ontológicos próprios que são revelados. Considerando esta análise já realizada, perseguimos aqui os vestígios que nos apontam para a explicitação da possibilidade de reconhecer na experiência do sujeito, seja através da empatia, seja através da experiência de si, as características do que buscamos entender como autenticidade.

Nós empreendemos esta pesquisa na generalidade mais pura: por isso, levamos em consideração e tentamos descrever a empatia em geral, enquanto experiência da consciência estranha, sem, no entanto, levar em conta o tipo no qual pertencem tanto o Sujeito que experiencia, quanto aquilo a qual a consciência experiencia. Tratamos apenas do Eu puro, do Sujeito da vivência, interpretando-o ora da parte do Sujeito, ora da parte do Objeto, e nada mais entrou na nossa investigação. Assim, aparece a experiência que um Eu em geral pode colher de um outro Eu em geral (Stein, 1917/1998, p.79, tradução nossa).

A análise da empatia é realizada tomando como ponto de partida as vivências do “Eu Puro”, isto é, a vivência pura do eu como sujeito da experiência cujo fluxo de vivências da consciência

não é considerado em seus aspectos particulares, mas aqueles gerais. A fidelidade à vocação da Fenomenologia busca “colher o fenômeno na sua pura essência, libertado de todos os elementos casuais relativos ao seu manifestar-se” (Stein, 1917/1998, p.94, tradução nossa), possibilitando a efetivação de uma ciência propedêutica que fundamente as investigações empíricas posteriores de outras ciências. Nos trechos em que Stein explica como ocorrerá sua análise da empatia e justifica o uso do método fenomenológico, ela acaba apresentando uma diferenciação entre Eu Puro e o Eu Individual, informando, pela primeira vez em sua obra, alguns elementos que possibilitam a identificação de características singulares de cada pessoa. No primeiro momento, ela aponta estas características para exemplificar o que ficaria de fora da análise, ou seja, o que estaria sendo colocado em suspensão ou “fora do circuito” na análise fenomenológica. Contudo, ao final de sua obra, os resultados apontam para a identificação de aspectos singulares da pessoa, abrindo para nós a possibilidade de acompanhar como esta descrição de aspectos autênticos de cada pessoa, ou nos termos utilizados por ela, aspectos da personalidade podem se oferecer à experiência de si e do outro. Percorremos brevemente alguns desses trechos abaixo.

Até agora, falamos sempre do Eu Puro enquanto Sujeito da vivência, privado de qualidade e não descritível de outra maneira. Em vários autores – a exemplo de Lipps – encontramos a concepção segundo a qual este Eu não é um “Eu Individual”, mas torna-se somente o contraste com o “Tu” e com o “Ele”. O que significa esta individualidade? Acima de tudo quer dizer somente que este Eu é “si mesmo” e não um outro. Esta “ipseidade” vem vivida e constitui a base de tudo isso que é “meu”. Chega-se a uma diferenciação nos confrontos com uma outra, quando se dá uma outra ipseidade. De início, uma não se distingue qualitativamente da outra – a partir do momento em que ambas são privadas de qualidades -: a diferença é revelada apenas pelo fato de que a outra é uma outra e esta alteridade se manifesta no modo de dar-se. A outra se revela como alheia ao meu eu, no momento no qual me vem dada em um modo diferente do “eu”: por isso é um “Tu”; mas este “Tu” vive si mesmo, assim como eu vivo a mim mesmo: por isso o “Tu” é um “outro Eu” (Stein, 1917/1998, p.120-121, tradução nossa).

Ao confrontar a identificação do Eu Puro com o Eu Individual, a filósofa se refere ao Eu Puro como sendo aquele que não é dotado de qualidades particulares. Se referir ao Eu Puro como sujeito da experiência, está fundado já nas discussões husserlianas sobre a subjetividade transcendental (Husserl, 1913/2006).³⁰ Trata-se de identificar aquelas características do sujeito da experiência que se mantêm preservadas após a aplicação radical da redução fenomenológica, após suspender tudo aquilo que poderia ser colocado em dúvida ou como elemento *a priori* restando apenas este eu como sujeito da experiência. Aparece no texto o termo “individualidade” para se referir ao fato do sujeito ser ele mesmo, assim sendo no sentido de uma “mesmidade” ou “ipseidade”. Nesse aspecto, verificamos que um primeiro nível de ser si mesmo não se refere às características particulares, mas ao fato de ser o sujeito da posse de algo que é seu. A análise da empatia começa revelando um sujeito cujas experiências pertencem a si mesmo e não a outro, uma vez que, a vivência da empatia confronta o próprio fluxo das experiências desse sujeito com o fluxo de experiências de um outro (Ales Bello, 2022). Esse seria um primeiro passo na aproximação da noção de autenticidade, assim como descrito por Edith Stein. Trata-se de uma descrição da subjetividade, presente aqui enquanto subjetividade transcendental, onde aspectos universais das vivências da pessoa podem ser reconhecidos.

³⁰ Vale a pena explicitar uma confusão comumente operada pelos leitores da Fenomenologia, quando procedem uma leitura rápida e menos aprofundada desta questão. Falar de um eu puro e eu individual não significa afirmar a presença de dois “eus” na pessoa. O eu puro não é existente, bem como não é um outro eu, ele é substrato da existência, é intencional, intencionalidade sem a qual nenhuma existência se manifestaria. E quando os diversos registros da existência são abstraídos na operação fenomenológica, permanece sempre aí o resíduo intencional designado como eu puro. Espécie de permanência absoluta face aos muitos impermanentes, o eu puro não está tampouco fora da existência, mas obscurecido nesta enquanto não se procede a redução. Há um paralelismo permanente entre os registros do eu.

Uma primeira camada – ou um primeiro nível – da noção de autenticidade, identificada na obra steiniana, mostra-se como ponto de partida da definição do objeto de nossa presente pesquisa, não é um processo de individualização que expresse as características singulares, mas a individualidade mesma, o poder dar-se conta de que o sujeito faz uma experiência de si mesmo diante de um outro eu que se apresenta como correlato da vivência empática.³¹ Neste primeiro estrato, ser si mesmo, ser autêntico, coincide com dar-se conta, a partir do encontro com o outro, que somos um eu que detém a posse de nossas vivências.³²

Partir da análise de uma vivência atual, remeteu à identificação de que ela não se oferece como uma vivência isolada, mas como parte de um pano de fundo constituída por outras vivências. As vivências que são identificadas pelo Eu Puro como sendo suas próprias vivências, ainda que elas se apresentem com intensidades ou conteúdos diferentes, atuais ou passadas, ao serem confrontadas com as vivências de outros sujeitos por meio da empatia, permitem o reconhecimento de uma diferença qualitativa

³¹ Utilizaremos o termo “camadas” para identificar os momentos de uma progressiva aparição da noção de autenticidade na obra de Edith Stein. Ao seguir a análise da descrição da vivência da empatia, Stein descreveu gradativamente vários estratos da subjetividade, partindo da noção mais universal identificada nas vivências transcendentais, até atingir o aspecto mais singular da pessoa, apreendido como núcleo pessoal. No presente capítulo, buscamos percorrer essa descrição de nossa autora.

³² Dar-se conta do “eu puro” apenas muito raramente se torna declarado, refletido como tal (em sua pureza). O confronto com a alteridade, revelada pela empatia, a não ser que seja a partir de um exercício propriamente filosófico, costuma ocorrer em nível empírico. Ainda que haja essa raridade de um dar-se conta do eu puro, na vida empírica sua intuição profunda nos acompanha constantemente, esfumando-se em situações empíricas particulares e extremas, originariamente na indiferenciação entre bebê e mãe no início do desenvolvimento ou em apaixonamentos fusionais, experiências de massa, etc. No mais, essa intuição profunda de que não se é o outro (dada na empatia que, mesmo irrefletidamente, me diferencia do outro), nos acompanha a todo momento. Não dependemos do esclarecimento filosófico para que essa intuição nos acompanhe, ao inverso, é a partir dele que diferenciações podem progredir.

das vivências em relação ao conteúdo que elas atualizam. Contudo, Stein (1917/1998) ressalta que, apenas podemos começar a falar de um “Eu Individual” no momento em que as diferenças qualitativas dos conteúdos das vivências revelam que não apenas o eu é si mesmo e não um outro, mas que ele vive seus próprios conteúdos e a unidade de seu fluxo de consciência revela uma historicidade. Relembrar as vivências que antecederam à vivência atual permite a identificação de uma unidade do fluxo de consciência do eu que revela um outro nível de individualidade, pois permite ao eu reconhecer-se não apenas como um outro, mas como um outro dotado de vivências de qualidades diferentes, possibilitando a identificação de características individuais que marcam a consciência de ser si mesmo, ressaltando as características próprias no confronto com um outro. Conforme Stein (1917/1998): “A ipseidade e a diversidade qualitativa – *individualidade tomada no segundo sentido* [itálicos nossos] – constituem, juntas, um grau seguinte no progresso para o ‘Eu individual’ comumente entendido: esta é uma unidade psicofísica que tem uma estrutura peculiar” (p.122, tradução nossa).

O Eu individual é identificado como sendo constituído não apenas pela ipseidade do dar-se conta de que se é um sujeito diferente de um outro, mas também por suas vivências qualitativas próprias. Essa distinção qualitativa das vivências, inaugura, portanto, uma segunda camada da autenticidade – designada assim em nossa presente pesquisa -, um novo estrato de individualidade. Essa segunda camada da autenticidade aponta para um reconhecimento de conteúdos que são próprios ao sujeito, qualitativamente diferentes em cada sujeito. Se na primeira camada, a individualidade foi descrita como uma posse das vivências por um Eu puro, aqui a individualidade – no segundo sentido – é entendida a partir de uma diferenciação dos conteúdos vivenciados. Por exemplo, duas pessoas podem se encontrar para compartilhar suas vivências de tristeza e, nesse caso, embora a tristeza possa ser compreendida em seu aspecto universal, cada um vive a sua própria tristeza e a faz a partir de um motivo (conteúdo)

que lhe é particular. Assim, o que permite o reconhecimento da individualidade não é apenas o fato que cada um vivencia sua própria tristeza, mas o conteúdo que motiva o entristecer-se.

Nessa segunda camada de autenticidade, fica também evidente o papel que joga o encontro com o outro, uma vez que, a apropriação das experiências próprias só pode ocorrer mediante o confronto com a experiência alheia. Para o reconhecimento da autenticidade, não basta uma reflexão solipsista. Esse reconhecimento demonstrou ser fundado apenas no encontro com outro sujeito cujas qualidades de suas experiências alheias oferecem os dados para comparação e diferenciação do que é próprio de si mesmo e daquilo que é próprio de outro. A evidência da singularidade dos conteúdos da vivência favorece, conseqüentemente, a possibilidade de verificar qual a tipologia desses conteúdos que se apresentam no fluxo de cada vivência. Seguindo nesta direção, Stein (1917/1998) dá um outro passo na identificação dos aspectos singulares do sujeito.

Simultaneamente à identificação da diversidade de conteúdos que se apresentam nas vivências, a análise fenomenológica que Edith procedeu em relação à empatia revelou também uma maneira própria de vivenciar. Esta maneira própria, constante e subjacente a cada vivência também foi identificada como um aspecto próprio da subjetividade: designada por Stein como alma substancial.³³

Contudo, nas nossas vivências – como vimos quando consideramos a percepção interna – se dá a nós algo que está na base dessas e manifesta a si mesma e suas propriedades constantes, assim como o seu idêntico portador: esta é a alma substancial. Nós também já temos conhecido algumas de tais propriedades psíquicas: a perspicácia dos nossos sentidos que se manifesta nas nossas percepções externas; a energia que se manifesta no nosso agir. A tensão ou a fraqueza de nossas ações voluntárias manifestam a vivacidade, a força ou a debilidade da nossa vontade, embora, se essas perduram, manifesta sua tenacidade. Na intensidade de nossos sentimentos,

³³ Em poucas palavras, diferenciando-se vivências corporais, psíquicas e espirituais, alma é termo abrangente que designa as duas últimas.

transparece a passionalidade, embora no modo repentino com os quais esses se apresentam, transparecem a emotividade do nosso ânimo, etc. Não é necessário prosseguir a respeito dessas relações (Stein, 1917/1998, p.123, tradução nossa).

Nesse momento de sua análise, Stein (1917/1998) identifica um tipo de estrutura peculiar presente em cada sujeito, caracterizando sua individualidade de uma maneira ainda mais profunda e específica. Identificar esta unidade anímica, apreendida não apenas no conteúdo do vivenciar, mas na modalidade mesma em que a vivência ocorre, nos ajuda a compreender quais os elementos que podem caracterizar a peculiaridade individual. Os exemplos apontados, como a acuidade dos sentidos, a intensidade dos sentimentos ou até mesmo a vivacidade das ações, surgem como algumas possibilidades de se captar aqueles traços relativamente estáveis³⁴, que acompanham o ser de cada indivíduo, o ser si mesmo já reconhecido nos passos anteriores. Apesar de avançar na descrição, Stein ainda reconhece este como o segundo nível da individualidade, uma vez que, está especificando os tipos de conteúdos que compõem um fluxo de consciência do Eu Puro, que permite que agora seja também identificado como Eu Individual. Contudo, para fins de identificação do nosso problema de pesquisa relacionado à autenticidade, podemos assumir aqui um passo a mais na descrição dos processos que compõem a autenticidade pessoal, uma vez que, destacar a modalidade com a qual se vivencia um objeto implica em aprofundar na direção do processo

³⁴ Reconhecer uma estabilidade relativa dos traços individuais não significa afirmar um estado de fixação do caráter, que pode se modificar e se desenvolver conforme as ocasiões específicas mutáveis da existência. Edith Stein chega a diferenciar o que pode ser evidenciado na experiência como características que se apresentam com maior constância, ainda que modificadas por situações internas e externas específicas, e aquelas disposições originárias que serão identificadas como constituintes de um “núcleo pessoal” ou “núcleo da alma” (Stein 1917/1998; 1922/1999p). Esses aspectos serão discutidos no decorrer do texto, contudo, antecipamos esta nota para sinalizar ao leitor que se trata de aspectos diferentes do desvelar das camadas de subjetividade operadas nas análises filosóficas steinianas.

noético que constitui o eu individual. Portanto, temos a partir do conceito de alma, uma terceira camada da autenticidade referente agora àquelas qualidades próprias do sujeito na sua maneira de vivenciar cada objeto. Se por um lado, os conteúdos que compõem nosso fluxo de vivências já nos individualizam, a maneira de vivenciar esses conteúdos nos individualizam ainda mais, pois apresentam uma forma própria de apreender e responder à realidade, bem como disponibiliza estímulos para novas vivências que seguem destas primeiras. Podemos até compartilhar algum evento histórico pelo fato de o vivermos simultaneamente um ao lado do outro, por exemplo a perda de um amigo em comum, mas a maneira como vivenciamos este acontecimento em nosso fluxo, o que inclui a intensidade em que percebemos, sentimos ou respondemos a ele, apresenta mais um aspecto sobre a individualidade e autenticidade do sujeito³⁵.

Identificar a alma como um dos pontos de chegada das análises sobre a empatia não significa desconsiderar a complexidade do sujeito, reduzindo-o a um sujeito que não seja dotado de materialidade ou historicidade. Ao contrário, Stein não partiu do conceito de alma para construir suas análises, ela partiu do problema da empatia, tomada em sua pesquisa como um tipo específico de fenômeno a ser analisado que só ocorre no encontro de um sujeito com outro. A descrição de alma, só é possível para Stein porque foi apreendido um tipo peculiar e estável de se vivenciar os objetos apresentados à consciência do sujeito que chegaram até ele por meio de vivências próprias de sua corporeidade. Quando se fala da agudeza dos sentidos, da intensidade do sentir ou da vivacidade de uma ação, estamos falando de categorias que só podem ser descritas mediante o reconhecimento do corpo próprio, da maneira como o sujeito

³⁵ Sobre esse tema, Edith Stein (1922/1999p) analisa a estrutura das vivências propriamente comunitárias na segunda parte do livro *Contribuições para a fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito*, discutida com mais detalhes no decorrer de nosso estudo.

recebe dele os dados ou se expressa através dele: “a alma sempre é, necessariamente, alma em um corpo próprio” (Stein, 1917/1998, p.124, tradução nossa). Esse corpo próprio possui uma história que o localizou em uma sociedade, com sua cultura própria e acontecimentos dos mais diversos possíveis que constituíram os conteúdos diversos do fluxo de cada indivíduo. Portanto, não faz sentido aqui excluir a dimensão da materialidade e da historicidade do reconhecimento da alma, assim como, também não podemos afirmar que alma seja apenas um resultado de processos sociais e históricos de um sujeito.

Considerando o que foi exposto até aqui, podemos, sem dificuldade, reconhecer que o problema da corporeidade se apresenta estritamente ligado ao problema da empatia. Ao captar a maneira como o corpo do outro se oferece a nós, através da vivência da percepção, reconhecemos imediatamente este corpo próprio como um corpo vivente (*Lieb*), dotado de sensações, sentimentos e volições comunicadas a nós da vivência da empatia.

Verificamos que Stein (1917/1998) aborda o tema da corporeidade a partir de dois caminhos, diferentes quanto ao ponto de início de análise, mas convergentes enquanto ponto de chegada: a) podemos considerar o problema da corporeidade através de uma via de acesso do corpo próprio alheio, ou b) podemos considerar o problema da corporeidade a partir da consideração do corpo próprio mesmo, em primeira pessoa. Em ambos casos, o ponto de chegada das análises desenvolvidas por Edith explicita que o corpo próprio se apresenta como um ponto zero de orientação que subjetiva a corporeidade mesma, ou seja, o corpo próprio se apresenta sempre como corpo próprio de um outro ou como o meu corpo próprio, uma vez que, ele sempre é animado a partir de dentro, expressando a vitalidade própria de um Eu. O que está perto ou distante; frio, morno ou quente; em mim ou no outro; são referências de que o sujeito da vivência utiliza a partir de um critério que toma o corpo sensível como objeto subjetivo relativo referenciado desses julgamentos. Reconhecer o corpo vivo como próprio (*Leib*), assinala que o corpo é sempre um corpo de um Eu

Individual, portanto, a corporeidade já traz em si mesma a marca de uma individualidade nos níveis que anteriormente discutimos.

O corpo comparece como uma condição da vivência da empatia, mas, ao mesmo tempo, como condição necessária para vivência da autenticidade. Considerando que temos apreendido que a primeira camada da autêntica individualidade se expressa no confronto com um outro que possibilita a consciência de si mesmo como um Eu Puro, temos já neste primeiro estrato a corporeidade como condição de possibilidade da vivência de autenticidade. Em um primeiro momento, o outro é percebido diante de mim na sua apresentação corpórea. Considerando que, na segunda camada da autêntica individualidade, são os conteúdos qualitativamente diversos que apresentam aquilo que é próprio de si mesmo e do outro, bem como não apenas o conteúdo, mas a própria maneira de vivenciar este conteúdo que aponta para a existência da alma – considerada por nós como terceira camada –, então temos também a corporeidade como veículo de expressão desta individualidade, meio pelo qual acessamos, diretamente ou por analogia³⁶, os conteúdos da experiência alheia (Ales Bello, 2022).

O fenômeno da expressão atravessa toda a análise e discussão do fenômeno da empatia, uma vez que, muitos outros atos sociais são discutidos como apreensões das expressões³⁷, que muitas vezes são tomadas imediatamente como sendo a experiência do outro, ou

³⁶ Stein (1917/1998) diferencia o ato de analogizar, como uma vivência participante do processo de constituição da vivência empática, da teoria da inferência por analogia, desenvolvida por Theodor Lipps.

³⁷ Vale ressaltar que o fenômeno da expressão discutido por Edith nesta obra não se refere à expressão verbal, mas a um tipo de expressão corporal das vivências internas. A expressão verbal chega a ser discutida nas obras: *O problema da empatia* (1917/1998) e *Introdução a Filosofia* (1919-32/2001). Compreendermos que, justamente explicitar o protagonismo da dimensão da corporeidade, em sua conexão ontológica com a dimensão psíquica e espiritual, pode contribuir para a Psicologia ampliar e aprofundar vários objetos de estudos e pesquisas, trazendo contribuições diretas para diversas áreas de atuação profissional, como para a Psicologia Clínica, Psicologia da Saúde e Hospitalar, Psicologia do Esporte, entre outras.

como fonte de analogia e associação, para afirmar o que o outro estaria vivenciando. Neste aspecto, Stein (1917/1998) continua de maneira muito precisa suas análises, diferenciando e relacionando vivências e expressões dessas vivências. Outra importante e específica diferenciação que ajuda a compreender este aspecto é aquela que se refere às expressões e aos sintomas físicos provocados pelos sentimentos³⁸.

A relação existente entre sentimento e expressão é inteiramente diferente daquela entre sentimento e manifestação física concomitante. Agora, eu não estou ciente de uma insurgência causal física das vivências psíquicas, muito menos de uma simultaneidade de sentimento e expressão, mas eu sinto, enquanto revivo um sentimento, como esses terminam em uma expressão ou como ela surge de um sentimento (Stein, 1917/1998, p.139, tradução nossa).

O fenômeno da expressão revela um aspecto importante para compreensão do indivíduo psicofísico, uma vez que, evidencia a unidade da dimensão da corporeidade com a da psique. Os sintomas físicos causados pelos sentimentos, como por exemplo enrubescer de vergonha ou franzir a testa de raiva, informam sobre um mecanismo causal presente na unidade psicofísica do indivíduo. Segundo Stein (1917/1998), trata-se de uma energia mobilizada pelos sentimentos que exige um tipo de resolução e que, comumente, gera sintomas físicos emocionais, expressões corporais como atos de vontade e ações. A diferença assinalada entre sintoma físico emocional, remetendo a uma reação corporal mais instantânea, espontânea e nem sempre consciente, daquela da expressão corporal consentida ou provocada voluntariamente, revela que nesta última apreendemos um posicionamento do eu que acolhe ou não a possibilidade de expressar um sentimento ou vivência interna diante do outro. Isso explicita um tipo de vivência de posicionamento do sujeito sobre o mecanismo psicofísico,

³⁸ Vale a pena ressaltar que durante a obra analisada, Stein (1917/1998) analisa fenomenologicamente as várias matizes da vida afetiva, diferenciando as vivências de sensação, os sentimentos sensíveis e os sentimentos espirituais.

podendo barrar uma tendência expressiva, bem como podendo provocar uma expressão, mesmo que ela não nasça autenticamente de uma vivência emocional. Parafraseando um exemplo da filósofa, podemos pensar em um funcionário que tenha sido ofendido pelo seu chefe e que, sentindo raiva por ele em função desse acontecimento, decida não expressar sua raiva através de um olhar enfurecido, mas sorrir, ainda que vivencie internamente a raiva e o desprezo. Um fenômeno assim convida a considerar dois aspectos: a) existe uma unidade psicofísica que prescreve, por meio da motivação³⁹, uma ou mais possibilidades expressivas específicas vinculadas às vivências motivantes; e b) a expressão pode ser considerada um fenômeno psicofísico submetido às leis da natureza, expressão de uma causalidade, mas também pode estar submetida à razão e vontade, portanto, expressão de uma liberdade própria da dimensão espiritual⁴⁰. A análise do fenômeno expressivo possibilita o reconhecimento de que o corpo pode constituir uma expressão congruente das vivências internas psíquicas, mas pode também estar congruente com um posicionamento valorativo, culturalmente aprendido ou assumido pelo sujeito, como sendo mais razoável para aquele momento.⁴¹

³⁹“A motivação, no sentido geral e de uso comum, é o nexos que conecta os atos entre si, de fato não se trata de uma simples união, [...] se trata muito mais de uma vivência que *procede* da outra, de uma vivência que se realiza *sob a base* de uma outra, *pelo querer* da outra” (Stein, 1922/1999p, p.73). O tema da motivação no pensamento de Edith Stein, bem como sua relação com a causalidade psíquica, é discutido no artigo de Gilfranco Lucena dos Santos (2011).

⁴⁰“Reconhecer a dimensão espiritual da pessoa significa apreender o espírito como um “emergir de si mesmo” e uma “abertura para” o mundo objetivo das coisas da natureza, para o mundo subjetivo da experiência dos outros seres humanos ou do ser divino (Stein, 1922/1999n, 1934-36/1996). A dimensão espiritual da pessoa implica a possibilidade estrutural de abertura para o outro, para as coisas e para si mesma, num processo de apreensão que remete à presença da razão. Através da razão, a pessoa organiza suas impressões e sensações vivenciadas ao encontrar com a realidade, identificando e elaborando seu sentido” (Coelho-Júnior & Mahfoud, 2006, p.13).

⁴¹ Falar de uma expressão autêntica solicita uma compreensão dos motivos subjacentes ao ato expressivo mesmo e não uma definição externa de que apenas

Que a corporeidade expresse a unidade psicofísica, mas também expresse as vivências propriamente espirituais, revela como o corpo com seus movimentos e expressões localiza a manifestação de uma individualidade, o corpo é sempre um corpo subjetivado.

A identificação do fenômeno expressivo, captado por via da empatia, como um tipo de fenômeno que ultrapassa processos causais do indivíduo psicofísico, aponta para o reconhecimento da vontade. Assim, o corpo próprio é considerado como um “órgão da vontade”, aspecto retomado mais tarde por Edith Stein (1932-33/2000)⁴². A corporeidade, para além de sua característica receptiva dos dados da realidade, expressa a vontade pessoal. Afirmar o corpo como órgão da vontade, ou como *órgão de expressão da vontade*, não significa que a toda a dinâmica da vontade só ocorra a partir de uma escolha decorrente de atos reflexivos (a partir de um pensamento analítico, indutivo, dedutivo, etc.), mas também pode ocorrer de forma intuitiva, seguindo uma espontaneidade própria que resulta também da vontade.

seria autêntica uma expressão que fosse congruente com um impulso ou vivência de sentimento. Seguindo esta análise, a autenticidade, no sentido de uma expressão que siga a legalidade de um motivo, pode manter-se autêntica por responder a um valor ou a um propósito buscado pelo sujeito da experiência. Autenticidade não seria sinônimo de seguir o impulso ou sentimento, mas de agir conforme a legalidade da razão de uma prescrição valorativa espontânea ou voluntária. “Mediante a correção dos atos empáticos, se esclarece bem aquela compreensão disso que nasce atrás da expressão de um semblante, aquilo do qual falamos antes. Ao mesmo tempo, a expressão “autêntica” [itálicos nossos] é, por si mesma, diferente daquela “inautêntica” [itálicos nossos], como, por exemplo, um sorriso convencional como diferente daquele verdadeiramente cordial, assim como, um sorriso vivo daquele, por assim dizer, “frio”, o qual ainda perdura quando o sentimento atual que o produz já desapareceu” (Stein, 1917/1998, p.187).

⁴² Com efeito, o corpo como órgão da vontade já fora descrito por Husserl no parágrafo 38 de *Ideias II*, trabalho bem conhecido por Stein, já que ela o transcrevera no período em que redigia seu doutoramento sobre a empatia. Aí se coloca, por exemplo, o eu como tendo “a faculdade (“eu posso”) de mover livremente este corpo vivo” (Husserl, 1952/2002, p.154), aspecto também retomado e enfatizado mais tarde por Maurice Merleau-Ponty.

Assim como o sentimento expressa a si mesmo e motiva o ato da vontade (ou em sentido lato uma outra possível expressão), também a vontade se expressa na ação. O agir é sempre um criar algo que não existe. Ao “*fiat*” da decisão voluntária, corresponde o “*fieri*” do que se quer e o “*facere*” do Sujeito volitivo em ação. Esta ação pode ser uma ação física: eu decido escalar uma montanha e coloco em ação esta decisão. A ação, como cumprimento do querer, resulta ser totalmente determinada pela vontade. Porém, essa é desejada no seu complexo e não nos seus passos singulares. Aquilo que eu quero é escalar a montanha e isto que é necessário para atingir tal objetivo, se cumpre como “por si” (Stein, 1917/1998, p.145, tradução nossa).

O corpo apreendido nos atos empáticos, revela-se como um corpo animado, movido por uma vitalidade própria de um sujeito que sente e se expressa de várias maneiras, mas também expressa que o movimento é resultado de uma vivência da vontade, que gera uma ação ou produção de algo no presente. Quando Edith Stein destaca, no texto acima, que a vontade provoca uma ação que foi desejada por um sujeito, explicita a ação na sua totalidade carregando em si mesma várias outras ações menores e mais sutis, que são realizadas como caminho para efetivar um ato primeiro da vontade. Essas ações relacionadas à ação da vontade primeira são vivenciadas pela corporeidade sem, muitas vezes, passar por um ato reflexivo, mantendo-se ainda como expressão de uma vontade livre. Poderíamos aqui utilizar o termo inconsciente⁴³, em sentido diverso do que foi vulgarizado pela Psicanálise ou Psicologia Analítica, para nomear a qualidade de alguns atos corporais voluntários. Portanto, Stein abre aqui a possibilidade de analisarmos alguns fenômenos corporais que expressam a vontade do sujeito em seu caráter inconsciente ou não-reflexivo. Diferente da possibilidade de analisar a expressão de um impulso ou

⁴³Contemporaneamente a Edith Stein, um importante fenomenólogo no Círculo de Monique e de Gotinga, Moritz Geiger, (1921/2000), analisou a questão das vivências inconscientes através de sua obra “*Fragmento sobre o conceito de inconsciente e sobre a realidade psíquica. Uma contribuição à fundamentação do realismo psíquico imanente*”. A tradução em língua italiana de parte desta obra pode ser encontrada na obra de Monticelli (2000).

tendência, resultante de um mecanismo psicofísico, trata-se da possibilidade de advertir a expressão da vontade mesma, mesmo que esta vivência não esteja disponibilizada na reflexão do sujeito.

Enquanto órgão da vontade, o corpo pode ser expressão da vontade do sujeito, mesmo que este sujeito não esteja refletindo atualmente sobre sua vivência de liberdade presente ali. Assim, o corpo vivo comparece não apenas como expressão da natureza com suas leis causais que nos levariam a pensar o corpo como um objeto puramente mecânico. Antes, o corpo mesmo é expressão da vontade e dos atos espirituais humanos, podendo suscitar reflexões sobre a própria vontade, os próprios sentimentos e os próprios valores de um indivíduo em ação.

O critério de liberdade identificado pela corporeidade não está na condicionalidade necessária de ser acompanhado ou precedido por um ato reflexivo, mas pelo posicionamento diante dos sentimentos, tendências ou impulsos reconhecidos nas vivências. Assim, a pessoa – tomada na sua unidade corpo-mente-espírito – se posiciona voluntariamente através de várias ações ou práticas corporais, o que significa dizer que a corporeidade localiza a expressão do posicionamento voluntário pessoal. Afasta-se aqui, insiste-se novamente, o olhar reductivo que poderia tomá-la como expressão de um impulso que segue às Leis de Causalidade, convidando-nos a olhar o corpo não apenas pelo prisma das Ciências da Natureza, mas a olhá-lo antes pelo prisma das Ciências do Espírito (Ales Bello, 2015a). Podemos conhecer quem a pessoa é não apenas pelo que ela diz sobre si mesma, mas por aquilo que ela faz, podemos conhecer aspectos peculiares de alguém - e, por que não, de nós mesmos - através da ação. Isto significa dizer que, ao apreender a corporeidade alheia, apreendemos a pessoa em sua unidade antropológica de corpo-mente-espírito, não apreendemos apenas um corpo material do outro, mas um corpo subjetivado (Stein, 1917/1998; Meana, 2010).

O tipo de expressão da vontade que estamos considerando aqui, diferente da dimensão psicofísica, retrata a dimensão espiritual. Trata-se de uma dimensão cujas vivências do outro

apresentam um livre decidir e posicionar diante dos conteúdos internos e externos, uma dimensão que é identificada por Stein como uma nova camada da interioridade. Nesse aspecto, não se apreende mais somente uma dinâmica de um indivíduo psicofísico, mas de uma “pessoa espiritual” (Stein, 1917/1998). Falar em pessoa espiritual significa reconhecer um conjunto de vivências que apreendem não apenas um mundo material, mas um mundo de valores que colorem de sentido cada vivência propriamente psíquica e espiritual. Os objetos espirituais apreendidos nesses atos, ou seja, os valores e ações realizadas, expressam uma peculiar visão de mundo pessoal, manifesta na qualidade de sua percepção dos valores ou de sua criatividade. A pessoa espiritual capta os valores que são revelados nos objetos, através dos sentimentos espirituais, mas também expressa valores em sua ação. Uma boa ação apreendida empaticamente em um outro, pode revelar algo do que seja a bondade mesma, ao mesmo tempo que demonstra que a pessoa do outro pode expressar esse valor em suas obras. Assim, beleza, verdade, justiça, entre outros valores, são correlatos da vida espiritual própria e alheia.

O dinamismo próprio responsável pelos atos espirituais não é regido pela legalidade da causalidade, mas pela legalidade motivacional, isto é, “a motivação é a legalidade da vida do espírito” (Stein, 1917/1998, p.202, tradução nossa). O que rege a dinâmica da vida espiritual é a motivação que é apreendida como um tipo de elo entre as vivências, onde uma vivência precedente prescreve as possibilidades de vivências que se seguem. Compreender quem é si mesmo e quem é o outro, portanto, só é possível conhecendo o dinamismo interior das motivações que geram as ações e expressões próprias da corporeidade. Não atentar para a dinâmica motivacional subjacente a cada ato, não chega a tocar o que está na gênese dos atos autênticos. Na verdade, só podemos apreender e compreender a autenticidade dos atos pessoais na medida em que consideramos a motivação própria da pessoa, seja ela explicitada ou implícita ao comportamento. O que permite compreender o grau de autenticidade de expressão

humana, tanto no sentido daquilo que carrega a marca de sua peculiaridade, quanto naquilo que expressa a congruência entre seus estados internos e sua expressão corporal, é a compreensão do movimento da motivação que gerou os atos. Esta dinâmica pode ser explicitada *a posteriori* a partir da análise das vivências no fluxo da consciência (Ales Bello, 2015a). Contudo, assim como a empatia pode estar suscetível ao engano, podendo ser corrigida mediante a empatia reiterada, a percepção de si mesmo também pode ocorrer com engano e distorções, sendo a empatia reflexa uma possibilidade de aprofundamento do conhecimento de si. O encontro com o outro pode, mediante a vivência da empatia, revelar aspectos autênticos de si mesmo que não foram captados ou que o foram captados de maneira distorcida devido há alguma interferência advinda do mecanismo psicofísico.

Eu olho através do seu “ponto de vista” a minha expressão corporal em direção daquela “vida psíquica superior”, que se manifesta nele e na direção das propriedades psíquicas que se desvelam nele. Por consequência, adquiero a “imagem” que o outro tem de mim, ou melhor, adquiero a aparição através da qual me represento a ele. Portanto, assim como o mesmo Objeto natural é dado em tantos modos de aparecer quanto são os Sujeitos que os percebem, posso ter outros tantos “conceitos” do meu indivíduo psíquico para quantos forem os Sujeitos que os concebem. . . . É possível que um outro me “julgue melhor” do que eu julgue a mim mesmo e me dê maior clareza sobre mim mesmo (Stein, 1917/1998, p.191-192, tradução nossa).

Quando nos colocamos em relação com um outro, podemos apreender, por intermédio da vivência empática, uma imagem mais fiel de nós mesmos. Aquilo que expressamos em nossa ação, bem como as motivações subjacentes à nossa ação, nem sempre são captadas facilmente. Nesse aspecto, o olhar do outro pode nos revelar aspectos mais autênticos de quem somos e daquilo que verdadeiramente guia nossas ações. Toda ação revela um querer que é antecedido por um sentimento, apontando assim para os estratos da interioridade da pessoa que se expressam na ação mesma. Neste momento da análise da empatia, Stein revela um novo nível da individualidade, ou assim como estamos tomando

como respostas às nossas perguntas, uma nova camada da individualidade autêntica, a qual ela chama de “núcleo da pessoa”.

Eu vivencio cada ação de um outro como ação que procede de um querer e este, por sua vez, de um sentir; com isso me é dado simultaneamente um estrato da sua pessoa e um âmbito de valores que são experienciados por ele em linha de princípio – âmbito que, por sua vez, motiva de maneira significativa tanto a expectativa de possíveis atos voluntários futuros, quanto de ações futuras possíveis. Uma *ação singular* [itálicos nossos] e, muitas vezes, uma *singular expressão corporal* [itálicos nossos] – um olhar ou um sorriso – podem, portanto, oferecer-me a possibilidade de dar uma olhada no *núcleo da pessoa* [itálicos nossos] (Stein, 1917/1998, p.218, tradução nossa).

Existe um aspecto da experiência que é dado à apreensão pelo ato empático e revela um tipo de retenção de valores que aguarda a realização de novos atos, que direciona os novos atos por meio da motivação, mas que não se confunde com a motivação mesma. Esse aspecto denominado aqui por núcleo da pessoa⁴⁴, pode ser captado pela apreensão de um tipo de ação singular ou expressão corporal, considerada como uma característica estável da pessoa. O núcleo da pessoa não sofre modificações dos influxos externos de novas vivências, mas, ao contrário, se expressa como algo imutável que coloca limites na variabilidade das vivências pessoais. Decerto, as circunstâncias podem modificar várias características corporais ou psíquicas, mas um conjunto específico de vivências se apresenta como fora deste raio de mudanças. “A estrutura pessoal delimita um âmbito de possibilidades, de variações dentro do qual a sua real expressão pode se envolver ‘segundo as circunstâncias’”. (Stein, 1917/1998, p.219, tradução nossa). Esse estrato da pessoa espiritual, que podemos nos referir como o aspecto mais autêntico da pessoa, não pode desenvolver-se ou deteriorar-se, mas pode ser descoberto ou facilitado em sua expressão, mediante as

⁴⁴ Verificar Cury, B. T. & Mahfoud, M. (2013). Núcleo pessoal e liberdade na formação da pessoa a partir de Edith Stein. In Mahfoud, M. & Massimi, M. *Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa*. Belo Horizonte: Artesã.

circunstâncias aprendidas nos diversos relacionamentos ao longo da biografia do indivíduo.

Através do ato empático, Stein (1917/1998) explicita a possibilidade de se apreender a estrutura da pessoa, um centro pessoal que se expressa nas ações, nas escolhas, na sensibilidade a grupos de valores específicos, na modalidade em que se sente ou se expressa. Deste centro pessoal, formado por disposições peculiares, se expressa uma personalidade que pode vir a se expressar de maneira completa ou incompleta. Aqui temos então um tipo de identificação da autenticidade que pode vir a se expressar em termos de personalidade, ou seja, não apenas em uma ou outra vivência singular, mas expressar sua marca em todas elas. Stein chega a dizer que uma pessoa que não chega a sentir os valores, ativando em si a expressão de sua personalidade, corre o risco de viver apenas em função de ser contagiado por outros que apreenderam os valores, um tipo de alienação de si mesmo, onde a própria personalidade não é sentida e a imagem que chega a possuir de si mesmo, se torna apenas uma imagem fraudulenta ou incompleta (Stein, 1917/1998, p.195). Nem sempre as circunstâncias podem favorecer o desenvolvimento da própria personalidade, mas fica explicitado em muitos trechos, já desta primeira pesquisa da filósofa, que assim como as circunstâncias podem não favorecer a expressão e o desenvolvimento da própria personalidade, elas também poderiam facilitar sua expressão mediante certos tipos de processos relacionais. O fato da pessoa espiritual não expressar sua personalidade não significa que não exista esta dimensão, apenas que ela ainda não pode se expressar.

4.2 Força vital como via de acesso à autenticidade

Na obra *Contribuições para a fundamentação filosófica da Psicologia e Ciências do Espírito*⁴⁵, Edith Stein (1922/1999p) retoma e

⁴⁵ Stein (1922/1999p) busca enfrentar uma antiga controvérsia relacionada ao problema do determinismo e indeterminismo, examinando na estrutura da psique

aprofunda a análise do processo em que cada vivência se constitui no fluxo da consciência, oferecendo preciosas descrições também sobre como a pessoa se expressa em seu fluxo unitário e peculiar. A estrutura da vivência é explicitada como constituída por um conteúdo da vivência, por uma vivência mesma desse conteúdo e por uma consciência desse vivenciar (Stein, 1922/1999p; Ales Bello, 2015a, 2016).

Tanto o conteúdo das vivências de uma pessoa, como a modalidade própria de seu vivenciar – sobretudo o vivenciar os valores que são apresentados nos objetos – são informados como aspectos da singularidade, qualidades específicas que permitem a identificação daquilo que podemos chamar de autêntico em uma pessoa. A consciência desse processo que acompanha a estrutura da vivência, ainda que variando conforme a intensidade das vivências que constituem o fluxo, possibilita a experiência de si mesmo bem como das características que lhe são peculiares, percebidas como autênticas no confronto que emerge de atos sociais que compõe os vários tipos de relacionamentos, descritas na segunda parte da obra citada acima.

Um tipo de classe específica de vivência são os estados vitais, apreendidos através dos sentimentos vitais. Os estados vitais, como por exemplo cansaço, excitação, esgotamento ou euforia, expressam a tensão própria da unidade psicofísica de um indivíduo em um determinado momento, favorecendo ou dificultando todo o conjunto de vivências sensíveis e espirituais

humana a presença desta tensão que, mais do que um problema teórico, apresenta-se como chave de compreensão das questões relacionadas à vontade mesma e sua expressão autêntica. A discussão e análise do tema incluem tanto os aspectos intrasubjetivos, discutido na primeira parte com o tema da causalidade psíquica, quanto os aspectos intersubjetivos, discutidos na segunda parte através do tema da relação pessoa e comunidade, destacando as várias conexões existentes entre as vivências. Examinar o tema da autenticidade, a partir dessas contribuições existentes nesse texto, possibilita, com efeito, descrever com maior precisão o processo de subjetivação existente na pessoa, identificando os momentos específicos em que a pessoa se expressa em sua espontaneidade e em seus posicionamentos voluntários autênticos.

que seguem a este momento do organismo. Este tipo de vivência é capaz de exercer um condicionamento na dimensão psíquica, conforme descreve Stein (1922/1999p):

Se me sinto cansada, o fluxo vital agora parece, por assim dizer, bloquear-se; arrasta-se preguiçosamente e tudo aquilo que entra nos vários campos do sentido nos fere: as cores são desbotadas, os sons emudecem e cada “impressão”, cada dado que nos é imposto ao fluxo vital, por assim dizer, contra a vontade, é doloroso, apático; cada cor, cada som, cada contato “faz mal”. Dissipado o cansaço, também assume nas outras esferas uma transformação e, no momento em que readquire vigor, o fluxo começa a pulsar vivamente, avança sem freio e tudo isto que se apresenta porta consigo apenas o sopro do vigor e da alegria (p.50-51, tradução nossa).

Trata-se de um tipo de condicionamento que exerce uma interferência direta na maneira em que são vivenciados os conteúdos, bem como no tipo de conteúdo que possa ser acolhido, buscado ou rejeitado nas vivências pessoais. O tipo de intensidade, de tensão, de vitalidade expressa nas vivências pessoais, muitas vezes identificadas como características próprias de uma pessoa, na verdade expressa um estado vital. Seguindo as análises steinianas, poderíamos afirmar que, o estado vital pode favorecer ou convocar a expressão da autenticidade mesma. Em um estado vital marcado pela abertura e intensidade das vivências, a exemplo de um momento de alegria, traços autênticos da pessoa podem se expressar mais livremente, bem como a direção exercida por ela na busca de conteúdos vivenciais que lhe são mais valiosos, mediante a vontade livre ou o propósito. Por outro lado, em momentos em que a pessoa vivencie um estado vital que dificulte sua receptividade ou expressividade, como por exemplo, ao se sentir cansada, a pessoa ainda assim pode expressar sua autenticidade na maneira em que ela se posiciona instalada neste estado vital, na maneira como ela reage aos valores acolhidos em sua interioridade ou até mesmo como cumpre um fazer – uma ação livre – originada de um propósito.

A força vital dos indivíduos é diferente, não somente segundo as circunstâncias que se dão de vez em quando, mas também porque o máximo de alguém pode não coincidir com aquele de um outro. É também possível que a um indivíduo, em determinados estados favoráveis da sua força vital, sejam negadas algumas atuações, apesar de outras serem acessíveis (Stein, 1922/1999p, p.70, tradução nossa).

Os sentimentos vitais, revelando como correlato a força vital de um estado, apontam para uma unidade de energia presente em cada indivíduo, mesmo que mudem em sua qualidade e intensidade. Essa energia ou força vital é diferente em cada pessoa, tanto no que se refere à sua qualidade mais ou menos estável - cansaço ou agilidade, por exemplo - quanto no que se refere à sua quantidade de tensão e mobilização de forças. Edith apreende que, a energia vital se mostra como causa do acontecimento psíquico, não como um tipo de causalidade mecânica, mas uma causalidade necessária ou qualitativa. Isto porque todas as conexões das vivências dependem, em maior ou menor medida, da qualidade da força vital disponibilizada em um determinado estado e consomem ou repõem uma certa quantidade dessa energia. Essa força, única em cada indivíduo, ainda que submetida a um tipo de causalidade, não impede a expressão dos aspectos singulares de uma pessoa, mas, ao contrário, oferece justamente o contexto onde a singularidade pessoal pode ser expressada. Por estar condicionadas à força vital, a intensidade da modalidade em que se vivencia algo pode sofrer uma mudança entre um indivíduo ou outro, mas não chega a modificar as qualidades inerentes ao seu núcleo pessoal, que não sofre mutações mediante esses estados vitais. O que uma pessoa é capaz de fazer no ápice de sua energia vital explicita ainda mais as diferenças pessoais existentes entre os indivíduos. A direção dos atos livres, dos propósitos, a profundidade em que os valores são acolhidos na interioridade da pessoa, bem como a profundidade de onde se originam os atos, revelam não apenas o estado vital mesmo, mas as características mais singulares de cada um.

Nesse contexto de discussão, podemos verificar como a corporeidade comparece, por meio do estado vital, compondo não apenas a condicionalidade das vivências de um fluxo da pessoa espiritual, mas se apresentando como condição facilitadora ou como marco de identificação da singularidade da expressão de si mesmo. A energia vital que preenche todo o indivíduo psicofísico, revela um estado corporal que é vivenciado pela pessoa dentro da composição de sua personalidade, em sua expressão autêntica ou falseada. Contudo, nem todo estado vital favorável à expressão da singularidade da pessoa se apresenta como estado autêntico.

Inicialmente, tomemos em consideração um estado de “superexcitação” ou o “estado febril”, que se verifica no caso de uma estimulação muito forte, por exemplo, durante uma atividade de grande responsabilidade, em uma situação arriscada ou em um momento da vida decisivo, ou sobre o efeito de estimulantes como a nicotina, a cafeína e assim por diante (aqui não nos direcionamos às conexões psicofísicas, mas damos apenas os exemplos em referência ao puro estado de consciência que temos sob os olhos). Se um tal estado se nos apresenta, o vivenciar começa a pulsar rapidamente, atingimos um altíssimo grau de tensão, todas as impressões são acolhidas com maior facilidade, todas as atividades são completadas sem dificuldade, a consciência está desperta e clara, os conteúdos mostram esplendor da plena vitalidade . . . Em tal estado, estão acessíveis a nós impressões das quais em outros momentos não poderíamos apreender e este enriquecimento do vivenciar pode parecer-nos como um acréscimo da vida, iludindo-nos sobre o estado “real” no qual nos encontramos (Stein, 1922/1999p, p.54-55, tradução nossa).

Com essa descrição apresentada acima, a filósofa ressalta que, nem toda intensidade verificada na expressão pessoal surge como expressão do que “realmente” está ocorrendo na interioridade da pessoa, ao invés, pode estar expressando apenas um estado mutável da corporeidade provocado por um estímulo externo, como por exemplo, um estado febril ou um estado provocado por alguma substância química⁴⁶. Ao destacar essa forma de

⁴⁶ Isso dialoga diretamente com as reflexões de Costa (2004) relativa à chamada moral das sensações. Ele fará uma diferença analítica que, em última instância, se

expressividade, nomeando-a como “aparente” (Stein, 1922/1999p, p.55), em oposição a uma “real” expressão do estado vital de uma pessoa, ressalta-se que existe um tipo de expressão intensa de si mesmo, verdadeira, que envolve a unidade da pessoa e revela um tipo de congruência entre suas vivências e sua expressão. A alma já havia sido identificada por Stein (1917/1998) como uma substância que apresenta uma profundidade e extensão nem sempre captada na atualidade da experiência. Nem toda expressão da corporeidade carrega a expressão de vivências autênticas ou originadas de uma profundidade pessoal, ao passo que, em contraste, podemos analisar a existência de certos tipos de vivências que expressariam com maior autenticidade o que se passa com a pessoa e quem ela é.

Certamente, a pessoa *possui* um corpo e uma alma, mas este *possuir* tem um significado particular. Uma característica das pessoas é o fato de viverem movendo a partir de um “centro espiritual” (como sustenta Scheler). Trata-se de um centro que se manifesta na alma e corpo e que faz a pessoa tornar-se qualitativamente unitária, sem nenhuma necessidade que o corpo, na sua integralidade e totalidade com o psíquico, sejam embebidos da vida pessoal ou tenham necessidade de portar em si a nota pessoal (Stein 1922/1999p, p.220-221, grifos da autora, tradução nossa).

Ao descrever as características da personalidade individual, Stein explica que a pessoa não se reduz ao seu corpo ou à sua alma, mas constitui-se como pessoa nesta unidade, explicitando que a

funda na temporalidade para mostrar que há uma moral das sensações, pautada no valor do prazer extático, e uma moral dos sentimentos, orientada pelo valor dos prazeres mitigados: "O prazer extático é efêmero, isto é dura exatamente o tempo entre início e o fim de um processo de excitação crescente. O mitigado é duradouro, ou seja, pode se manter por longo tempo em estado de excitação estável. Exemplos de êxtase são as paixões sentimentais; o orgasmo sexual; as mudanças fisiológicas induzidas por drogas psicoestimulantes; as experiências místicas; os transe rituais; as atividades esportivas que exigem força e destreza musculares incomuns; as lutas físicas violentas, etc. Exemplos de prazer mitigado são as atividades lúdicas ou esportivas; os sentimentos ternos; o deleite com a criação e fruição de obras artísticas ou científicas; o conforto, a serenidade, a alegria, o entusiasmo ou a beatitude com emoções de ordem espiritual, moral, cívica, etc." (Costa, 2004, p.91-92).

pessoa se apropria das vivências corporais e anímicas através de seu centro espiritual, de onde partem também os atos pessoais. Na citação acima, podemos verificar que a ação humana brota de um centro pessoal, mas que nem sempre porta em si uma “nota pessoal”, o que presume a compreensão de que muitas ações, por outro lado, podem carregar uma nota pessoal. Aquilo que a pessoa é em sua singularidade pode ser reconhecido em algumas ações específicas, mas não em todas. Agir sempre de forma pessoal a partir do seu centro espiritual não significa necessariamente agir de maneira autêntica expressando sua “nota pessoal” em suas ações.

“Se consideramos esta raiz ou este núcleo como o elemento que modela e forma o ser do indivíduo, é evidente que nem todos os seres e os acontecimentos corpóreos e psíquicos são formados originariamente pelo núcleo” (Stein, 1922/1999p, p. 246, tradução nossa). Stein reconhece que muitos processos de desenvolvimento não levam o selo pessoal, não nascem do “si mesmo central”, ainda que configurem a totalidade da pessoa. O que não seria moldado a partir do núcleo? Tudo aquilo que não for expressão do anímico estaria fora deste selo do núcleo pessoal. Em relação à corporeidade, não carregaria a marca dessa pessoalidade, dessa “nota pessoal”, aquelas experiências que imprimem sensações a partir de estímulos externos e mobilizam apenas superficialmente a experiência pessoal. Da mesma forma, em relação à vida psíquica, quando vivências psíquicas se apresentam apenas como um estímulo provocando reações afetivas ou comportamentais, a resposta não estaria partindo do seu centro pessoal. Assim, a sensibilidade, o entendimento e os afetos, ou em outras palavras, as sensações, os pensamentos e os sentimentos podem se apresentar como mera reação ou reprodução de hábitos sem levar em conta a participação da vida íntima pessoal. A alma, comparada com o corpo físico, pode apenas ser tocada de maneira periférica, superficial e externamente, ou pode ser tocada central, interna e profundamente.

Considerando que nem toda ação humana carrega em si essa “nota pessoal”, o problema que nos interessa muito na Psicologia –

que busca favorecer os processos de subjetivação – seria identificar o que poderia contribuir para que esta autenticidade pessoal se manifeste na experiência. Para que uma determinada disposição originária possa se expressar, ou seja, para que aquilo que é mais singular no ser humano possa se revelar a partir do núcleo pessoal, são necessárias “determinadas circunstâncias externas” (Stein, 1922/1999p, p. 251, tradução nossa). Não se trata de qualquer circunstância, mas de circunstâncias e acontecimentos específicos, que disponibilizem à pessoa um encontro com o âmbito de valores aos quais ela possua maior sensibilidade e capacidade de acolhimento. Tomando o exemplo da autora, para que um talento artístico se expresse seria necessário o contato com valores estéticos. Contudo, onde e como a pessoa pode apreender tais valores, não pode ser definido *a priori*. Uma pessoa pode estar em um museu e, diante de uma exposição de arte, não ser ainda tocada por estes valores pelo fato de as circunstâncias de sua educação não terem favorecido uma abertura de experiência naquele momento ou por não conseguir acolher a tomada de posição espontânea que surge na contemplação daquela obra de arte específica. Por outro lado, diante da contemplação de um espetáculo de dança, ou mesmo da prática de uma dança, pode ser capturada pela beleza e harmonia dos movimentos, de maneira que é tocada profundamente.

É impossível dizer o que poderia servir à alma para sua revelação. Toda e qualquer coisa pode, de repente, entrar em uma profundidade na qual até agora nada era capaz de penetrar. Se isto acontece, não se vem a formar esta ou aquela capacidade, mas é toda a riqueza da alma que se derrama na vida atual e aparece nela, e só agora a vida se faz “cheia de alma” [seelenvoll]. Se passamos a observar, por contraste, o comportamento “como que sem alma”, do qual falamos antes, vemos agora uma série de possibilidades. A partir do momento em que a profundidade da alma não esteja ainda revelada, a vemos [a alma] absorvida nas vivências periféricas. Mesmo os afetos que reivindicam “verdadeiramente” o direito a serem vividos em profundidade, se exaurem apenas em uma dimensão periférica; o indivíduo, todavia, não vive isso como uma falta enquanto ele não conhece a sua profundidade pessoal. Também existe um fluxo desde

a profundidade até a periferia, quando, no indivíduo, a vida da alma se transforma em tormento, quando a alma se preenche de desespero (Stein, 1922/1999p, p. 251, tradução nossa).

Quando uma pessoa é tocada pelos valores de uma maneira profunda, o que acontece não é a criação de uma nova qualidade em si mesma, mas uma mobilização mais profunda de si mesma. Trata-se de ser tocada em seu íntimo, em seu núcleo pessoal, e quando isso acontece a pessoa se torna “cheia de alma” [*seelenvoll*]. Stein descreve um tipo de experiência onde aquilo que é mais original da pessoa vem à tona e marca cada vivência decorrente no fluxo. A intensidade das sensações, da memória, do pensamento, dos afetos e da própria ação, carrega em si esta marca da “nota pessoal”. Um fluxo de energia espiritual fortalece cada vivência específica da pessoa, de maneira que ela pode reconhecer que algo novo está acontecendo em si mesma. É justamente neste contexto que podemos reconhecer uma tomada de posição autêntica e genuína diante da realidade externa e diante das vivências que são mobilizadas a partir de seu íntimo. Quando a pessoa vive desta maneira, quando a alma está desperta e enche de vida a pessoa, então as novas energias afluem para a vida espiritual e “o mundo se abre de novo” ao indivíduo que vivencia.⁴⁷

Em contraste a esta experiência de se encontrar “cheia de alma”, pode ocorrer que a pessoa viva sem que sua alma seja mobilizada a partir do seu íntimo. Nesses casos, como bem ressalta

⁴⁷ Vale ressaltar que não apenas a pessoa pode ser mobilizada a partir de fora, de um encontro com um acontecimento que a desperta, mas também pode ser mobilizada a partir de dentro, como em um caso de um problema que conduza a pessoa a uma situação de desespero. A descrição efetivada acima aponta a maneira como a pessoa pode ser mobilizada de forma autêntica: tanto no que se refere à origem da mobilização (como resposta a um valor apreendido em um acontecimento externo ou como uma expressão de um intenso estado afetivo interior), quanto no que se refere à qualidade da vivência mesma (como um aumento da força vital que favorece outras vivências ou como uma diminuição que dificulta outras vivências como decorrência de um estado de intenso sofrimento).

Stein, a pessoa pode sequer sentir falta desta plenitude em sua vida, uma vez que, ainda não experimentou um tipo de consistência e profundidade em suas ações e, portanto, não pode sentir falta ou querer uma coisa que ainda não sabe que existe como possibilidade. Nestes casos, o comportamento da pessoa acontece como se estivesse “sem alma” [*gleichsamseelenlose*], sendo absorvida apenas pelas vivências periféricas. Dessa maneira, a pessoa pode até mesmo viver a partir de algumas qualidades que lhes são peculiares, mas lhe faltaria ainda essa peculiaridade que carrega sua “nota pessoal”, falta-lhe ainda uma particularidade pessoal e ela viveria marcada pelo “selo de inautenticidade” [*Stempel der Unechtheit*] (Stein, 1922/1999p, p. 253, tradução nossa).

Existe a possibilidade de uma vida pessoal, carregada de qualidades peculiares, mas que ainda não esteja selada pela autenticidade [*Echtheit*]. Qual seria então a diferença entre uma vida pessoal selada pela autenticidade [*Echtheit*], para aquela selada pela inautenticidade [*Unechtheit*]? O critério a ser utilizado na diferenciação não é a intensidade afetiva de uma vivência, porque um afeto ou sentimento pode solicitar a atenção e seu vivenciar de maneira intensa, mas ainda assim poderia ser um sentimento superficial e estaria solicitando esta atenção a partir da periferia da alma. A pessoa pode viver intensamente um sentimento sem que este toque a profundidade de sua alma e sem que seja correspondente a algum valor mais profundo, mas que se destaque na experiência em função de um impulso ou uma tomada de posição espontânea. No caso de uma vida inautêntica, Edith Stein descreve:

A sua vida será acionada por forças sensíveis e pelo querer ou será guiada por forças psíquicas estranhas, mas não será pelo centro de seu ser; faltando por isso a originalidade e a pureza de uma vida que tem seu “núcleo central” bem definido. Podemos visualizar os indivíduos a quem faltem o centro do próprio ser e ao mesmo tempo uma personalidade e uma individualidade, tomada no sentido qualitativo. Em todos os casos, nos quais se verifica um comportamento “sem alma” da parte do ser humano, se deveria dizer que a pessoa não chegou a encontrar o que lhe

foi temporariamente perdido e que, até aquele momento, a sua individualidade é incognoscível (isso vale apenas quando se verifica o caso limite de um comportamento “completamente” sem alma e não quando um dado comportamento mostra na realidade uma alma que às vezes se faz presente). Em linha de princípio, um centro deste tipo, que pode fazer o seu súbito aparecimento, a qualquer momento, pertence especificamente ao ser humano (Stein, 1922/1999p, p. 253, tradução nossa).

O principal critério apresentado para diferenciação entre autenticidade e inautenticidade se refere ao fato de o comportamento ser guiado a partir de fora e da periferia de sua alma, ou ser guiado a partir de dentro pelo seu centro pessoal. No primeiro caso, de inautenticidade, temos um comportamento “sem alma”, onde a pessoa apenas reage aos estímulos ambientais, aos acontecimentos ou às situações advindas do encontro com outras pessoas. Acolher a realidade, com os valores apreendidos nos acontecimentos e nos encontros humanos, sem confrontar estes valores consigo mesmo em seu íntimo, provoca uma experiência de alienação e inautenticidade. Nesses casos, a marca de uma peculiaridade poderia ser apenas a reprodução de características autênticas de outras pessoas que estariam sendo imitadas sem que essas características coincidissem com as próprias disposições originárias. Nestes casos, a pessoa pode demonstrar características peculiares e até mesmo se identificar com elas, atribuindo sua marca pessoal a estas características externas ou ao fato de estar agindo por vontade própria. Entretanto, quando a pessoa vem mobilizada por um valor, quando acolhe em sua alma um valor que apreende na realidade ou nas relações por intermédio da empatia, pode ter seu centro mobilizado e, se ela não interromper voluntariamente o fluxo de vivências despertadas neste processo, uma expressão de sua autenticidade pode ser identificada como uma verdadeira individualidade.

A individualidade autêntica também pode ser apreendida nos tipos de posicionamento assumidos pela pessoa. Na análise das vivências e de seu processo de constituição, Stein (1922/1999p) identifica que, existe uma lei que rege o tipo de conexão entre cada

vivência, atribuindo à motivação a legalidade da vida psíquica e espiritual. A motivação não apenas prescreve as possibilidades das vivências decorrentes de uma vivência motivante tipicamente espiritual, mas está presente e atuando na ligação de cada vivência do fluxo. Ao acompanhar a dinâmica propriamente humana de vivenciar a realidade, podemos identificar, juntamente com a descrição realizada pela fenomenóloga, um tipo de vivência onde a pessoa se posiciona diante dos dados egóicos (por exemplo, sensações) e não egóicos (por exemplo, dados de som apreendidos na percepção). Trata-se de um gênero específico de vivências que decorrem de uma percepção ou de um conhecimento de algo, sendo exigidos a algum dado objetivo que se apresenta. A admiração ou alegria sentida diante de uma experiência de perceber um objeto externo ou uma sensação externa, constitui-se assim, como uma maneira do sujeito participar da vivência, identificar em si como os dados promovem algum tipo de ressonância ou o afetam. Por não poderem ser proporcionadas pelo indivíduo a partir de um ato de liberdade, são identificadas, em um primeiro momento, como tomadas de posição espontâneas (Stein 1922/1999p; Ales Bello, 1998b, 2000, 2015a). Contudo, segundo Stein (1922/1999p), “posso ‘tomar posição’ em um novo sentido, diante das tomadas de posição; posso acolhê-las, situar-me em seu terreno, professar minha crença nelas ou comportar-me com rejeição para com elas. Aceito-as, quer dizer, me entrego a elas quando surgem em mim, e o faço alegremente sem me resistir. Rejeito-as, isto não significa: as elimino” (p.261). Nesse tipo de posicionamento, onde a pessoa escolhe acolher ou rejeitar os movimentos afetivos que lhe são despertados primariamente pelos dados, podemos identificar um tipo de tomada de posição denominada de voluntária. Significa que a pessoa pode escolher se entregar às sensações ou rejeitá-las, dando uma direção ao fluxo de vivências que estaria sendo motivado pela primeira tomada de posição espontânea. Decerto, a possibilidade de tomada de posição voluntária também está inserida no fluxo por meio da motivação,

contudo, as vivências que se seguem a ela sofrem uma direção por meio da liberdade que se expressa nesse tipo de posicionamento.

As tomadas de posição, sejam elas espontâneas ou voluntárias, apontam para um momento onde a pessoa identifica uma atitude ativa diante dos conteúdos que são mobilizados, inclusive diante dos aspectos de causalidade a que está submetida a psique. Na descrição fenomenológica, realizada em seus estudos, Stein (1922/1999p) apresenta de forma muito precisa as várias possibilidades de vivências que são desencadeadas e que envolvem a tomada de posição da pessoa. Através de vários exemplos cotidianos, descreve como alguns estados vitais que preenchem a experiência pessoal, repetidamente se referindo à vivência do cansaço, podem gerar alguma tendência ao repouso, mobilizando uma energia que impulsiona o sujeito a uma ação de interromper suas atividades e agir livremente na direção de descansar, ou, a partir de uma tomada de posição voluntária, não acolher a tendência e o impulso à interrupção das atividades para o descanso e adotar um propósito de apenas cumprir esta ação após o término de um trabalho importante. Assim, diferenciando vivências como impulso, tendência, propósito, querer, "*fiat*", Stein (1922/1999p) apreende que, existe uma intervenção que a própria pessoa realiza na direção de seu fluxo de vivências que pode ser expressiva de suas características singulares.⁴⁸

A tomada de posição voluntária pode apresentar-se como uma atitude genuína, na medida que acolhe uma tendência originada da tomada de posição espontânea e confere um querer que efetiva uma ação livre pessoal, denotando assim, uma unidade apreendida no complexo de vivências que a gerou. Isso significa que, existem ações que podem expressar uma congruência entre os motivos que a geraram e expressariam uma autenticidade desde sua origem. Aqui teríamos mais um critério para pensarmos o problema da autenticidade, uma vez que, comportamentos genuínos podem

⁴⁸ Sobre a diferenciação e inter-relações dessas vivências citadas, remetemos à leitura de discussões realizadas em Coelho-Júnior & Mahfoud (2014).

apresentar esta coerência interna de aspectos motivacionais ou denotar uma atitude de oposição, garantida pela liberdade espiritual, no acolhimento e aprofundamento de uma determinada vivência. Contudo, podemos levantar a pergunta: se apenas os posicionamentos voluntários genuínos seriam considerados como autênticos ou se poderíamos identificar traços de autenticidade também naqueles posicionamentos que oferecem uma oposição às vivências que foram encadeadas pela própria motivação?

Considerando que a autenticidade individual pode ser expressada ou não em uma vivência singular ou em um complexo de vivências, conforme descrevemos anteriormente o tipo de comportamento “cheio de alma”, somos convidados a analisar as diversas possibilidades de expressões autênticas. Considerando nosso objeto de pesquisa, a relação entre autenticidade e corporeidade, podemos intuir, a princípio, que a autenticidade também pode ser atribuída a um tipo de ação que se origine de uma vontade pessoal, ainda que esta seja mobilizada mediante um esforço. Stein (1922/1999p) identifica que, aquilo que se constitui como motivo para uma pessoa, também pode receber a marca do núcleo pessoal, convidando assim, a um certo tipo de tomada de posição voluntária. Por exemplo, se uma pessoa decide não acolher o desânimo que foi motivado por um estado vital de cansaço e, ao invés, se dedica a um propósito de realizar uma prática corporal – uma dança ou caminhada ainda que cansada – podemos considerar essa tomada de posição voluntária como genuína. A genuidade desse tipo de tomada de posição voluntária é garantida pelo fato da ação ser uma resposta aos valores que foram acolhidos no centro pessoal. Assim, mais uma vez, o problema da autenticidade informa sobre modalidades muito diversificadas sobre como cada pessoa vivencia a si mesmo de forma autêntica e se expressa.

Podemos considerar uma intensidade particular de uma vida cheia de alma, ou considerar a autenticidade de uma vivência singular pela maneira como ela se insere genuinamente na coerência de um fluxo, ou até mesmo uma autenticidade na maneira em que a pessoa nega uma tendência que ela considera

que não expresse a melhor maneira de agir em coerência com seu núcleo pessoal. Em todas essas possibilidades, assim como em outras que vamos desvelando na análise de nosso trabalho, a corporeidade comparece como condição necessária para reconhecimento do que é ou não autêntico em uma vivência. Desconsiderar a corporeidade desse processo de reconhecimento da autenticidade, traz um risco de reduzir o processo de autenticidade a um conjunto pré-determinado de características que são consideradas em um determinado grupo social, situado historicamente, como sendo ou não autênticas. Nesse aspecto, explicitamos então a discussão realizada por Stein (1922/1999p) sobre como os relacionamentos sociais podem favorecer ou dificultar um reconhecimento e ativação das vivências propriamente autênticas.

4.3 Autenticidade e comunidade

Na segunda parte da obra que estamos analisando nesse capítulo, *Contribuições para a fundamentação filosófica da Psicologia e Ciências do Espírito*, Stein (1922/1999p) estuda a relação da pessoa e comunidade, destacando o caráter de interdependência constitutiva entre elas, isto é, não só a comunidade depende ontologicamente da pessoa para se constituir com ente, como a pessoa também é constituída a partir dos relacionamentos comunitários que possui, sendo necessário a consideração dos laços comunitários quando desejamos conhecer verdadeiramente alguém.

No mundo que nos circunda, encontramos algumas comunidades reais que se configuram como família, povos, comunidades religiosas e assim por diante. Na vida cotidiana, advertimos apenas ocasionalmente porque voltamos nossa atenção, sobretudo, aos indivíduos, por sermos inclinados a atribuir a eles, aquelas características que os contradizem enquanto membros de uma comunidade, como a sua posição social ou coisa similar por exemplo. Nós compreendemos aquilo que convém do indivíduo, enquanto faz parte de uma comunidade, mas não vemos a comunidade que está atrás dele. Todavia, existem momentos nos quais somos forçosamente despojados dessa atitude diante do indivíduo, momentos nos quais a

comunidade sai da sua latência e atrai violentamente nosso olhar sobre si (Stein, 1922/1999p, p.217, tradução nossa).

Buscar uma descrição das características singulares do indivíduo não pode prescindir de um exame dos relacionamentos significativos que o constituem como pessoa. Edith nos chama atenção para aquele tipo de relacionamento propriamente comunitário onde o indivíduo está enraizado, não apenas como constituinte de uma comunidade, mas como alguém que é constituído por ela, inclusive em suas características peculiares. Características apreendidas na apresentação de uma pessoa, muitas vezes atribuídas apenas à sua interioridade, podem, a partir de um exame mais aprofundado, explicitar nexos de pertença a comunidades reais, revelando que essas mesmas características são pertencentes não apenas a uma personalidade individual, mas a uma personalidade supraindividual da qual o indivíduo é parte. Não só o indivíduo forma comunidade, mas é formado por ela, recebendo em si mesmo a marca de pertença desses relacionamentos. O tipo de sensibilidade que possui aspectos estéticos, éticos e religiosos, pode receber a nota característica de uma maneira peculiar que caracteriza uma comunidade, assim como atualiza essas mesmas características de uma comunidade. Uma companhia de dança, por exemplo, pode ser caracterizada por um tipo específico de modalidade expressiva de seus movimentos, de vitalidade e expressividade próprios, de preferência de ritmos, de sensibilidade a temas culturais expressos em suas apresentações públicas, que marcam a maneira de seus membros se expressarem. Essa maneira típica dos membros de uma determinada companhia se expressarem, mais do que resultado de um treinamento exaustivo, pode conter traços próprios de uma estrutura vivencial daquele grupo, mesmo que formem uma verdadeira comunidade.

Se nossa consideração não se detém apenas na percepção de indivíduos agrupados, mas é acompanhada por meio da empatia das vivências que constituem seu fluxo, podemos identificar traços comuns que compõem as características individuais e que

vinculam o indivíduo como um partícipe de um tipo específico de personalidade, uma forma típica de mobilizar suas vivências e que compartilha estas características com outros indivíduos não por mera semelhança, mas por ser afetado por um tipo de relacionamento direto com esses (Stein, 1917/1998; 1922/1999p). Trata-se de um tipo específico de relacionamento que será apreendido pela filósofa como um relacionamento propriamente comunitário, em contraste com aquele tipo de relacionamento próprio da sociedade e das massas (Stein, 1922/1999p; Ales Bello, 2000, 2004; Coelho-Júnior & Mahfoud, 2006).⁴⁹

A comunidade, assim como considerada pela filósofa, não é definida considerando como critério de constituição o número de membros ou o local geográfico que compartilha sua existência, ainda que estes sejam fatores que influenciem suas características. O que a define essencialmente é o tipo de relacionamento interpessoal vivido entre seus membros.

Sem enfrentar a questão do processo de desenvolvimento histórico desses produtos sociais e sem ater-se propriamente à distinção, assim como se encontra em Tönnies, talvez possamos descrever no melhor modo a diferença essencial existente entre essas duas formas da seguinte maneira: quando acontece que uma pessoa se coloca diante de uma outra como *sujeito* e *objeto*, a examina e a “trata” segundo um plano estabelecido sob a base do conhecimento adquirido e traça dessas ações direcionadas, neste caso ambos convivem em uma *sociedade*. Quando, ao contrário, um sujeito aceita o outro *como sujeito* e não se coloca diante, mas *vive com ele* e vem determinado pelos seus modos vitais, neste caso, os dois sujeitos formam uma comunidade. Na sociedade, cada um é absolutamente sozinho, uma “mônada que não tem janela”. Na comunidade domina a solidariedade (Stein, 1922/1999p, p.160, tradução nossa, itálicos da autora).

⁴⁹ Não pretendemos aprofundar aqui a análise da relação indivíduo e comunidade, devido à característica própria de nosso objeto de estudo, mas sim explicitar em que medida as relações propriamente comunitárias podem favorecer a expressão da autenticidade pessoal. Uma discussão mais detalhada sobre a análise da relação pessoa e comunidade, pode ser encontrada nas obras de Ales Bello (1998a, 1998b, 2000, 2004, 2015a, 2016) e em Coelho-Junior & Mahfoud (2006).

Em um relacionamento de tipo comunitário, o sujeito não é reduzido àquelas características que interessam aos outros para atendimento de uma necessidade particular ou comum em termos de metas, como é o caso das relações próprias da sociedade. Trata-se de um tipo de relação onde, a partir da vivência empática, o sujeito é acolhido em sua unidade e características peculiares, sendo afetado e afetando todo o estado vital das pessoas envolvidas nessa relação. A comunidade é constituída por relacionamentos onde aquilo que é próprio da pessoa pode ter sua expressão e ressoa na vida dos outros membros, construindo assim características próprias da comunidade mesma.

Stein (1922/1999p) analisa a comunidade em seus aspectos essenciais, explicitando seu momento constitutivo. O que supera um mero encontro entre os indivíduos e sua interação de conteúdos em seus fluxos individuais de consciência, através da empatia ou a empatia reflexa, seriam as vivências propriamente comunitárias. Edith analisa que, na própria vivência individual, podemos reconhecer um tipo de gênero próprio de vivências, onde o conteúdo da vivência, o sujeito da vivência e a modalidade de vivenciar informam a existência da comunidade que pode ser tomada como um ente. Em uma vivência propriamente comunitária, o conteúdo da vivência é um conteúdo compartilhado em seu sentido apreendido intersubjetivamente, o sujeito da vivência é um nós e não apenas um eu e o fluxo de vivências é constituído por vivências individuais que, ao compartilhar o sentido apreendido, aprofundam e diversificam os vários aspectos daquela vivência mesma. Por exemplo, quando um lutador de artes marciais, participante de um grupo de luta, conquista um título em uma competição decorrente de suas vitórias, podemos estar diante de uma conquista que não é vivida apenas como uma conquista pessoal, mas como uma conquista daquela comunidade. Apesar de poder ser analisada sob um prisma individual, o sentido daquela vitória é vivenciado como sendo uma “vitória do grupo” e não apenas do lutador. “Nós ganhamos a competição”, poderiam dizer eles, uma vez que, todos participam daquela mesma alegria. A

maneira como cada um insere na alegria, enquanto vivência comunitária, sua intensidade e a consciência do que significa para aquele grupo ganhar a competição, pode variar de indivíduo para indivíduo, mas acrescenta algo no fluxo dessa vivência comum. Ainda que um único indivíduo viva essa alegria, podemos considerar que ele a vive em nome do grupo, uma vez que, aquele sentido advertido na própria experiência remete a um significado compartilhado e não apenas individual.

Dessa forma, as vivências comunitárias constituem-se como um tipo de vivência onde ao mesmo tempo em que a pessoa forma a comunidade ao disponibilizar características próprias que são integradas na história e na identidade de uma comunidade, também tem sua personalidade e história formada pela comunidade da qual participa. O núcleo pessoal, com suas disposições originárias, também pode ser mobilizado pela vivência comunitária que se apresenta como ocasião de atualização daquelas características que apenas estavam presentes potencialmente, mas que ainda não haviam emergido. Assim, a comunidade pode contribuir para um processo de personalização, na medida em que favorece a emergência de características singulares, seja mobilizando a experiência pessoal em uma dimensão mais profunda a partir dos valores que são compartilhados, seja constituindo-se como ambiente para expressão da própria vitalidade e genuidade dos atos livres.

Por exemplo, a minha sensibilidade estética pode não ter uma maneira de se desenvolver se não tiver contato com os valores e não posso, portanto, ativá-la em sua presença. O meu talento matemático poderia estar sempre escondido, no caso de permanecer desconhecendo os elementos da matemática. Desta maneira, poderia atrofiar-se toda uma série de disposições originárias, uma vez que, faltaria a ocasião para colocá-las em ação. Poderia parecer que cada talento produtivo se deva afirmar por si mesmo de qualquer maneira, como se onde fosse apresentada uma força espiritual necessária para seu desenvolvimento estivesse ligado a um impulso criativo, que se transformasse instintivamente em um fazer, no qual encontrasse satisfação mais ou menos adequada. Entretanto, o desenvolvimento de uma inclinação acontece de forma inteiramente

diferente se encontra os relacionamentos favoráveis ou se é reconhecida e orientada na direção certa, diferente de quando acontece quando isso deve buscar uma via de saída, que muitas vezes acaba desviando-o de seu processo evolutivo regular. É necessário, nesse caso, considerar responsáveis pela formação da psique de um indivíduo, além das suas inclinações originárias, a sua força vital e o seu querer, assim como as circunstâncias externas que dizem respeito a sua vida (Stein, 1922/1999p, p.220, tradução nossa).

Assim, a comunidade não se revela como um tipo de estrutura que impede a vivência da autenticidade, ao contrário, disponibiliza um tipo de relacionamento pessoal que provoca e mobiliza a estrutura pessoal, fazendo emergir do centro vital aquilo que é próprio da estrutura da pessoa (Stein, 1922/1999p; Mahfoud, 2005, 2008). Pensar em autenticidade pode direcionar nosso olhar, como alerta Edith Stein, de tal forma para as características individuais, que acabamos por não reconhecer os traços sociais e históricos que entram em jogo no processo de formação de si mesmo de um indivíduo. As análises steinianas explicitam que, para um exame mais aprofundado da autenticidade, é necessário considerar a maneira como o indivíduo carrega em si traços daqueles vínculos que o constituem. A maneira como sua sensibilidade é aguçada e sua percepção é direcionada para certos objetos, bem como sua capacidade de reconhecimento dos valores apreendidos nos dados egóicos e não egóicos, é formada na dinâmica dos relacionamentos sociais de caráter propriamente comunitários.

Examinar a comunidade como um tipo de relacionamento em que a pessoa pode ser ajudada a se tornar si mesma, requer uma análise sobre como esse processo pode se dar. Nem sempre os processos formativos ou educativos que caracterizam um relacionamento, favorecem o desenvolvimento da autêntica individualidade. Pode ocorrer apenas da pessoa aprender a imitar um conjunto de características admiradas em outra pessoa, sem que esta seja vivida autenticamente ou possibilite o desenvolvimento de suas inclinações originárias. Sobre esse aspecto, Stein (1922/1999p) analisou o fenômeno do contágio

psíquico, buscando delimitar quando, em um encontro interpessoal, a pessoa se detém na mera imitação de uma ação ou é provocada a considerar um valor que lhe é apontado por um outro.

Nas análises sobre o fenômeno do contágio psíquico, a filósofa apreende alguns tipos de comportamento, que podem ocorrer de forma reativa aos estímulos, sem uma cooperação de atividades espirituais, isto é, sem que vivências reflexivas ou receptivas dos valores venham a ser ativadas. Demonstrando esta possibilidade, apresenta três situações: 1) o participar em movimentos alheios que não possuem valor de expressão; 2) o participar em fenômenos de expressão alheios e 3) o ser movido por estados psíquicos alheios que estejam associados com uma imitação de fenômenos de expressão que esses estados apresentam (Stein, 1922/1999p).

No primeiro caso⁵⁰, temos um tipo de situação onde uma pessoa pode demonstrar uma habilidade corporal específica, por exemplo um golpe de arte marcial executado com precisão em uma situação de brincadeira,⁵¹ e outros indivíduos tentam imitar aquele movimento, reproduzindo internamente uma imagem daquela performance do movimento alheio que suscita uma tendência a executar esse movimento em uma ação. A tendência já havia sido analisada anteriormente na mesma obra citada, como um tipo de movimento que ativa a dimensão psíquica, mediante uma tomada de posição espontânea, gerando um impulso para uma ação, sendo

⁵⁰ As três situações que são discutidas mediante exemplos elaborados por nós, tem a intenção de preencher os conteúdos essenciais com possibilidades empiricamente verificáveis. Decerto, não estamos afirmando que existe apenas essas possibilidades de se vivenciar as práticas corporais citadas, mas destacamos aquelas situações que estariam em conformidade com nossa análise teórica.

⁵¹ Barreira (2005, 2006, 2013a, 2013b, 2017b) vem desenvolvendo uma fenomenologia do combate, destacando algumas vivências que compõem nesse contexto específico e que podem ser diferenciadas conforme sua tipicidade, entre elas temos a luta, o duelo, a brincadeira e a briga. Uma articulação mais direta deste tema com a obra de Stein, pode ser aprofundada na leitura do capítulo de livro Barreira, C. R. A. (2013a). *Fenomenologia do combate: da ética da luta à luta pela vida ética*. In Mahfoud, M. & Massimi, M. (Orgs.) (2013). *Edith Stein e a Psicologia: teoria e pesquisa*. (pp. 413-447) Belo Horizonte: Artesã.

assim, portanto, possível que não se receba o “*fiat*” característico da vontade, ou seja, trata-se de um processo psicofísico regido pela legalidade da motivação sem determinação espiritual que qualificaria esse ato, em sua iniciativa e perspectiva de sentido, como “autoral” .⁵² No exemplo dado, comum em muitas práticas corporais, temos um tipo de ação impulsiva motivada pela tendência gerada pela imagem apreendida na percepção.

No segundo caso, podemos pensar como exemplo, um praticante de *tai chi chuan* que executa com precisão os movimentos de sua arte marcial, consciente do significado de cada gesto e o propósito de provocar alguma alteração energética no organismo a partir daquele movimento específico. Em uma situação onde um indivíduo busca imitar este movimento, na busca por aprender essa arte marcial, ele pode não apenas imitar o movimento mesmo, mas compreender que este movimento expressa uma intenção do praticante, que visa promover uma mudança em si mesmo. Nesse caso, o processo de imitação toma o movimento alheio como modelo e temos aí a imitação de um gesto expressivo, que pode ou não ter sua intenção originária – a busca pelo equilíbrio energético – deliberadamente procurada pelo indivíduo imitador. Se ocorre apenas uma imitação do modelo, sem uma intencionalidade compartilhada, teríamos aí um tipo de vivência onde o indivíduo só se expressa de forma periférica, mas ainda não foi tocado em sua profundidade. Temos aí uma situação de reprodução espontânea do modelo percebido, embora não se trate da presença de um contágio psíquico. Se, por outro lado, ocorre do indivíduo captar o sentido do gesto e ser motivado por esse mesmo sentido, tomando como modelo a expressividade corporal, podemos identificar nesse caso uma vivência propriamente comunitária, nas modalidades descritas anteriormente. Contudo, apresentamos aqui o exemplo

⁵² A Lei da Motivação mostra-se como uma lei ampla que envolve desde vivências corporais, como a apercepção, até os atos livres, sendo constituída pelos vínculos de sentido que conectam os atos precedentes aos atos que são motivados por esses primeiros (Ales Bello, 2015).

para destacar a possibilidade de um tipo de imitação de modelo em que se pode reproduzir um movimento sem que esse tenha sido captado em seu sentido, ou seja, um movimento em que a autenticidade não se apresenta como marca da vivência mesma, embora a destreza ou o desajeitamento com movimentos precisos possa ser expressão daquela pessoa.

Um terceiro caso, denominado por Stein (1922/1999p) como “reprodução espontânea do modelo percebido” com a presença de contágio psíquico, poderia ser exemplificado em um outro tipo de prática corporal coletiva. Se tomamos nesse exemplo uma prática de Zumba, dança marcada por ritmos musicais latinos e comumente conduzida de maneira estimulante e eufórica pelos instrutores, comumente poderíamos nos referir a uma situação onde os indivíduos imitam os movimentos de dança de um instrutor e são contagiados por seu estado afetivo de alegria. Nessa situação, não apenas o movimento é reproduzido, mas a reprodução do movimento é acompanhada por uma vivência psíquica originária de uma situação de contágio psíquico. Nesse caso, podemos nos referir à possibilidade de que indivíduos que estejam praticando a dança não estejam conscientes dos valores estéticos disponibilizados na música, nos movimentos ou nas sensações de bem estar, mas podem apenas estar reproduzindo externa e internamente o movimento do instrutor da dança.

As três situações citadas acima exemplificam fenômenos da cultura corporal de movimento vividos de forma compartilhada, mas onde as vivências espirituais não foram mobilizadas no fluxo de consciência. Apesar disso, podemos identificar, como aponta Stein, uma modificação no comportamento a partir de uma influência externa, chegando a uma uniformidade reproduzida por cada indivíduo e, até mesmo, uma sintonia diante de uma finalidade compartilhada, como dançar ou praticar um movimento de arte marcial de forma conjunta. Essas situações podem ser tipicamente apresentadas nos relacionamentos denominados por Edith como relacionamentos de massa ou de sociedade. Contudo, existe a possibilidade de outro tipo de ato

social, onde a corporeidade é ativada em unidade com a dimensão psíquica e espiritual, ou dizendo em outras palavras, onde a corporeidade vem marcada pela alma pessoal, que seriam as ações de vontade comunitárias.

Na vivência comunitária de uma ação de vontade, apreendemos um indivíduo que não age apenas motivado por um sentido individual, age motivado por um sentido comum, ou seja, um sentido supraindividual, que se apresenta como objeto da vivência comunitária em questão. Esse tipo de ação comunitária é mobilizado por um sentido que é acolhido pela pessoa a partir de uma vivência empática ou de uma comunicação interpessoal, gerando em si o propósito de realizar tal ato. Nesse tipo de ação, o querer comportar-se de uma determinada maneira expressa um ato espiritual, após ter convertido para si mesmo um desejo ou sentido compartilhado por um outro que se torna, por sua vez, uma meta da própria vontade cuja realização implica cooperação. Em contraste com as situações anteriormente apresentadas que envolviam uma imitação impulsiva ou uma reprodução espontânea de um modelo, a ação de vontade comunitária é essencialmente caracterizada pelo tipo de estrutura de sua vivência onde um objeto comum é apreendido como núcleo de sentido compartilhado e que age mobilizando uma tendência para uma ação que é acolhida mediante uma tomada de posição voluntária e suspensa até seu momento de execução. O que diferencia esse tipo de ação de uma imitação ou um comportamento alienado no desejo do outro ou em uma ideologia compartilhada de uma comunidade, seria o momento em que a pessoa age a partir de sua liberdade, conferindo um “fiat” que consente voluntariamente o ato. Trata-se, portanto, de uma ação livre onde a pessoa insere esse consentimento que impulsiona a pessoa na direção de seu agir. Diferentemente de uma reatividade psíquica, os valores podem ser acolhidos e fundamentar a ação, disponibilizando os motivos necessários para cada pessoa levar a cabo o comportamento. A ação da vontade comunitária, assim como analisada por Edith Stein, se mostra como uma ação livre.

Se retomarmos os mesmos exemplos utilizados nas páginas anteriores, a saber, referente à prática de artes marciais e da dança latina, poderíamos estar diante de ações de vontade livre se os indivíduos compartilhassem entre si o sentido da ação, fossem tocados pelos valores provenientes da vivência daquela prática específica, sobretudo daquilo que a cultura de cada prática específica indicaria como o sentido resultado pelos e dos movimentos e a até mesmo o modelo a ser seguido na performance de sua execução. A espontaneidade de uma ação livre se refere à espontaneidade como a liberdade acolhe os motivos, o que não impediria que a reprodução de um determinado movimento do outro perdesse o caráter de liberdade da ação ou excluísse, nesse caso, a participação das vivências espirituais. Espontaneidade aqui não se limita a uma improvisação ou criatividade dos movimentos, embora em algumas modalidades específicas de práticas corporais seja essa a característica que defina com melhor precisão sua tipicidade. A espontaneidade em uma improvisação ou a criação original de um movimento, ao invés, estaria fundamentada nesse tipo de vivência comunitária, uma vez que, é na comunidade que a pessoa é acolhida em sua singularidade, tendo condições de ser reconhecida naquelas contribuições que lhe são originais e que constituem a comunidade mesma.

Vale ainda ressaltar um processo importante que é identificado por Stein (1922/1999p) em suas análises, trata-se da possibilidade de um incremento da força vital sensível, seja por meio do “espírito objetivo” ou do “espírito subjetivo”. A força vital sensível, vivenciada através do estado vital que condiciona todo o acontecer psíquico, pode ser apreendida na maneira como a pessoa recebe os dados sensíveis (egóicos e não-egóicos), assim como se expressa nos impulsos sensíveis e nas ações deles decorrentes. Isso revelou como a força vital sensível está enraizada na natureza e, portanto, nutrindo-se de fontes naturais. Stein identifica outro tipo de força que atua nas vivências do fluxo de consciência, denominada de força vital espiritual, apreendida através das atividades da vida psíquica e atividades das capacidades

espirituais. Edith descreveu como a apreensão dos valores pode nutrir a energia vital, modificando a dinâmica das vivências e o estado vital mesmo, mas ela adverte também que, esses valores podem ser apreendidos não apenas nos objetos, mas nos encontros intersubjetivos e no próprio núcleo pessoal, que também se desvela como fonte de energia e influencia em todo acontecer psíquico. Os valores que são apreendidos em um objeto, como éticos, estéticos, religiosos, entre outros, também podem ser apreendidos pelas pessoas no momento em que elas estão diante de outra que disponibiliza em suas vivências, sensíveis ou espirituais, um sentido que pode ser acolhido e que, dependendo da profundidade interior em que é acolhido, em algumas ocasiões pode desencadear gradativamente uma mudança no estado vital dessas pessoas que o apreendem.

Em situações onde ocorrem comportamentos, em que a corporeidade de um indivíduo se apresenta em movimento expressivo de suas vivências internas, a pessoa que percebe esse movimento pode também colher, mediante a empatia, os valores que são vivenciados por este primeiro ou que são comunicados em sua ação mesma. Se assim acontece, os comportamentos, por exemplo as práticas corporais, podem carregar em si mesmas o potencial de incrementar a força espiritual, e conseqüentemente a força vital sensível. Nesse processo, as práticas corporais podem se apresentar como uma ocasião de nutrição da força vital, assim como de despertadora das disposições originárias e da vitalidade das vivências, que podem se originar do núcleo pessoal, constituindo-se assim, não apenas como ocasião de experiência da própria personalidade autêntica, como também de uma renovação da energia vital ou da própria vitalidade humana.

Ainda sobre a possibilidade de expressões autênticas apreendidas nos comportamentos, podemos considerar um outro aspecto que comumente é discutido no contexto da Psicologia Social: trata-se de considerar a autenticidade como verdadeira ou como meras respostas às expectativas sociais apresentadas pelos outros ao

indivíduo.⁵³ Anteriormente, identificamos que o querer exerce uma espontaneidade em que a pessoa, no contexto dos atos de vontade comunitários, não viria absorvida pela vontade alheia, mas que se posiciona livremente com um “*fiat!*”, preservando sua autonomia. Agora, podemos avaliar se a expressão dessa vontade seguiria apenas as expectativas alheias ou se pode constituir como expressão de si mesma no contexto social e comunitário. Abaixo, um trecho de Stein (1922/1999p) que aborda diretamente esse aspecto:

Cada homem aparece sob aspectos diferentes, conforme os relacionamentos sociais típicos em que se encontra entretido. Nos confrontos com meu “chefe” sou dócil, enquanto no confronto com meu “servo” sou imperioso e assim por diante. Cada situação na qual me encontro existe uma globalidade de significados nos quais meu comportamento se insere. Este modo de agir é racional, embora cada conduta que contradiga o sentido próprio da situação seja irracional. . . . Os modos de comportamento típicos não são “máscaras” que o indivíduo endossa e sobre o qual se esconde seu “verdadeiro rosto” – ainda que uma coisa similar também possa acontecer – mas verificamos na “perspectiva” social requisitada pela “orientação social” dada a cada vez, que corresponde a um traço sempre diferente da essência individual (Stein, 1922/1999p, p.307-308, tradução nossa).

A pessoa encontra-se sempre em uma situação social que é percebida por ela como uma totalidade de sentido, isto é, cada relacionamento vivenciado solicita um tipo de resposta diante da configuração daquela circunstância específica. Obedecer, instruir, submeter-se ou impor-se são algumas possibilidades que eventualmente se apresentam como sendo mais ou menos adequadas ao sentido exigido naquela ocasião. Apesar de cada relacionamento solicitar um comportamento mais razoável e correspondente às exigências daquele momento, nem todos os comportamentos poderiam ser realizados, considerando as

⁵³Erving Goffman (1959/1985) e George Herbert Mead (1934/1972), representantes da Escola do Interacionismo Simbólico, discutem diversos contextos onde a pessoa toma as expectativas alheias no processo de posicionamento pessoal diante das situações cotidianas, destacando aspectos onde papéis sociais podem ser adotados, embora o sujeito não seja absorvido por eles.

disposições originárias da pessoa que foram ou não desenvolvidas até aquele momento. Se tomarmos a expressão corrente de “usar máscaras” diante dos outros, poderíamos dizer que nem todos possuem todos os tipos de máscaras em seu repertório ou que as máscaras que possuem lhe caibam. Ao invés de reduzir o perfil dos comportamentos a meras expressões externas, como se fossem máscaras, Stein identifica que, trata-se muito mais de uma atualização de traços de maneira de ser que podem expressar ou não em cada situação. Isso significa que se uma pessoa age de uma determinada maneira em um encontro pessoal, pressupõe-se que, em alguma medida, aquela forma de agir já se encontre disponível em seu caráter ou teria sido desenvolvida em sua história de vida. Nem todas as pessoas conseguiriam facilmente agir com habilidades de liderança, agressividade ou sutileza em situações sociais que lhe exijam um comportamento assim. Esses aspectos nos apontam que, uma expressão autêntica não poderia ser reduzida a uma mera apresentação teatral, uma vez que, ainda que em parte, possui disponível em si os traços expressivos que comunica. Assim, se por um lado não podemos negar a existência de uma expressão de si mesmo em um contexto social, também não poderíamos afirmar que em todas as situações a pessoa se expresse em conformidade com seus traços mais marcantes, inserindo a nota pessoal em todas as ações pessoais. Se apenas uma parte de si mesmo é expressada, ou se traços mais estáveis, enraizados em seu núcleo pessoal, venham à tona no encontro interpessoal, isso é o que nos permitiria examinar melhor a questão da autenticidade. Ainda assim, fica o questionamento sobre como definir o que seria ou não autêntico? Uma pessoa poderia afirmar que seu próprio comportamento fosse autêntico, mesmo não sendo, por diversos motivos que vão desde uma dificuldade no autoconhecimento até a pretensão de passar certa imagem em um contexto social. Da mesma forma, o outro poderia atribuir um caráter de autenticidade aos comportamentos dessa mesma pessoa, apenas porque atende a determinadas expectativas, mesmo em se tratando de uma expressão de falsidade dessa primeira. Parece que sem um desejo

verdadeiro de conhecer a si mesmo, colhendo inclusive os dados advindos de uma empatia reflexa, por parte da primeira pessoa e sem uma empatia reiterada por parte da segunda pessoa, o problema da autenticidade seria reduzido a uma lista de traços de personalidade ou de comportamentos que fossem eleitos em cada contexto social e histórico determinados.

4.4 Autenticidade, política e Estado

Em 1925, foi publicado no volume VII do anuário filosófico da Escola Fenomenológica o texto *Uma pesquisa sobre o Estado* (Stein, 1925/1993), pesquisa que Edith Stein começou a elaborar tão logo terminara a escrita dos textos sobre indivíduo e comunidade (Stein, 1922/1999p). As referências sobre o tema do Estado podem ser encontradas desde 1917, em suas cartas, sobretudo a seu amigo Roman Ingarden, onde se declara partidária de uma união centro europeia, a favor da igualdade de votos, defensora dos direitos femininos, posicionamentos que mantinham sua afiliação ao Partido Democrático, em um período marcado por crises econômicas e políticas, que já se anunciavam na época desses estudos (Alonso, 2009). Assim, a motivação para enfrentamento desse tema na obra de Stein surge de dois aspectos: primeiro, um aspecto pessoal, onde ela verifica que, os posicionamentos pessoais autênticos envolvem diretamente as questões políticas como cenário de compromissos dos valores que apreende durante sua trajetória existencial; segundo, um aspecto filosófico, onde identifica que o Estado pode garantir ou dificultar a vida da comunidade e a expressão de sua autenticidade, conseqüentemente, colocando barreiras à expressão da autenticidade da pessoa enquanto indivíduo.

Stein (1925/1993), reconhecendo o Estado como um tipo de estrutura social, relaciona-o às modalidades de formas de convivência que até então havia analisado distintamente como comunidade, sociedade e massa. O Estado é analisado como um fenômeno pertencente ao reino do espírito, como uma criação do

espírito humano, analogizando-o a uma pessoa, nesse caso, uma pessoa jurídica. No que concerne ao nosso objeto de pesquisa, destacamos aqui apenas alguns pontos das pesquisas steinianas relacionadas ao nosso tema.

Um dos aspectos essenciais relacionados ao Estado é sua soberania, isto é, sua liberdade de se organizar em instituições e legislar sobre a dinâmica de sua organização social. A exemplo dos atos livres identificados como expressão da liberdade pessoal, o Estado executa atos legislativos como expressão de sua liberdade em relação aos agrupamentos internos que o constituem ou em relação a outros Estados com que entra em relação.

A soberania é liberdade no mesmo sentido, com a diferença apenas que isto que se autogoverna é um todo social cujos atos são modificados em correspondência com este fato. E se um Estado é privado de sua soberania e é submetido às disposições e aos comandos de um outro, agora se desveste de sua estatalidade, como um indivíduo que por causa da privação de toda espontaneidade fica legado à vontade de um outro, à personalidade desse (Stein, 1925/1993, p. 72, tradução nossa).

Constituído por indivíduos que estabelecem vários tipos de relação entre si, o Estado pode ser um tipo de organização que estimule e garanta relações de comunidade entre as pessoas, mas também pode se beneficiar do fato de que as pessoas estabeleçam entre si uma relação de massa, como é o caso de Estados totalitários⁵⁴. A comunidade não é necessariamente o fundamento para a vida do Estado, entretanto, o Estado pode ser fundado a partir de uma comunidade e, quando não o faz assim, “parece estranhamente vazio e inconsistente” (Stein, 1925/1993, p.48, tradução nossa). Quando o Estado se fundamenta na vida de um povo, ou de vários povos que convivem em seu território, ganha uma direção própria dos seus atos legislativos, um critério para que

⁵⁴ Sobre o tema do totalitarismo, remetemos à leitura de Arendt, H. (1951/2012). *Origens do totalitarismo*. (R. Raposo, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. Também encontramos em Novinsky (2012) uma análise sobre o contexto histórico-político que envolveu o percurso teórico de Edith Stein.

utilize sua liberdade auto-organizativa para manutenção, promoção e sustento de um certo tipo de vida social. O povo ou comunidade popular se constitui como uma multiplicidade aberta de indivíduos que, embora não consigam estabelecer relacionamentos interpessoais entre todos seus membros devido ao número de seus integrantes, carrega em si traços de uma peculiaridade própria, expressada geralmente em sua autonomia cultural. Esse tipo de forma associativa pode fortalecer, dentro do Estado, uma identidade nacional ou autêntica nacionalidade que fortalece o Estado mesmo e legitima suas ações. A comunidade popular pode favorecer-se do Estado através de políticas e instituições que garantam e promovam sua existência, embora também possamos ter tipos de Estados que ameacem a particularidade das características de um povo e atuem na direção de uma coercitividade massificadora.

Enquanto pessoa jurídica, o Estado realiza atos livres a partir de seu ato de legislar expressando sua vida espiritual e suas características próprias. Não pretendemos aqui enfrentar o problema relativo a se poderíamos ou não falar de uma autenticidade própria do Estado, mas das formas em que ele pode garantir ou dificultar a autenticidade das comunidades que o constituem, fundadas, por sua vez, na personalidade de suas integrantes.

Um tema que emerge das análises sobre o Estado refere-se àquele do direito e dos atos livres que possuem efeitos jurídicos. Stein (1925/1993) adverte que, as condutas que se fundamentam em valores éticos vivenciados pelas pessoas, ou seja, as opções práticas de um agir motivado por valores apreendidos nas vivências podem se apresentar como estados-de-coisas éticos, que podem ser sistematizados em normas éticas⁵⁵. Por exemplo, não agredir

⁵⁵ Vale recordar aqui que em seus estudos anteriores, Stein (1917/1998; 1922/1999) havia identificado que os valores são apreendidos por meio das vivências dos objetos que compõe a natureza, assim como os valores das pessoas através dos encontros interpessoais fundados na empatia. O reconhecimento dos valores, através de um sentir espiritual, promove um tipo de estado de ânimo que pode

peças em função de serem diferentes de si mesmo – com relação à raça, cor, gênero, idade, etc. - ao contrário, respeitá-las por serem pessoas assim como si mesmo. As expressões de norma que poderiam nascer dessa situação, como “é injusto desrespeitar as pessoas em virtude de sua diferença” e “devemos respeitar as diferenças entre as pessoas”, contém estados-de-valor e estados-de-dever *a priori*, isto é, nascem da experiência mesma e não de uma lei decorada. Considerados como dados *a priori*, podem ser sistematizados pela cultura através de normas jurídicas que estabeleçam a garantia do respeito e, muitas vezes, uma punição específica no caso do descumprimento de tal ato. Assim como existem as normas éticas *a priori*, existe também uma moral dominante que reflete um hábito psicológico de uma comunidade, mas que nem sempre converge com os atos orientados pelas normas éticas apreendidas na experiência. Dessa forma, o Estado, através das pessoas que utiliza como seus órgãos, pode captar as normas éticas e disponibilizar ordenamentos jurídicos que estimulem uma mudança dos comportamentos práticos que podem, por sua vez, modificar a moral de uma dada forma associativa que até então não respeitasse os direitos subjetivos. Estimular as mudanças de comportamento prático não significa que dependa do legislador o controle do processo de mudança dos comportamentos, pois, ainda que seja um dever do próprio Estado estimular uma direção de mudança do hábito de uma comunidade na direção dos valores éticos, os deveres éticos assumidos pela pessoa só ocorrem mediante a fundação em vivências que captem os valores que lhe são apresentados, sendo, em última instância, um processo pessoal espiritual e livre.

O Estado pode servir ao “desenvolvimento da personalidade” [da comunidade], ou através das instituições que ele cria, ou até mesmo, eventualmente, deixando livre alguns âmbitos do controle estatal e confiando a iniciativa dos indivíduos ou das associações privadas. Entre os

motivar ações livres ou propósitos que estejam adequados ao tipo do valor apreendido ou à profundidade em que ele toca a alma pessoal.

valores dos quais a comunidade organizada em Estado pode ser portadora, estão os valores pessoais *éticos* (que não são os singulares valores pessoais) (Stein, 1925/1993, p.153, tradução nossa, *itálicos da autora*).

No trecho citado, a filósofa aponta alguns aspectos que podem ser observados pelo Estado e indicam um caminho de garantia dos direitos de uma comunidade, sobretudo o direito a desenvolver sua personalidade, isto é, desenvolver os traços peculiares da própria comunidade. Identificamos no trecho acima três aspectos: a) adoção de disposições que contribuam com o desenvolvimento das comunidades; b) supressão de regulamentação de alguns âmbitos individuais; c) reserva de certos âmbitos do estado à iniciativa individual e de associações. O envolvimento do Estado com o tema da autenticidade não se daria no sentido de legislar sobre quais experiências seriam ou não autênticas, ou de obrigar os indivíduos a reconhecerem e responderem apenas a um conjunto de valores que o Estado definisse com sendo mais verdadeiros, justos ou belos, manipulando os conteúdos da interioridade na direção de ações autênticas ou personalidades que fossem dotadas de certas qualidades que fossem consideradas mais genuínas do que outras. O que o Estado pode favorecer, respeitando sua própria essência como ente e suas conexões com a comunidade que o fortalece e considerando nossa atualidade do cenário político mundial contemporâneo, seria a adoção de leis e políticas públicas que favorecessem a expressão ou promovessem a liberdade do desenvolvimento da autenticidade das comunidades e dos indivíduos (políticas nas diversas áreas de educação, saúde, cultura, trabalho, etc.); a adoção de políticas de reconhecimento das diferenças que garantissem os direitos subjetivos, sobretudo aqueles que atualmente são considerados como direitos especiais (como direitos da mulher, das crianças e adolescentes, dos idosos, das pessoas excluídas socialmente por serem portadoras de alguma doença específica, etc.); garantia de espaços de iniciativas populares, inclusive com possíveis fomentos financeiros, relacionadas a âmbitos específicos do desenvolvimento social, como aspectos

científicos, culturais, econômicos, entre outros, ao invés de uma concentração de todos os âmbitos no controle e administração do próprio Estado. Dessa forma, ao promover uma autolimitação do poder estatal, reserva garantias favoráveis para o desenvolvimento da personalidade autêntica da comunidade e da pessoa.⁵⁶

⁵⁶ Apontar o caminho de uma limitação do poder estatal como via para o desenvolvimento da personalidade autêntica da comunidade e dos indivíduos, não significa propor um tipo de política neoliberal. Se por um lado o Estado pode resguardar um espaço para iniciativas da própria sociedade e da comunidade, nos âmbitos científicos, econômicos e culturais, por exemplo, por outro lado não deve, isto é, não seria ético se omitir de promover e assumir seu papel de garantir as necessidades de sobrevivência e de desenvolvimento de todas as comunidades que compõe a vida do Estado e não apenas daquelas que ele elege como sendo representantes de sua vida espiritual e ideológica.

5. O PROCESSO DE FORMAÇÃO DA AUTENTICIDADE

Desde sua primeira obra, *O problema da empatia* (1917/1998), até sua obra considerada mais madura, *Ser finito e Ser eterno* (1934-36/1999f), Edith Stein reconhecia que, a pessoa estava submetida a um processo de mudanças, envolvendo suas dimensões da corporeidade, psique e espírito, ao mesmo tempo em que possuía em seu ser pessoal algo que permanecia no tempo e que se expressava nos vários momentos de sua vida, denominado por ela como núcleo pessoal [*Kern*]. Em suas análises da vivência empática, havia identificado um conjunto de “propriedades constantes, assim como seu idêntico portador”, reconhecido por ela como sendo a alma pessoal (Stein, 1917/1998, p.123, tradução nossa), dotada deste núcleo que marcava uma maneira própria de vivenciar. Advertir a presença de características constantes e reiteradamente apresentadas como constitutivas de uma pessoa, muitas vezes denominadas por outros autores como sendo o aspecto que configuraria a autenticidade pessoal, conduziu Stein a se perguntar em suas análises, se o fato de algo se apresentar como constante seria o suficiente para atribuir o caráter de autenticidade da personalidade de uma pessoa. Decerto, em suas análises sobre a causalidade psíquica, Stein (1922/1999p) advertiu que, essas características poderiam ser um mero processo de imitação e não estarem ancoradas em um núcleo pessoal, sendo, portanto, predicados imitados de um modelo, falseados ou inautênticos de uma pessoa.

Uma pessoa pode desenvolver vários traços que lhe acompanham durante um período duradouro de sua vida, ocasionalmente durante toda a vida, mas também pode sofrer modificações nesses aspectos. As circunstâncias com que a pessoa lida em seu ambiente, através das relações interpessoais (comunitárias, sociais ou de massa), do ambiente natural (alimentos, clima, etc.) ou do seu mundo espiritual (instituições

educativas, religiosas, jurídicas, etc.), podem favorecer um processo de expressão de suas disposições mais originárias, daquele potencial, tanto universal quanto individual, que ela carrega em si, mas também pode contribuir para um adormecimento das suas características mais singulares. Assim, a questão que emerge é como ocorre um processo de formação da autenticidade? Em outras palavras, quais as características essenciais de um processo que contribua para o desenvolvimento da pessoa e daquilo que lhe é mais próprio?

Na busca por chegar a estas respostas, Edith Stein acolheu e examinou também as contribuições próprias da Filosofia Escolástica, sobretudo de Tomás de Aquino e Duns Scoto, exames que apontaram convergências e divergências com suas análises, desenvolvendo em várias obras (Stein, 1928-33/1999a, 1929/1999k, 1932-33/2000, 1934-36/1999f) uma descrição do processo de formação da pessoa. Buscamos neste capítulo, recuperar alguns dos principais achados de nossa filósofa que nos ajudam a compreender como se daria um caminho da formação de si mesmo na direção de uma vida autêntica.

5.1 O processo de formação da personalidade e o princípio de individuação

Identificamos dois momentos argumentativos na obra de Edith Stein que podem nos ajudar a compreender o processo de formação da pessoa na direção de sua autenticidade. Primeiro, aquele em que ela destaca mais propriamente o processo de formação da pessoa e do seu caráter, encontrado nas obras que analisam o tema da empatia, da causalidade psíquica e do processo educativo. Mas encontramos também um aprofundamento dessas análises, em uma discussão metafísica-ontológica, nas obras *Potência e Ato* (1931/2003) e *Ser finito e Ser Eterno* (1936/1996), onde ela analisa o princípio de individuação. Não se tratam de dois processos ou princípios diferentes, pois, como aponta Alfieri (2014), teríamos, nesse caso, a formação de várias individualidades

na mesma pessoa; ao contrário, trata-se de um mesmo princípio que é abordado por Stein em momentos diferentes de suas análises. Assim como ocorre com outros temas, partindo de uma descrição e análise fenomenológica, nossa autora buscou os fundamentos últimos dos fenômenos que analisava, o que a permitiu que examinasse, também pela via metafísica-ontológica, os aspectos constituintes da subjetividade. Não adotamos aqui uma explicação argumentativa aprofundada dos termos de uma ontologia formal, que está subjacente à descrição do processo formativo, sobretudo no que se refere ao princípio de individuação, mas assumimos um aspecto mais descritivo, relacionando-o com nosso tema de pesquisa.⁵⁷

5.1.1 Formação da personalidade

Edith Stein proferiu muitas conferências em várias cidades européias, entre os anos de 1926 e 1933, bem como ministrou um curso sobre a estrutura da pessoa humana, discutindo os aspectos antropológicos subjacentes à ação educativa, no semestre de inverno do Instituto de Münster, em 1932-33. Em algumas dessas conferências publicadas, verifica-se que Stein partia sempre do método fenomenológico para o exame dos temas, mas confrontava os achados de sua análise com os conceitos da escolástica que os aprofundavam, tratando de forma complementar a relação entre essas duas perspectivas filosóficas, a escolástica e a fenomenológica⁵⁸. Em seus textos mais vinculados à Antropologia e à Educação, descrevia as características de uma dinâmica de formação da pessoa, explicitando os componentes que envolviam esse processo na direção da formação de uma personalidade e

⁵⁷ Para um aprofundamento desses aspectos, sugerimos a leitura dos livros de Sberga (2015) e Alfieri (2014) apresentados nas referências.

⁵⁸ A relação entre as obras de Edmund Husserl e Tomás de Aquino foi objeto de discussão de Edith Stein no texto *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso d'Aquino: tentativo di confronto* (Stein, 1929/1999k).

caráter autênticos, tema com o qual havia se deparado já em suas análises primeiras sobre empatia e causalidade psíquica.

A formação não é uma posse externa de conhecimentos e, sim, a forma que a personalidade humana assume sob a influência de múltiplas forças vindas de fora, ou então o processo dessa moldagem. O material a ser moldado é constituído de um lado pelas aptidões físicas e psíquicas com que o ser humano nasce, pelo material que lhe é constantemente acrescentado de fora e que deve ser assimilado pelo organismo. O corpo retira esse material do mundo físico, a alma do ambiente espiritual, do mundo das pessoas e dos bens de que deve alimentar-se (Stein, 1930/1999d, p.137).

O termo “formação” pode ter muitos significados, mas é considerado aqui em três momentos: a) a ação do formar; b) o processo de ser formado e c) o êxito ou produto final desse processo (Stein, 1930/1999r). Para chegar àquilo que se pode e deve ser, a pessoa atravessa em sua biografia um processo de formação que modela o seu ser de várias maneiras. Considerando essa noção de “formação”, fica claro que ela implica um processo e não apenas um produto final, ou seja, não significa apenas uma personalidade efetivada e designada como autêntica ou inautêntica. Até se atingir o estado de uma *personalidade autêntica*, podemos falar de um *autêntico processo* de formação da personalidade. A autenticidade pode, portanto, designar tanto a atualidade de um momento no processo de formação da pessoa, mas também um critério que nos permite considerar em que medida a formação da personalidade tem acontecido conforme às disposições originárias ou não. Sendo assim, a personalidade autêntica não seria apenas um estado, mas o processo de sua constituição, a potencialidade de ser si mesmo que se atualiza genuinamente no decorrer de uma biografia. Ser autêntico passa a significar o processo pelo qual a pessoa torna seu aquilo que é disponibilizado em sua estrutura universal de ser pessoa.

Aqui também o termo “modelar” deve ser examinado. Formar algo implica uma imagem ou projeto subjacente que remeta o processo de formação a uma determinada direção e não a outra. A

ação de moldar não é tomada no sentido de um educador (pais, professores ou líderes de um grupo ou comunidade) formatar uma pessoa para ser uma personalidade convencionada como ideal, embora isso possa ocorrer em vários relacionamentos educativos, não sem o custo de um grande sofrimento e, eventualmente, de adoecimentos psíquicos. O termo moldar refere-se à ação de força vital interna que molda ou forma a matéria, seguindo um princípio organizativo que é próprio dessa forma, assim como os limites que a matéria mesma impõe.

Portanto, conhecer o que seja formar uma dada matéria requer um exame da especificidade desta matéria que será submetida à formação. Ao ser submetida ao processo de formação, a matéria, inanimada ou animada – assim como discute Stein a partir das categorias da Filosofia Aristotélico-Tomista – possui certa maleabilidade e uma predisposição que a acompanham (Stein, 1930/1999r; Mahfoud, 2005). No caso das matérias inanimadas, elas viriam a ser formadas pelo exterior que imprime nelas uma modificação conforme uma imagem pretendida. Mesmo a matéria inanimada coloca limites a uma ação exterior. A densidade, elasticidade, consistência, entre outras características físicas, constituem características próprias de um objeto que precisam ser levadas em consideração, quando submetidas a um processo de formação.

Quando consideramos o reino das matérias animadas, constituído pelo ser vegetal, animal e a pessoa humana, advertimos um princípio ativo que forma a matéria animada a partir de dentro, desenvolvendo o potencial específico de cada espécie, bem como seus limites típicos essenciais. Este princípio interno que forma a matéria, foi discutido por Stein (1930/1999r) como sendo a alma. No caso da alma vegetativa, aquela própria do ser vegetal, seu princípio interno direciona o desenvolvimento rumo à preservação da espécie, guiando-a para acolher do mundo os nutrientes que são pertinentes ao seu processo de desenvolvimento, na direção de chegar a realizar-se em sua potência enquanto espécie. Se os fatores formativos externos, ação humana ou do ambiente por exemplo,

desrespeitam aquilo que lhe é próprio em sua espécie, a planta pode sequer sobreviver. A alma animal, além das características que compartilha com as plantas – aquela receptiva – é capaz de expressar sua vida interna e emoções, de reagir ao seu ambiente fugindo da ameaça ou buscando aquilo que pode ser viável ao seu desenvolvimento. Reconhece-se, assim, uma verdadeira e própria vida psíquica, com um alternar-se de estímulos e reações (Stein, 1930/1999r; Mahfoud, 2005). Suas reações habituais, contudo, podem ser modificadas através de um processo de adestramento e domesticação, mas, ainda assim, o desrespeito às suas características mais próprias impulsionam uma reação de defesa a um tipo de influência externa que pode estar desrespeitando aquilo que lhe é essencial enquanto característica de sua espécie.

O princípio formativo presente no ser humano é considerado como próprio da alma racional ou intelectiva (Stein, 1930/1999r, 1934-36/1999f). Ele compartilha com as plantas e os animais características comuns de seus princípios formativos, contudo, aí existe uma complexidade diferente. A alma do ser humano ocupa um papel central no processo formativo, pois nela são acolhidas as impressões que seu ambiente apresenta como estímulo, provocando sensações que mobilizam afetos e impulsos. Contudo, no ser humano, seus afetos e impulsos são submetidos à vontade que pode decidir se submeter e seguir os impulsos, mas pode também rejeitá-los e subtrair a ação prescrita por eles (Stein, 1922/1999p, 1930-32/1999m). Assim, o ser humano vai se constituindo como pessoa na medida em que acolhe, em seu centro pessoal, as impressões que lhe são provocadas e deste centro emite seu posicionamento voluntário. Não apenas recebe as impressões externas, mas as organiza, configura, pensa sobre elas e toma decisões. Nessas decisões, vai ativando o potencial próprio do ser humano, mas apenas pode fazê-lo na medida em que o material que lhe é ofertado pelo exterior, provoca diversas funções da alma (sensibilidade, impulso, vontade, intelecto, memória, entre outros). Assim, Stein (1930/1999d, 1930/1999r) destaca que, a pessoa humana é formada por fatores externos e internos ao mesmo tempo.

O que vem formado no ser humano, ou seja, a matéria que está submetida ao processo de formação, é sua própria personalidade. É o conjunto de disposições físicas e psíquicas, bem como o atuar da vida espiritual que se submete ao processo formativo. No caso da pessoa, a alma mesma é tomada como agente formador, ao mesmo tempo em que o objeto que vem sendo formado no decorrer do próprio processo⁵⁹. Por um lado, os fatores externos, como o ambiente natural ou cultural, mobilizam a pessoa a agir e inserem nela nutrientes para o desenvolvimento de sua força vital; por outro lado, fatores internos, como o núcleo da alma, agem imprimindo uma modalidade própria de vivenciar e se posicionar diante dos conteúdos captados (Stein, 1932-33/2000).

A pessoa necessita ser nutrida em seu desenvolvimento de materiais que alimentem seu corpo e sua alma. Este processo tanto pode ocorrer de forma espontânea, pelo simples contato com o ambiente, ou de uma forma planejada, através de pessoas que disponibilizem voluntariamente os materiais à outra que está sendo formada. A recepção deste material pode acontecer de forma passiva ou ativa, de acordo com o grau em que a pessoa que recebe estes materiais processa ou elabora intelectualmente os elementos que lhe são oferecidos pelo ambiente cultural e se empenha na construção do ambiente sócio-cultural que ela deseja que a forme (Stein, 1930/1999ad; Mahfoud, 2005b). No processo de formação da pessoa, a liberdade constitutiva da vida espiritual pode ainda possibilitar um trabalho pessoal no sentido de que a pessoa pode acionar os materiais externos necessários para sua formação, incentivar ou inibir impulsos e traços de caráter pessoais, abrir-se ou recusar as influências formadoras oferecidas pelas outras pessoas (Stein, 1930/1999ad). A presença da liberdade e da possibilidade da auto-formação não quer dizer que toda a formação seja uma auto-educação, isto porque, apesar da presença da liberdade possibilitar uma elaboração pessoal de conteúdos e formulação de propósitos, estes conteúdos são acolhidos a partir do exterior, da relação da pessoa com seu mundo cultural (Coelho-Júnior & Mahfoud, 2006, p.15-16).

⁵⁹ O termo alma é considerado em vários sentidos na obra de Stein. Uma análise da maneira como Stein discutiu esse conceito pode ser encontrado na dissertação de Maria Cecília Isatto Parise (2014), denominada: *As colorações da alma na análise da pessoa humana segundo Edith Stein*.

A alma humana é dotada de uma força vital que aponta o desenvolvimento da pessoa para uma certa direção que corresponda à realização da natureza humana e dos aspectos originários que compõe seu núcleo pessoal. A pessoa não pode desenvolver qualquer caminho de desenvolvimento, ela não pode atualizar todo seu potencial ao mesmo tempo ou de qualquer maneira, ela não pode ser de qualquer modo que ela escolha. Seu núcleo pessoal impõe limites àquelas características potenciais que são possíveis atualizar em cada momento, assim como os hábitos estabelecidos podem dificultar uma imediata atualização (Stein, 1932-33/2000, 1922/1999p).

“O que significa dizer que o ser humano é responsável por si mesmo? Significa dizer que dele depende isto que ele é e que lhe é pedido fazer de si algo de determinado: *ele pode e deve formar a si mesmo*” (Stein, 1932-33/2000, p.124, itálicos da autora, tradução nossa). Toda formação é uma autoformação. Isso não significa que a pessoa forma-se sem ajuda de sua comunidade, isso seria impossível. Se não fosse a comunidade ou as comunidades às quais a pessoa pertence, muitas de suas características individuais não seriam mobilizadas em seu processo de tornar-se si mesma. A autoformação, contudo, significa que o sujeito e o objeto da ação formadora coincidem (Stein, 1930/1999r). O eu “pode” e “deve” formar a si mesmo. Trata-se de um gesto de liberdade que pode ser assumido ou relegado aos fatores externos e impulsivos. A pessoa pode tomar em suas mãos o protagonismo de seu processo de desenvolvimento, tomando decisões que são convocadas durante os acontecimentos, mas também pode tomar a decisão de se entregar a uma força externa ou a apenas repetir um modelo de personalidade apresentado, mesmo que ele não coincida com as características de seu núcleo pessoal. O “dever”, uma vez assumido, trará sempre a pergunta sobre a direção em que essa autoformação seguiria. Trata-se da necessidade de uma imagem clara ou da clareza de uma finalidade para onde a formação deveria caminhar.

O que o ser humano deve ser é o problema fundamental da vida. Trata-se do desenvolvimento das capacidades humanas, no sentido universal, mas também daquelas capacidades, ou disposições originárias, inerentes ao seu núcleo pessoal que devem ser atualizadas em seu processo de formação. Quando isso acontece, o ser humano não apenas mobiliza suas funções corpóreas e psíquicas, que condivide com as plantas e animais respectivamente, mas aquelas espirituais, propriamente humanas. Nesse caminho, forma um hábito típico de responder aos valores (estéticos, morais, religiosos, entre outros) que a vida lhe apresenta e pode ter sua existência mobilizada a partir de seu centro pessoal, que, por sua vez, imprimirá seu selo de originalidade em todas as vivências e na modalidade mesma do viver, como discutimos no capítulo 4 do presente livro (Stein, 1922/1999p).

O fim do processo de formação é a personalidade autêntica (Stein, 1926/1999s). Mas o que vem a ser personalidade?

A personalidade humana, observada como um todo, nos é apresentada como uma unidade de características qualitativas formada por um núcleo, por um princípio formativo. Essa é constituída por alma, corpo e espírito, mas a individualidade se imprime em modo totalmente puro, privado de qualquer mistura, apenas na alma. No corpo vivente material, nem a psique tomada como unidade substancial de cada ser sensível e psicoespiritual, nem a vida do indivíduo, são determinadas integralmente pelo núcleo (Stein, 1922/1999p, p.255, tradução nossa).

Contudo, falamos em personalidade, tanto no sentido do produto de um processo – quando se desenvolve um “unidade de características qualitativas”, que se apresentam de forma habitual em uma pessoa – como também pelo prisma de um processo de desenvolvimento dessa personalidade. Quando a personalidade recebe as influências internas do núcleo, através da alma, podemos falar em uma personalidade autêntica (Stein, 1922/1999p). Contudo, uma pessoa poderia viver em grande parte de sua vida, ou quem sabe por toda ela, entregando-se apenas a processos psíquicos e físicos que são indiferentes para configuração unitária

de sua personalidade, não emitindo seus posicionamentos a partir de seu núcleo ou centro pessoal, mas deixando-se conduzir pelo dinamismo das reações impulsivas e emocionais, ou adotando critérios para seus posicionamentos que são estranhos àqueles que a legalidade da razão motivaria, a partir dos valores disponíveis nos acontecimentos. Se acontece assim, o que vem formada é uma personalidade inautêntica. É “como se” faltasse ao indivíduo seu centro pessoal, suas vivências são realizadas “sem alma”, sua individualidade qualitativa não se expressa. Decerto, como avisa Stein (1922/1999p), todo indivíduo possui seu próprio núcleo pessoal que imprimirá algum tipo de influência na alma e esta, por sua vez, influenciará as vivências pessoais, no que se refere à sua modalidade de vivenciar e até mesmo aos objetos visados. Contudo, pode ocorrer que a pessoa, por resultado de sua liberdade ou pela particularidade de como foi educada ou por outros significativos em sua história – eventualmente estimulada a não considerar sua vida espiritual no que se refere aos valores captados ou ao exercício de sua vontade própria – “não tenha encontrado a si mesma” ou “tenha se perdido de si mesma”. Na pessoa, seu núcleo pessoal pode emergir quando for tocado por algum valor. A pessoa pode, a qualquer momento, ainda que não seja possível prever o que seria o crucial mobilizador, ser tocada em uma profundidade de sua alma em que suas vivências autênticas motivam um desejo de dar continuidade a uma experiência desse tipo. Almejar a continuidade de vivências autênticas, o que não é automático, uma vez que, a vivência é fugaz e logo dá espaço a outras vivências decorrentes, pode suscitar na pessoa a busca por uma vida autêntica, entendida então como aquela em que se vivencia uma autêntica personalidade.

A vida autêntica é aquela onde a pessoa vive sua personalidade autêntica, onde sua individualidade pode se expressar em suas vivências, onde os valores captados são acomodados na interioridade humana em uma profundidade que lhes corresponde, ou pelo menos se aproxima. Ainda que seja difícil manter-se nessa atitude durante todo o tempo, a presença dessa

formação de maneira habitual e não esporádica, pode ser determinante para o reconhecimento de estarmos ou não diante de uma vida autêntica. Este é o processo de formação da personalidade autêntica.

5.1.2 *Princípio de individuação*

Na obra *Potência e Ato* (1931/2003), bem como, em *Ser finito e Ser Eterno* (1934-36/1999f), Stein buscou aprofundar suas análises e identificou um princípio ontológico que está na base do processo humano de constituição de sua individualidade. Esse *princípio da individuação* é advertido como um processo inerente ao ser humano e o que lhe possibilita assumir a direção de ser em conformidade com seu núcleo pessoal, de ser si mesmo em sua singularidade pessoal (Alfieri, 2014).

Em *Potência e Ato*, obra que Stein havia elaborado com a finalidade de concorrer a uma vaga de professora universitária em 1931, ela se dedicou a discutir os fundamentos ontológicos da experiência. Logo no início da obra, levanta os questionamentos: “O que é o ser do qual sou consciente? O que é o eu que é consciente de seu ser? O que é o ato e o modo espiritual em que eu sou e no qual sou consciente de mim e dele?” (Stein, 1931/2003, p.58, tradução nossa). Verifica-se que as perguntas que apontam para uma elaboração ontológica nasceram das análises fenomenológicas das vivências, do dar-se conta de um “eu” que vivencia algo e este algo é o próprio ser.

A trajetória que vai da Fenomenologia à Ontologia, não prescinde do exame da experiência concreta, ao contrário, busca os elementos formais e lógicos que lhe sirvam de compreensão. Foi nesse caminho que Stein assumiu em sua discussão, que o ser do ser humano é caracterizado por algo que o individualiza, um modo individual de ser propriamente humano. Daí surge a discussão sobre como se dá na pessoa humana o caminho de tornar-se um indivíduo e o que é esse indivíduo humano. É essa discussão que remete ao processo de individuação.

O que é individual em um indivíduo? Como podemos chegar a acessar suas características mais singulares e irrepetíveis em relação a outro indivíduo? Em meu ser presente, identifica Stein (1931/2003), posso advertir uma maneira atual, mas também uma possibilidade de ser diferente do que estou sendo. Posso pensar no futuro e na possibilidade de ser diferente e isso o faço devido ao reconhecimento das maneiras diferentes que já fui no passado. O ser presente é a atualização de uma potência que está disponível e que existe antes. “Atualidade e potencialidade, como modos de ser, estão contidas no simples dado do fato de ser e são derivadas disso” (Stein, 1931/2003, p.60, tradução nossa). É o núcleo pessoal quem carrega o conjunto de potencialidades possíveis a cada ser humano. A possibilidade de ser diferente está inscrita já no núcleo pessoal, assim como os limites de atualização. Para um ser humano, seu potencial carrega vários traços comuns da espécie ser humano, que podem ser atualizadas a cada momento, mas também os traços mais singulares, enquanto indivíduo, que podem ser realizados. Não é possível ser qualquer coisa que imaginarmos, nosso próprio ser está dotado de potencial que aponta para as possibilidades concretas de atualização.

Compartilhamos com todos os seres humanos aspectos universais daquilo que é essencialmente próprio da espécie humana – tomada em seus aspectos transcendentais das possibilidades de vivências da corporeidade, psique e do espírito – , mas, também, apreendemos na experiência um aspecto individual que nos diferencia dos outros⁶⁰. Essa potência que cada ser humano carrega em seu ser, os traços universais que carrega consigo, informam uma característica essencial própria que é concretizada

⁶⁰ Vale recordar que as análises steinianas da vivência empática já haviam reconhecido a individualidade em vários sentidos, conforme discutimos no capítulo 3. Por um lado, temos a individualidade no sentido de um Eu Puro, por outro lado, temos a individualidade discutida no sentido de um Eu Psicofísico. Nesta obra a que estamos nos referindo, Stein (1931/2003) trata justamente de um tipo de elaboração que possibilita um conceito de individualidade que envolve os dois sentidos do termo.

em sua existência e adota traços individuais. Este processo de tornar-se indivíduo vai sendo identificado por Edith Stein (1931/2003, 1934-36/1999f) como princípio de individuação. Através dele a pessoa se torna um indivíduo autêntico.

“O que está vivo jamais está terminado, está sempre no caminho que conduz à sua própria individualidade, porém, possui em si mesmo – em sua alma – o poder de formar-se a si mesmo” (Stein, 1934-36/1996, p.291, tradução nossa). O princípio da individuação acompanha a pessoa, permitindo o processo de configuração de sua autenticidade individual. Junto desse princípio, reconhecemos a liberdade de determinar-se, assim como uma vitalidade ou uma força que o acompanha na direção escolhida, diante das solicitações de posicionamentos que apreende em suas vivências.

O problema que se apresenta é: se o indivíduo é um exemplar do ser humano, corremos sempre o risco de tomar como singular aquilo que na verdade seria uma característica universal. Os nomes de características que reconhecemos em uma pessoa, acabam por nomear a idêntica característica presente em outras pessoas (Savian-Filho, 2014b). Assim, como é possível conhecer aquilo que é mais singular em um indivíduo e o torna diferente dos demais? Stein (1934-36/1999f) não concorda com a posição de que é a matéria que carregaria a diferenciação da individualidade, bem como não seria a forma, uma vez que, a forma também é compartilhada com todos os outros seres humanos. Para isso, Stein (1931/2003; 1934-36/1999f) recorre ao termo forma vazia para se referir à possibilidade de conhecimento daquilo que é propriamente individual.

Husserl já havia discutido as formas ontológicas quando tratou de categorias lógicas e categorias formal-ontológicas (Savian-Filho, 2014b; Alfieri, 2014). “A forma é tudo aquilo que atualiza – no sentido de delimitar – qualquer conteúdo que faz parte da potencialidade de um indivíduo” (Alfieri, 2014, p.55). Visando discutir o caminho para o reconhecimento do que é autenticamente individual, o conceito de forma apresenta-se como

uma via necessária de abstração do conhecimento, mas, se tomado da mesma maneira que Husserl havia feito, possibilitaria chegar apenas às características essenciais compartilhadas⁶¹. Por isso, Edith Stein (1931/2003; 1934-36/1999f) falará de forma vazia. “O modo como Edith fala da forma é inequívoco: a forma individual é o ato individual de realizar a essência da espécie. . . . Essa maneira individual de realização da forma essencial será chamada por Edith de forma vazia” (Savian-Filho, 2014b, p. LIV).

A sua singularidade e irrepetibilidade que a diferenciam dos outros, chamamos de sua *individualidade*, o preenchimento qualitativo e quantitativo, à qual sua existência individual e sua *concreção*, estão unidas. Neste preenchimento há o que também podemos encontrar em outro lugar, que é retirado da concreção e consideramos de maneira abstrata. Mas, mesmo que tiremos todo seu preenchimento, mesmo que retiremos tudo o que o distingue de qualquer outro, ainda resta algo: *algo que é*. Nesta forma nos apresenta todo ente. Aqui temos essas formas de ser completamente vazias as quais tem a ver com a ontologia formal. “Algo” ou “objeto”, por um lado, ser, por outro lado. No “algo”, há também dois aspectos: *o que é*; e *o que é isso*; o “objeto”, seu preenchimento e o seu ser. Sem preenchimento, não existe nenhum ser. É por isso que também é uma forma ontológica. *Aliquid, quod quid est, esse*: são as formas ontológicas fundamentais. Sua unidade concreta é o ente: *ens* (Stein, 1931/2007, p.260, tradução nossa).

O conceito de forma vazia - a que Alfieri (2014) remete à discussão ontológica realizada por Duns Scoto e apropriada para se referir à pessoa por Edith Stein – é utilizado como um recurso categorial ontológico fundamental para possibilitar a apreensão do princípio de individuação. No trecho acima, vemos em ato uma operação de redução fenomenológica aplicada por Edith Stein, na análise do problema. Em outras palavras, podemos aludir a uma analogia, é como se ela estivesse nos convidando a realizar uma

⁶¹ Edith Stein também confrontou a argumentação de outros autores a respeito da limitação como eles poderiam estar considerando a categoria da forma como via de acesso à autenticidade. Identificava aspectos convergentes e divergentes de seus achados com Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Duns Scoto, entre outros autores da tradição escolástica. Para aprofundar este aspecto, sugerimos a leitura de Alfieri (2014), apresentado nas referências.

epoché das características singulares, para acessar a ideia de forma vazia, aspecto essencial que nos possibilitaria conhecer o indivíduo. Se subtrairmos aquilo que é mais singular do indivíduo, chegamos à redução ao aspecto de seu ser. Simultaneamente, este ser se apresenta como um ser que deve ser preenchido por características qualitativamente singulares, seu potencial deve ser atualizado de alguma maneira. De que forma? Isso é justamente a individualidade. A forma é vazia porque ela traz a necessidade de ser preenchida na existência concreta individual, através dos atos do indivíduo.

A análise ontológica, realizada por Edith Stein, favorece o reconhecimento da autenticidade ao disponibilizar recursos categoriais, que permitem a identificação da individualidade. Com o indivíduo, nos é dado, ao mesmo tempo, sua singularidade e seus aspectos universais. Na unidade concreta que é a pessoa, apreendemos sua presença enquanto “objeto” (*Aliquid*), seu preenchimento qualitativamente atualizado (*quod quid est*) e o seu ser dotado de uma potência humana que se atualiza a cada momento em seus atos (*esse*). A identificação desses três momentos torna preciso o reconhecimento da autenticidade enquanto objeto de discussão teórica, que, posteriormente, pode sustentar empiricamente vários processos de pesquisa e intervenção no campo da Psicologia. Trata-se de olhar para a presença pessoal e identificar como é preenchida qualitativamente a forma vazia com aspectos que são constitutivos do ser humano.

Chegamos assim ao reconhecimento de que, para examinar a autenticidade de um indivíduo é indispensável a consideração de seus aspectos universais, sem os quais, qualquer individualidade não faria sentido. Tornar-se autêntico é o processo através do qual cada pessoa se apropria daquilo que é universal de sua humanidade.

5.1.3 Possibilidades e limites de conhecimento da autenticidade

Uma vez que Stein disponibiliza as ferramentas teóricas para o conhecimento da autêntica individualidade, trata-se de perguntar sobre o que é possível conhecer dela. Nesse aspecto, também surge uma importante contribuição sobre as vias do conhecimento da individualidade e os limites dessa compreensão.

O que sou, segundo minha essência geral, disto posso ter conhecimento em um amplo trabalho intelectual, isto é, conseguir conhecimento compreensível em conceitos gerais e palavras. Porém, a consciência imediata de mim mesmo não é este conhecimento, mas só um dos pontos de partida para chegar a dito conhecimento. O que sou como indivíduo espiritual, não é geralmente *acessível* a nenhum conhecimento racional (em um sentido que acabamos de estabelecer). Enquanto coisa simplesmente única, o indivíduo não pode ser reconduzido a conceitos universais, no máximo pode ser chamado com um nome próprio. Porém, por essa razão, não é completamente irreconhecível e desconhecido. O que sou, ou eu com o que sou, sou para mim (e também para outros) de uma certa maneira. Este *quid* [o que] se encontra em como. Estou em cada momento em uma certa atualidade, inclinado a esse ou àquele objeto, mas ao mesmo tempo eu me "sinto" disposto emotivamente desta maneira ou de outra (Stein, 1931/2007, p.364, tradução nossa).

É possível percorrer um caminho de autoconhecimento para se acessar aquilo que somos. Podemos captar aquilo que somos a partir de uma reflexão intelectual das vivências internas e expressivas, mas também somos ajudados pelos relacionamentos interpessoais, via empatia, a colher algumas informações que não nos seriam imediatamente acessíveis.

Sobre o primeiro aspecto, a tomada de consciência pessoal das próprias vivências, isto é, "a consciência pessoal de mim mesmo", disponibiliza um reconhecimento de si mesmo em um gradativo processo de apreensão. Contudo, o conhecimento das especificidades tem limites. Não é possível esgotar o conhecimento de si mesmo, uma vez que, sempre carregamos um conjunto de potências inerentes ao nosso núcleo que ainda não foram atualizadas, um dever ser que só pode ser conhecido na medida em

que a realidade nos solicita. Ao mesmo tempo, carregamos na interioridade de nossa alma aspectos profundos que sedimentaram em si um conjunto de sentidos que se apresentaram em alguma situação e que podem estar motivando implicitamente as decisões, sem que tenhamos consciência desses aspectos que nos formam (Stein, 1934-36/1999f). Tudo que entra na alma a partir das vivências pode chegar a modificar várias disposições afetivas e motivar ações bem distintas. Não se escolhe apenas entre as possibilidades de ação, escolhe-se sobre as possibilidades de atualizar o potencial humano, escolhe-se sobre a direção que se pode ser, não aleatoriamente e não sem limites. E esses aspectos podem ocorrer de maneira velada, não apreendida imediatamente ou facilmente pela pessoa. Tratam-se de aspectos mais profundos, ora sombrios como nomeia Stein (1934-36/1999f), de nossa alma.

A especificidade da pessoa pode ser conhecida através de sua ação. Nela, as possibilidades são atualizadas a cada momento. É pela maneira como a pessoa vive a si mesma e se expressa que podemos captar interiormente ou exteriormente aquilo que ela é. Retomando os aspectos citados acima: podemos conhecer as especificidades de nós mesmos, através de um auto-exame ou através dos encontros interpessoais, mas também podemos conhecer o que é autêntico nos outros. Considerar a pessoa em ato, a maneira como ela age, pode ser um caminho de aproximação da captação da individualidade alheia.

No autoconhecimento, a maneira como somos tocados pela experiência e a ela respondemos, nos disponibiliza o reconhecimento do momento em que estamos sendo nós mesmos – o momento em que o eu está em casa.

Sente a compatibilidade ou incompatibilidade do que acolhe em si com seu ser próprio, se é proveitoso ou não, se suas ações vão ou não no sentido de seu ser. A isto corresponde o estado em que ela se *encontra* depois de todo contato com o mundo exterior e de toda tomada de posição frente a este último (Stein, 1934-36/1996, p.455, *itálicos da autora, tradução nossa*).

A possibilidade de conhecimento de si emerge de um reconhecimento de si mesmo disponibilizado no confronto da realidade. A maneira como a pessoa vem tocada, se em sua superficialidade ou profundidade, bem como a maneira como responde ao sentido captado, informa se estamos sendo nós mesmos ou não. O núcleo pessoal comparece sempre nas vivências como um critério que permite o auto-reconhecimento através das ações, não sempre sem dificuldades. Stein (1934-36/1999f) afirma que, podemos ter nossa interioridade iluminada em nossa profundidade através dos acontecimentos da própria vida. Isso pode ocorrer se a pessoa está atenta a si mesma e busca esse conhecimento, ainda que provisório, de si mesmo, mas também pode ser ajudada nesse caminho pela educação, que transmite um conjunto de informações que podem favorecer – ou dificultar – o conhecimento dos aspectos mais profundos de si mesmo. Nesse processo formativo, uma especial atenção é dada por Stein (1932-22/2000, 1934-36/1999f) à educação religiosa, uma vez que, o conhecimento revelado nos dogmas pode trazer à luz aspectos pessoais, que não seriam acessados apenas a partir de um esforço intelectual humano⁶².

Quanto ao conhecimento da individualidade do outro, de sua autenticidade, as lições sobre Filosofia e as pesquisas sobre empatia nos alertavam sobre a possibilidade de limites e de enganos (Stein, 1917/1998, 1919-32/2001). Quando apreendemos a expressão do outro, captada através das mudanças em sua corporeidade, intuímos que o outro vivencia algo que motiva essa expressão. Contudo, o conhecimento seguro sobre a experiência vivida pelo outro possui limites, uma vez que, a expressão do outro, verbal ou não verbal, pode ser resultado de uma decisão que esconda os sentidos e os motivos vivenciados pelo sujeito da experiência. Apesar de ser possível o reconhecimento de características estáveis

⁶² Discutiremos, no último capítulo de nosso livro, como a experiência religiosa pode favorecer a vivência da autenticidade. Aqui, antecipamos a referência a como esse tema ocupa um lugar imprescindível na obra de nossa autora.

da personalidade alheia, a ponto de reconhecer mudanças que informem o quanto o outro estaria sendo autêntico ou não em suas ações e vivências afetivas, a certeza desse conhecimento apenas pode ser atingida na medida em que o outro expresse o sentido de suas ações, e nos dê acesso à sua interioridade. A busca isolada de componentes da personalidade não é suficiente para captarmos a individualidade alheia. Apenas em um contexto onde a unidade do outro venha a ser captada, completada não apenas com uma analogia pessoal, mas também com uma expressão de seu próprio autoconhecimento, podemos acessar com segurança alguma parte de sua individualidade (Stein, 1917/1998, 1919-32/2001, 1922/1999p). Podemos intuir que em cada ação alheia, algo de seu núcleo pessoal possa estar sendo expresso, mas o reconhecimento seguro dessa expressão não garante a previsão dos comportamentos alheios, nem a certeza sem sua participação. Dar-se a conhecer em sua profundidade é um ato de liberdade e não pode ser violado sem seu consentimento.

5.2 Tipologia da personalidade e autenticidade

A formação da pessoa implica o ato de formar ou a dinâmica dessa formação, mas também o produto final que foi formado (Stein, 1930/1999r). Destacamos, em nossa presente pesquisa, a discussão referente à formação da personalidade, podendo ela ser vivida de maneira autêntica ou não. Contudo, identificar a autenticidade como critério de tipificação da personalidade, isto é, reconhecer a personalidade de tipo autêntico ou a personalidade de tipo inautêntico, não seria suficiente para examinarmos a complexidade de nosso tema. Haveria apenas uma maneira da pessoa vivenciar autenticamente sua personalidade? Embora, seja possível reconhecer um nível de generalidade que permita captar os aspectos essenciais para o reconhecimento de quando uma personalidade seria autêntica, Stein (1922/1999p, 1930/2015, 1932/1999o) contribuiu para um exame das mais diversas formas da pessoa vivenciar sua autêntica personalidade. Não se trata de

assumir um único modelo de autenticidade, eleito socialmente como desejável, mas analisar a fundo como cada pessoa pode ser autêntica a seu modo.

Desde sua pesquisa doutoral, Edith Stein (1917/1998) havia identificado, em sintonia com a discussão de Wilhelm Dilthey (1833-1911), que a personalidade poderia ser examinada a partir de estruturas vivenciais típicas de caráter. Tratava-se de identificar as maneiras típicas com que a pessoa acolhia em sua alma cada grupo de valores e a eles respondiam. Essa identificação do tipo de caráter significa que é possível reconhecer uma maneira típica da pessoa vivenciar a hierarquia de valores, ou seja, identificar a sensibilidade espiritual na captação dos valores e a coerência de sua ação com eles. Identificar um tipo presente na apreensão empática da vivência alheia dos valores aponta para uma “singularidade eidética”, que não é esgotada na descrição de um tipo de personalidade, ao contrário, pode inaugurar novos tipos ou compartilhar com tipos existentes suas características. Como cada pessoa responde aos valores que capta, é algo pessoal, mas, ainda assim, ela pode compartilhar com outras pessoas da mesma idade, sexo, profissão, época histórica, entre outras categorias típicas, aspectos de sua estrutura vivencial (Stein, 1917/1998).

O caráter é compreendido como um conjunto de “qualidades disposicionais”, isto é, o correlato individual onde são acolhidos os valores captados nos acontecimentos e no seu mundo da vida (Stein, 1919-32/2001). Se uma pessoa tem uma sensibilidade maior para os valores de justiça ou para os valores estéticos, isso forma seu caráter em uma dada direção, suas disposições em acolher, ou eventualmente rejeitar, um grupo de valores funda um hábito pessoal que pode conferir um aspecto estável e duradouro em sua personalidade. Essas características pessoais, por exemplo, ser uma pessoa bondosa, justa, criativa, entre outras, atualiza um potencial que está disponível e é reconhecido também em outras pessoas. Quando uma pessoa compartilha com outras apenas as características mais gerais do caráter, fala-se de um “ser humano médio” (Stein, 1919-32/2001, p.179, tradução nossa). Contudo,

quanto mais comparece uma singularidade em suas qualidades de caráter e sua maneira de vivenciar, apreende-se a individualidade e autenticidade de uma pessoa e, portanto, uma verdadeira personalidade formada.

Embora em *Introdução à Filosofia*, Stein (1919-32/2001) advirta que, o termo personalidade deve ser usado para nomear a formação que chegou a se constituir enquanto individualidade marcante, apreensível na nota pessoal que sela cada vivência, em suas análises sobre a causalidade psíquica, Stein (1922/1999p) reconhece que, a personalidade pode ocorrer sem que esta singularidade venha a ser vivenciada de maneira constante, sendo uma personalidade inautêntica.

Nos cursos e conferências em que Stein discutia o tema da educação, destacava que, o educador pode ser beneficiado em seu processo educativo, pelo conhecimento dos tipos humanos, embora avise que “ser exemplar de um tipo, não significa que ele próprio seja derivado e seja decifrável partindo do tipo” (Stein, 1932-33/2000, p.56, tradução nossa). Seria até perigoso para o educador tratar seus alunos a partir de esquema geral, ao invés de considerá-los em sua especificidade. Isso porque a pessoa não se resume ou se deixa absorver apenas por aquelas características que compartilha com as demais. O tipo humano, ou seja, “um *todo configurado* que pode apresentar-se em uma *multiplicidade de exemplares*” (Stein, 1932-33/2000, p.192, *itálicos da autora*, tradução nossa) possui uma raiz interior que determina o modo “autêntico” de certo tipo. Imitar características exteriores, compartilhadas por um conjunto de pessoas, não faz de um indivíduo um representante autêntico daquele tipo.

Um primeiro tipo que pode ser pensado é aquele em que a pessoa compartilha com outras características comuns na configuração de seu comportamento, tomado em sua complexidade corpórea, psíquica e espiritual. Nesses “tipos sociais”, ocorre da pessoa ser formada pelo exterior, a partir de suas condições sociohistóricas que influenciam a vida e o desenvolvimento de sua personalidade, mas também é formada

pelo seu interior, pela maneira como acolhe e se posiciona diante de seus acontecimentos. Por exemplo, um jovem pertencente a um movimento político de esquerda, não é assim reconhecido apenas em função da maneira de vestir e de seu discurso, o que pode até compor as características de um tipo social, mas é configurado como pertencente a este tipo devido à sensibilidade que possui em relação a valores da justiça e da política, à sua maneira de persegui-los, a bagagem de informações que sua comunidade lhe disponibiliza ao informá-lo sobre as possibilidades de seu posicionamento, entre outras características. Um tipo social autêntico não apenas se mostra como parecido com outros, ele compartilha um conjunto de vivências comunitárias que são determinantes em sua personalidade (Stein, 1922/1999p).

Vale apontar que a pertença a uma comunidade familiar, confessional ou a um povo, marca tipicamente a maneira de ser da pessoa. Geralmente nos dedicamos apenas a considerar os traços individuais, prescindindo de uma reflexão sobre como a pertença a uma comunidade influencia diretamente a personalidade de uma pessoa, mas Stein (1922/1999p, 1932-33/2000) nos recorda que, em algumas situações, a comunidade de pertença de um indivíduo sai do ocultamento e os traços típicos comuns a outros indivíduos, em função de suas relações sociais, são explicitados e considerados como vias de identificação de suas características estáveis que ela compartilha com outros.

Cada pessoa pode ser autêntica à sua maneira. As análises steinianas permitem não reduzir o problema da autenticidade a um único modelo de personalidade, nem aquele hegemonicamente valorizado na modernidade, conforme discutido por Taylor (2011), nem a um modelo idealizado a partir de algum sistema teórico (Guignon, 2001). Stein, em sua descrição da subjetividade, acolhe as várias possibilidades de vivências autênticas e vários tipos de personalidades que podem ser apreendidos como autênticos a partir de uma análise que leve em conta o núcleo pessoal, bem como o contexto sócio-cultural no qual a pessoa está inserida.

Em uma palestra proferida em 1930, traduzida para o italiano sob o título de *Os intelectuais*, Edith Stein (1930/2015) retoma a noção de microcosmo de São Tomás de Aquino, confrontando com os achados das análises fenomenológicas husserlianas e daquelas realizada por ela mesma, discutindo como as dimensões da corporeidade, da psique e do espírito são ativadas de maneira específica em cada pessoa. Os aspectos antropológicos explicitados como os sentimentos, intelecto e vontade são colhidos em formas típicas de expressão e reagrupados em uma tipologia de personalidades. Toda pessoa carrega a potência dessas funções em sua alma, mas cada uma as atualiza de uma maneira específica.

Nessa obra citada acima, Stein descreve alguns tipos de personalidade, como o tipo: a) impulsivo: que age de maneira reativa e partir de impulsos, sem eleger um fim claro para suas ações; b) prático: que segue os impulsos provocados na ação, mas conferem-lhe uma direção construtiva em fins setoriais específicos; c) intelectuais: subdividindo-os em tipos que se dedicam a problemas teóricos sem preocupação com a realização ou aplicação prática de seus achados, podendo ser aqueles que possuem ideias geniais, aqueles dotados de uma destacada capacidade de sistematização e transmissão das ideias e aqueles que captam as verdades últimas por meio da vivência religiosa da fé; d) simples: que colhe interiormente o valor e significado da vida, respondendo aos valores que capta e agindo segundo a motivação que estes prescrevem em seu comportamento e, finalmente; e) volitivo-ativo: que é capaz de prever aquilo que poderia e deveria ser diferente na realidade e se empenha em transformar o mundo a partir da força de sua vontade.

Cada um dos tipos de personalidade descritos acima informam uma maneira de se posicionar no mundo, captando os acontecimentos a partir de uma sensibilidade a um conjunto de valores típicos e respondendo a eles de maneira específica. Não significa que um tipo de personalidade não seja capaz de captar um grupo de valores próprio de outra tipologia, mas que a pessoa responde mais rapidamente e espontaneamente àquele grupo

axiológico de maneira mais habitual do que a outros grupos. A busca da verdade, vivida pelos intelectuais, predispõe uma maneira de se relacionar com a realidade que lhe vem ao encontro, a se perguntar pelo sentido de cada coisa até atingir seu fim último, ainda que haja limites da compreensão humana em relação aos mistérios que ela vivencia. Seus relacionamentos são marcados por essa busca, não apenas no sentido de promover relacionamentos onde os conhecimentos apreendidos venham a ser compartilhados, mas eventualmente há o risco do orgulho e da arrogância - quando o próprio saber constrói o isolamento e conflitos que necessitam ser superados para construção de um bem comum e da verdade que ele mesmo busca (Stein, 1930/2015).

Como nos lembra Ales Bello (2017), ao discutir o tema do feminino e do feminismo, Edith Stein também se dedica à descrição do tipo de personalidade essencialmente feminino. Em sua *Antropologia Dual*, reconhece que ser uma pessoa autêntica implica em considerar ainda as especificidades da dinâmica da corporeidade, da psique e do espírito, bem como a maneira como estas dimensões se relacionam, de maneira típica na mulher e no homem.

Segundo minha convicção, a espécie humana se desdobra na espécie dupla de *homem e mulher*, de modo que a essência do ser humano, em que não deve faltar nenhum traço de um ou de outro lado, se manifesta de dupla maneira revelando-se a marca específica em toda a estrutura do ser. Não é só o corpo ou as funções fisiológicas que são diferentes, a vida toda no corpo é diferente, e no âmbito da alma difere a relação entre o espírito e a sensibilidade, bem como a relação entre as diversas forças espirituais. A espécie feminina corresponde a unidade e integridade de toda a personalidade psico-física, o desenvolvimento harmonioso das forças; a espécie masculina se destaca pela potencialização máxima de forças isoladas (Stein, 1932/1999o, p.206, *itálicos da autora, tradução nossa*).

Decerto, Stein já reconhecia que os traços essenciais femininos e masculinos não são exclusivos de uma pessoa de um determinado sexo, mas podem ser apresentados tanto em homens quanto em mulheres, uma vez que se tratam de traços potencialmente

disponíveis da alma do ser humano. Assim como pode haver um homem que apresente traços de configuração de um tipo de personalidade mais comumente encontrado nas mulheres, também pode ocorrer o inverso. Contudo, não deixa de reconhecer em suas análises que existe uma maneira tipicamente feminina e masculina de ser que se sobressai no comportamento pessoal (Ales Bello, 2017).

Se tomarmos a personalidade tipicamente feminina, temos ainda vários tipos de personalidade que comumente podem ser encontradas nas mulheres. “Stein se inspira na classificação dos tipos femininos propostos por Else Croner, a qual havia identificado o tipo materno, o tipo erótico, aquele romântico, aquele sóbrio e, enfim, o tipo intelectual” (Ales Bello, 2017, p.50, tradução nossa). No tipo *maternal*, temos a mulher que orienta seus desejos e ações priorizando seus filhos, ou aqueles com quem ela venha a ter uma relação de maternagem. O tipo *erótico* é aquele em que a mulher possui uma orientação dos desejos mais voltada ao homem, incluindo uma vivência intensa de sua sexualidade. No tipo *romântico*, prevalece a busca por experiências e por uma adesão incondicional a alguém que a lidere, podendo prescindir da vivência da sexualidade de maneira intensa. No tipo *sóbrio*, encontram-se aquelas mulheres com maior facilidade de adaptação às circunstâncias, bem como a facilidade de realizar as tarefas práticas da vida. Finalmente, o tipo *intelectual* é caracterizado como aquele em que as mulheres adotam interesses objetivos e vivenciam criatividade naquilo que buscam. Stein (1932/1999o) lembra ainda que, esses tipos podem aparecer, em alguns casos, de forma mista, bem como existir vários outros tipos.

Stein tratava desses temas em um contexto de formação de professoras e buscava disponibilizar o conhecimento produzido naquela época, bem como suas críticas pessoais às teorias elaboradas, visando uma reflexão sobre os aspectos envolvidos na educação da mulher. O reconhecimento dos tipos femininos ajudaria o educador a identificar quais potencialidades poderiam ser incentivadas ou despertadas, conforme o caráter de cada pessoa. Contudo, Stein (1932/1999o) lembra que, além do aspecto

feminino ou masculino que sobressai em cada pessoa, deve ser dada uma atenção à sua singularidade. Isso porque “nem todos se prestam a tudo e nem todos podem ser formados para tudo, que deve haver uma diferenciação de metas, meios e métodos” (p.205), conforme o tipo que prevalece em cada personalidade, não se restringindo ao seu gênero.

Os tipos de personalidade discutidos acima não são considerados como “pressupostos naturais fixos e imutáveis”, embora sejam captados a partir de uma durabilidade que pode ser apreendida na vida pessoal (Stein, 1932/1999o, p.205). A observação de uma pessoa por um longo período de sua vida, quando submetida a influências mutáveis, informa que a pessoa pode viver a transição de um tipo de personalidade para outro. Isso ocorre porque o processo de formação ocorre não apenas a partir de fatores internos, mas também influenciado por fatores externos como a educação, a cultura, relacionamentos significativos, entre outros. Se considerarmos a discussão realizada anteriormente, podemos identificar que a mudança ocorre de maneira superficial quando a pessoa apenas imita um determinado comportamento externo de um determinado tipo, através da imitação de um modelo disponível ou de um seguimento de expectativas alheias que lhe são apresentadas (Stein, 1922/1999p, 1932-33/2000). A personalidade preservaria seu caráter de autenticidade quando, vivendo uma mudança em sua tipologia, ocorre uma modificação na estrutura habitual de suas vivências, portanto, uma modificação em sua interioridade. Novos valores são acolhidos, novas experiências atualizam o potencial disponível em seu núcleo pessoal, que continua exercendo uma influência em suas vivências, mas agora com novos objetos valorativos captados e novas ações compondo seu modo habitual de agir. Em situações históricas diferentes, novos tipos de personalidade podem surgir, ao mesmo tempo que outros podem desaparecer.

Portanto, considerar a possibilidade de ser si mesmo solicita o reconhecimento de um dinamismo específico da pessoa, cuja consideração de tipos pode favorecer o conhecimento dos traços

mais autênticos, não porque as características autênticas se resumam a esses traços típicos, mas sim porque estes favorecem um reconhecimento mais intuitivo de uma delimitação da singularidade. Contudo, reconhecer e atribuir uma tipologia de personalidade a uma pessoa, ainda não esgota o problema da autenticidade. Isso porque, dentro do singular conjunto de traços típicos, cada pessoa é solicitada a se posicionar diante das provocações feitas pelo seu contexto social, bem como pelos dinamismos de sentimentos, impulsos e reflexões que lhes são típicas. Aqui emerge um problema propriamente ético e suas consequências educativas no conjunto de considerações sobre a autenticidade.

5.3 Fenomenologia e ética da autenticidade

A relação entre sentir, querer e agir é comumente tratada pela disciplina da ética, conforme adverte Stein em sua *Introdução à Filosofia* (1919-32/2001). Ser si mesmo e agir guiado pela própria experiência, o que geralmente tem sido um lema da cultura contemporânea sobre o que significa autenticidade, não pode ser reduzido a seguir as tendências e impulsos decorrentes da dinâmica psicofísica, uma vez que, restringiria o ser humano a apenas uma parte do que lhe é constitutivo (Taylor, 2011). Não se trata de reduzir a autenticidade a seguir os sentimentos, porque estes podem ser vividos de maneira autêntica e como via de identificação de valores, mas também podem apenas ser resultado de um processo de contágio ou de reconhecimento de uma dinâmica psíquica decorrente de um impulso ou hábito (Stein, 1922/1999p).

Se tomarmos os tipos de personalidade mencionados anteriormente, reconheceremos mais claramente o problema ético que vem à tona. Por exemplo, assumir a própria impulsividade, praticidade, eroticidade ou romantismo, apesar de comporem traços autênticos de um tipo de caráter pessoal, uma vez que, se apresentam dentro de uma continuidade temporal estável na maneira de vivenciar cada objeto, não significa ainda que o que é

mais próprio de uma pessoa, isto é seu núcleo pessoal, esteja sendo ativado em todas as vivências. Não são apenas a habitualidade e a dimensão psíquica os critérios de autenticidade. A capacidade de ser tocado em seu centro pessoal pelos valores inerentes aos objetos apreendidos e, a partir desta captação, posicionar-se e agir em conformidade com os valores captados, demonstra ser a maneira mais autêntica de viver. Em uma situação assim, a complexidade da pessoa vem ativada (vivências da corporeidade, da psique e do espírito), ao mesmo tempo em que a realidade mesma é considerada em sua dimensão valorativa e intersubjetiva. Porém atualizar essa potencialidade não é algo que se atinja sem um caminho de formação vivido comunitariamente.

Nesse sentido, a educação precisa ser pensada de forma que não seja apenas uma transmissão de conteúdos intelectuais, mas um tipo de relação que contribua para a formação da pessoa (Stein, 1930/1999r; Pezzela, 2007). Vale recordar que a educação, pensada no contexto fenomenológico discutido de um processo de formação, não significa um processo de imprimir de fora um modelo, mas um convite a mediar o caminho de aprendizagem – de autoformação –, levado a cabo pelo próprio educando (Stein, 1930/1999r). Seria um contrassenso propor uma educação à autenticidade, considerando-a como a formatação de modelos pré-definidos que desconsiderasse os tipos de personalidade de cada pessoa, sua masculinidade e feminilidade, bem como seus aspectos individuais. Educar para ser um esquema geral seria degradar a pessoa a uma alienação de si mesma e de sua realidade. Ao invés disso, Stein (1926/1999s) convida a pensar nos aspectos éticos envolvidos no processo de formação que não prescindam de um olhar atento à individualidade.

Circunscrevemos, assim, o fim da educação. O que mais queremos adicionar à educação, senão que o jovem que nos é confiado torne-se um ser humano autêntico e autenticamente si mesmo? Como conseguir, porém, esse fim? Uma coisa resulta clara: para consegui-lo, o educador deve possuir uma opinião clara e um juízo verdadeiro referente a em que consista o fim da educação, isto é, a autêntica natureza humana e a autêntica individualidade. Como obter um

conhecimento semelhante? Os filósofos de todos os tempos se aplicaram para consegui-lo, sem atingir algum resultado unitário; se trata de um conflito de opiniões que dura desde sempre e prossegue aos nossos dias. . . . A individualidade parece que até aqui não foi tomada em consideração. Como fim último da educação deveria vir agora a realização da forma individual preordenada para cada um e, para isso, o pressuposto parece ser o conhecimento da individualidade do aluno (Stein, 1926/1999s, p.41-42, *itálicos da autora, tradução nossa*).

O processo educativo, aqui considerado como mediação para uma autoformação, deve conduzir ao processo de formação de uma personalidade autêntica. Todo processo educativo pressupõe uma imagem e uma meta inerentes, mesmo que o educador não esteja consciente delas (Stein, 1932-33/2000). Pode ocorrer inclusive que o educador defenda um determinado discurso, mas em sua prática prevaleça uma direção diferente de seu ideal. Como seria essa individualidade autêntica visada pela formação? O próprio aluno traz consigo o material que deve ser formado, apreendido na singularidade de suas disposições originárias, captadas nas vivências da corporeidade, psique e espírito. Contudo, uma desatenção com sua individualidade pode conduzi-lo a uma imagem geral de ser humano, que desconsidere aspectos estruturais constitutivos de sua personalidade, seja porque a imagem adotada é parcial e redutiva, seja porque o esquema geral desconsidera sua individualidade.

Stein (1932-33/2000, 1926/1999s) examinou algumas dessas noções filosóficas, apontando alguns limites que poderiam comprometer o processo de formação da autenticidade pessoal. A seu ver, a concepção de ser humano presente no idealismo alemão, representada por autores como Lessing, Herder, Schiller e Goethe, ao ressaltar a liberdade e a natural tendência ao aperfeiçoamento da pessoa, acaba propondo um excesso de otimismo em relação ao intelecto, que seria capaz de dominar os aspectos inferiores da natureza humana. Apesar do idealismo, bem como o Romantismo, descobrir a presença de forças ocultas na natureza humana que podem dificultar ou o impedir de alcançar uma vida autêntica,

Stein (1932-33/2000) adverte que, nem todos os aspectos que interferem nesse processo podem vir à luz da consciência, bem como serem dominados pelo esforço pessoal intelectual ou confiados à própria tendência natural de desenvolvimento, como propunha Rousseau e os pedagogos reformistas modernos.

A concepção de ser humano assumida pela Psicologia do Profundo, presente na obra de romancistas russos como Liev Tolstói (1828-1910) e Fiódor Dostoiévski (1921-1981), na Psicanálise de Sigmund Freud (1956-1939) e seus seguidores, bem como em outros intelectuais que discutiam o clima cultural do período entre guerras do século passado, trariam consequências para o processo de formação que deveriam ser examinadas, segundo Edith Stein (1932-33/2000). Essa concepção antropológica denuncia que o conhecimento que temos sobre a natureza humana pode acabar se detendo na superficialidade, desconsiderando aspectos mais profundos que constituem a natureza humana. Contudo, a descoberta descrita de vários desses processos instintivos acabou por incentivar uma sensação de impotência diante dessas características da natureza humana que vieram à luz em sua descrição. O destronamento do intelecto e da vontade, acabou trazendo consequências culturais significativas. Stein (1932-33/2000) chega a apontar três atitudes arriscadas que podem nascer de uma adesão apressada e acrítica em relação a este tipo de concepção: a) uma valorização do instinto que conduziria a uma busca por sua satisfação, considerando qualquer luta contrária uma rebelião contra a própria natureza; b) uma ênfase no compreender que passou a preterir e desvalorizar uma ação de guiar ou educar a uma proposta de desenvolvimento pessoal; e c) uma maneira específica de se colocar em relação, visando a compreensão alheia, que ameaçaria a dinâmica propriamente humana de construir vínculos interpessoais. A possibilidade de buscar uma unidade pessoal acabaria sendo substituída pela compreensão de um conjunto de instintos, que guiariam os comportamentos humanos e deveriam então ser tomados como metas de autocompreensão e autoaceitação, correndo o risco de incentivar os aspectos mais

impulsivos da pessoa e desconsiderar a dimensão propriamente espiritual (Ales Bello, 2016b).

Outra concepção discutida por Stein (1936/1999), (1932-33/2000) em suas consequências para o processo de formação é o Existir, segundo a concepção de Martin Heidegger (1989-1976). Tratava-se de uma concepção de metafísica que ganhava espaço nos círculos intelectuais europeus e que abordava, a partir de uma análise hermenêutica, a dimensão profunda da pessoa. Ao destacar que é próprio do homem, discutido enquanto *Dasein*, a pergunta pelo seu próprio ser, identifica que existem várias situações que concorrem para afastar dele essas perguntas essenciais, impedindo seu processo de ser autêntico. Para Heidegger, destaca Stein (1932-33/2000), é a angústia a via para retomar a consciência do seu próprio ser e de sua finitude constitutiva, sendo sua capacidade de sustentá-la o caminho para evitar as fugas e ilusões de uma suposta segurança e abrir-lhe o caminho para a liberdade de escolher aquilo que é possível ser. A consequência pedagógica, ainda que não explicitada na obra heideggeriana, iria na direção do educador assumir a tarefa de desconstruir as várias formas de ilusões e conduzir a pessoa a assumir a condição da inexorável angústia e do amplo campo a se construir a partir de sua liberdade. Mas o que aconteceria se o ser humano vivesse acreditando que apenas o nada está diante de seus olhos e que não poderia refugiar-se no mundo ou considerar qualquer crença como ilusão? Eis o risco apontado para a formação⁶³.

Então qual seria a alternativa a estas perspectivas confrontadas por Edith Stein? A crítica levantada foi na direção de evitar uma imagem de homem que o tomasse apenas em alguns de seus aspectos constitutivos, comprometendo a realização da sua

⁶³ No próximo capítulo de nossa pesquisa, dedicamos uma atenção especial em relação à crítica que Edith Stein endereça a Heidegger. Considerando que ambos foram alunos de Edmund Husserl e que Martin Heidegger foi o autor cujo tema da autenticidade foi atribuído com maior relevo, entendemos que confrontar a ideia dos dois autores poderia melhor contribuir para uma contribuição das várias perspectivas que a Fenomenologia disponibiliza para o debate desse tema.

própria humanidade e de seu potencial. Apegar-se aos aspectos racionais e a um voluntarismo, ou tomar o homem a partir de seus instintos e capacidade de afastar-se de sua própria realidade, apesar de serem possivelmente assumidos na existência por algumas pessoas, ainda não traz uma visão mais completa da estrutura humana. Edith Stein (1917/1998, 1922/1999p, 1925/2003), nas pegadas de Edmund Husserl, havia realizado várias pesquisas explicitando os aspectos estruturais da subjetividade humana e compreende que um processo formativo deve conseguir contemplar aquilo que é propriamente humano, visando sua complexidade. Este caminho contribuiu para que Stein se abrisse a acolher as contribuições de uma ontologia, que foi realizada no período da Escolástica, cuja discussão aprofundava as suas perguntas e apontava para a possibilidade de um aprofundamento dos fundamentos ontológicos. Essa aproximação com a filosofia escolástica, contribuiu para que Stein encontrasse na Filosofia Cristã uma descrição antropológica que tomava o homem em sua totalidade, inclusive em sua abertura para a transcendência do Ser e da busca do sentido último da vida. Por isso, Stein (1932-33/2000) apontará a Filosofia Cristã como um caminho que possibilitaria uma visão mais pertinente à complexidade humana, sem perder a consideração pela individualidade.

Se Edith Stein critica um processo formativo que vise a um esquema geral, por que ela propõe a adoção de um novo modelo fundado em bases religiosas? Não seria isso uma nova forma de esquema geral? A experiência religiosa foi examinada por Stein (1930-32/1999m, 1930-32/2000, 1946/1983) em várias de suas pesquisas e se pode verificar que uma autêntica experiência religiosa, pela via da fé, do conhecimento natural ou da experiência mística, não impede a pessoa de ter uma autêntica experiência pessoal. Ao contrário, Stein (1926/1999s) identificou que uma

autêntica experiência religiosa pode favorecer a vivência da autenticidade⁶⁴.

À primeira vista parece que deste modo também se renuncie à individualidade. Mas, não é assim de fato. Deus guia o ser humano de modo a fazê-lo tornar-se um ser humano *autêntico*. Porém, isto não quer dizer, da maneira mais absoluta, que ele torna-se um *ser humano genérico*. Quem põe a própria vida nas mãos de Deus e, este *apenas*, pode estar seguro de que tornará inteiramente si mesmo, isto é, que tornará isto que Deus tem predisposto para ele pessoalmente (Stein, 1926/1999s, p.42-43, itálicos da autora, tradução nossa).

A experiência religiosa pode favorecer o reconhecimento do limite da capacidade humana de atingir por si mesma uma vida plena e autêntica, bem como uma adesão à sua própria realidade, que é acolhida com a confiança de que lhe foi dada pelo próprio Deus. Tornar-se autêntico é uma tarefa que somente pode acontecer quando se leva em conta toda a realidade em que a pessoa está inserida e a ela deve responder e se posicionar, ao mesmo tempo que leva em conta tudo o que se é e se pode ser. Como antecipar uma impossibilidade ou a potência individual se o ser humano não tem acesso integral ao que está inscrito em seu núcleo pessoal e aos bloqueios ocultos que pode carregar na profundidade de sua alma? Contar com a graça divina é apontado como um caminho seguro para assumir uma experiência autêntica. Nem a pessoa que assume seu próprio caminho formativo, nem o educador que se propõe a mediar este processo, estariam sozinhos na busca pela meta

⁶⁴ A relação entre autenticidade e experiência religiosa será discutida no último capítulo de nossa pesquisa, dada a relevância com que este tema é tratado na obra de Edith Stein. Por ora, destacamos que a experiência religiosa não é tomada aqui como uma mera adesão a uma instituição religiosa e suas regras, mas é considerada enquanto vivência transcendente que remete ao sagrado. Considerando a experiência religiosa cristã e os aspectos teológicos que lhe constituem, essa experiência do sagrado é considerada como uma experiência de encontro com uma Pessoa Divina. No capítulo final, analisamos a possibilidade de uma Psicologia da Religião, bem como a Fenomenologia da Religião realizada por Edith Stein.

educativa. A experiência religiosa não é tratada como uma ilusão ou uma projeção humana, mas é analisada fenomenologicamente em termos de uma vivência eidética, bem como os efeitos que pode produzir na existência pessoal em decorrência desta experiência.

Dessa forma, fundamentando-se em uma Antropologia sintonizada com a Filosofia Cristã, sem desconsiderar os achados das análises fenomenológicas realizadas anteriormente, Stein (1926/1999s) aponta que a experiência religiosa pode revelar uma imagem a que cada homem pode vir a ser: “Formar os seres humanos autênticos significa formá-los à *imagem de Cristo*” (p.41, itálicos da autora, tradução nossa). A indicação da figura de Cristo, tomado em sua humanidade, é considerada como um ideal ético que pode ser seguido sem que a individualidade seja violentada, uma vez que n'Ele se realizaria a imagem de uma plenitude humana, uma humanidade realizada que poderia oferecer um seguro caminho de reconhecer em que medida pode-se, cada um à sua maneira, apresentar uma plenitude de ser humano seguindo Seu próprio exemplo.

Para Stein (1926/1999s), perseguir a autenticidade no próprio caminho formativo significa, simultaneamente, aderir a princípios que são disponibilizados nos valores e se comportar de acordo com eles, mas também adotar um comportamento transparente e genuíno, uma expressão coerente de si mesmo.

Em uma palestra proferida em Zurique, na Organização Feminina Católica, Stein (1932/1999c) advertiu a necessidade de que o processo educativo leve em conta um cuidado com os sentimentos, uma vez que, é por eles que captamos os valores, em conexão com o intelecto:

Por isso é importante educar para a autenticidade dos sentimentos, para aprender a distinguir a aparência da realidade fora e dentro da própria alma. Isso é impossível de realizar sem um verdadeiro treinamento do intelecto. As meras emoções precisam ser transformadas em conhecimento de valores, em que intelecto e afetividade cooperam de uma determinada maneira. . . . Quem tem clareza sobre as razões que o fazem chamar algo de belo ou de bom, não aceitará sem mais as posições dos outros. Para distinguir o

verdadeiro do falso na própria alma importa, além da crítica do intelecto, o contato com a prática (Stein, 1932/1999c, p.123).

Aqui a ética não é pensada apenas como uma ação correspondente a valores morais apreendidos na experiência, isso porque os sentimentos espirituais captam também valores como a beleza, a justiça, a bondade, a verdade, entre outros. A atitude ética fundada na adequada reflexão dos sentimentos – como também apontava Max Scheler (1913/2001) em sua ética material dos valores – requer uma atitude que pode brotar do próprio centro pessoal que responde aos valores apreendidos, afirmando-os no tipo de posicionamento prático das escolhas que dele nascem. É apenas adotando uma atenção com a prática, com a pessoa em ação, inserida em uma situação social e cultural concreta, que podemos apreender os aspectos autênticos ou falseados em que uma pessoa vive sua biografia. É uma atenção com a própria experiência e com os valores que a pessoa apreende na realidade que pode garantir que a individualidade seja expressão de uma autenticidade e não o resultado de uma modelagem externa. Quando a pessoa faz uma experiência dos valores, os acolhe em si e se apropria deles, desenvolve um conhecimento do que é bom, belo, justo e verdadeiro, tornando-se crítica em relação às propostas que lhe são endereçadas em seu mundo-da-vida.

Ao enfatizar que o processo de formação é sempre uma autoformação, ao destacar uma atenção com a própria experiência e os valores apreendidos, não está sendo proposto um caminho que siga na direção de uma autoafirmação que desconsidere a centralidade dos relacionamentos humanos na formação da autenticidade. O processo de formação da autenticidade não é um caminho de formação de um individualismo. As análises steinianas sempre ressaltaram que sem uma vivência comunitária, seria impossível o indivíduo se constituir como pessoa e desenvolver seu potencial mais próprio (Stein, 1917/1998, 1922/1999p, 1919-21/1999, 1932-33/2000). Se a busca pela autenticidade traz o risco da pessoa, ao perseguir seu caminho rumo a uma realização pessoal, tomar os

relacionamentos interpessoais apenas como um meio para atingir seus escopos pessoais, torna-se imprescindível que a formação considere a necessidade de superação dessa atitude tida como individualista (Stein, 1930/1999h). A dimensão ética da formação da autenticidade aponta firmemente para uma educação à vida da comunidade.

Stein (1930/1999h) tratou especificamente desse tema em um dos seus artigos. O processo educativo deveria alcançar, na busca da promoção da individualidade autêntica, uma reflexão sobre como a comunidade age na promoção da pessoa, bem sobre como a pessoa deve aprender a reconhecer o seu próprio lugar no desenvolvimento da comunidade e de sua sociedade. Tratam-se de três pressupostos assumidos em relação a isso: a) *“a educação social é possível”*; b) *“a educação social é necessária”*; e c) *“a comunidade é necessária, pois sem a comunidade o fim último do ser humano não é atingível”* (Stein, 1930/1999h, p.50, itálicos da autora, tradução nossa).

Ressaltar a possibilidade de uma formação que leve em conta uma educação social não é uma afirmação ideológica. A possibilidade dessa dimensão educativa está fundada na própria natureza humana que é constitutivamente uma abertura para viver em relação intersubjetiva. A pessoa apenas se constitui em laços humanos significativos. Contudo, o risco de desconsiderar esse aspecto essencial e vivê-lo de maneira deteriorada, inclusive alienada da sua responsabilidade de construção da comunidade, da sociedade e da política, solicita uma dinâmica educativa. Por isso, não apenas é possível, mas necessário a consideração desta dimensão social no processo de formação.

A pessoa pode acabar se perdendo em vários tipos de conflitos inerentes à vida social. Stein (1930/1999h) chegou a identificar alguns riscos que merecem atenção nesse caminho de busca da autenticidade, em confronto com a vida associativa. A tensão indivíduo-comunidade ou indivíduo-sociedade vem à tona quando a pessoa não consegue lidar com suas reações afetivas ou encontrar o justo critério de posicionamento diante das demandas sociais que lhe são endereçadas. Se a pessoa é alvo de expectativas

sociais que desconsideram sua singular personalidade, pode viver uma ruptura de muitos laços comunitários ou acabar por se deixar absorver pela vontade alheia, sem que isso contribua para seu desenvolvimento pessoal e o desenvolvimento da comunidade mesma. Se por um lado existe o risco de uma atitude individualista, onde a pessoa busca impor às relações comunitárias seu objetivo pessoal desvalorizando o outro, também existe o risco de uma atitude socialista⁶⁵, onde a pessoa assume uma negação de sua individualidade em favor do objetivo comum imposto por um agrupamento social (família, religião, amigos, etc.).

Confundir a meta de uma educação para uma individualidade autêntica com uma educação para o individualismo, traria consequências tanto para a formação da pessoa, quanto para o desenvolvimento da vida comunitária e da sociedade. Assim, a ética da autenticidade, conforme apreendida nos textos steinianos, convida a uma reflexão não apenas do que seria a imagem de uma pessoa autêntica, mas também de uma autêntica comunidade. Stein (1922/1999p) já havia examinado profundamente essa questão em suas primeiras pesquisas, mas evidencia com pontual clareza a necessidade de uma formação pessoal que enfrente essa dimensão.

A individualidade de cada um deve ser conhecida até o ponto que permita identificar a colocação que lhe pertença na sociedade; também cada um deve encontrar-se pronto a ocupar aquele lugar e, sobretudo, a tomar parte da vida comunitária e, ainda, a cumprir o sacrifício que essa pede à sua individualidade (Stein, 1930/1999h, p.66, tradução nossa).

Tornar-se autêntico é também encontrar seu lugar na vida da comunidade e sociedade. Encontrar a própria maneira de

⁶⁵ O termo socialismo, utilizado nesse texto não está se referindo a um sistema político de organização da sociedade, mas a uma atitude vivenciada nos relacionamentos, portanto, em um sentido mais amplo. Decerto, essa atitude pode estar presente tanto nos sistemas políticos denominados de socialistas, mas também naqueles democráticos e capitalistas. A intenção de Stein (1930/1999h) nesse texto é enfatizar o risco que assumir essa atitude traria para o processo de formação dos indivíduos.

contribuir com a vida social realiza o potencial humano que cada pessoa carrega, quando ela encontra seu devido lugar. Esse lugar que cada pessoa deve encontrar na comunidade, só pode ser identificado mediante um processo de autoconhecimento e de conhecimento da sua comunidade e sociedade de pertença. O lugar não é imposto de fora, ainda que um chamado ou convite possa lhe ser endereçado, mas deve passar pelo crivo de exame de sua experiência e de quem se é e deve vir a ser. A via do isolamento social e da alienação da vida comunitária, impediria a realização pessoal daquelas potencialidades que somente em um contexto de relacionamentos significativos seria possível.

Não é possível ser autêntico apoiado em uma atitude individualista, ao contrário, ser si mesmo e viver autenticamente implica reconhecer seu lugar diante de um outro, contribuir para construção da comunidade, atualizando suas disposições originárias na direção de uma realização que é ao mesmo tempo pessoal e comunitária.

6. EDITH STEIN E MARTIN HEIDEGGER: CONFRONTO SOBRE O TEMA DA AUTENTICIDADE

Conforme discutimos na introdução do presente trabalho, o conceito de autenticidade foi difundido na Psicologia a partir de diversas abordagens teóricas, que sofreram uma influência direta ou indireta da Fenomenologia no desenvolvimento de seu arcabouço conceitual e técnico. Hebert Spiegelberg (1972), em uma obra intitulada *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, identificou as primeiras e principais influências da Fenomenologia no âmbito da Psicologia, com especial atenção ao contexto clínico. Nesse trabalho, Spiegelberg (1972) destacou que as influências da Fenomenologia ocorreram de maneira complexa, identificando várias formas de influência, que vão desde um contato interpessoal entre os autores com uma influência direta no desenvolvimento das suas teorias psicológicas e psicoterapêuticas, como é o caso da maneira como Martin Heidegger influenciou o movimento da *Daseinsanalyse*, até uma influência indireta e corroborativa, como é o caso da influência da Fenomenologia na obra de Carl Rogers.

A presença do conceito de autenticidade pode ser verificada nas teorias da Psicologia⁶⁶ de Carl Rogers, Abraham Maslow, James Bungenal, Ludwig Binswanger, Medard Boss, Viktor Frankl, Rollo May, Irvin Yalom, Emmy van Deurzen, Ernesto Spinelli, entre tantos outros (Cooper, 2003; Giovanetti, 2012). Esse conceito foi de

⁶⁶ Vale lembrar que as teorias psicológicas de inspiração fenomenológica-existencial, não foram construídas apenas no contexto das disciplinas da Psicologia, mas encontram seus primeiros passos no âmbito da Filosofia Fenomenológica, mas também na Psiquiatria. Nessa última, os novos estudos sobre a psicopatologia, a partir do método fenomenológico, solicitavam que intervenções terapêuticas complementassem o processo de renovação de uma tradicional terapia pela palavra (Halling & Nill, 1995). Gradativamente, essas teorias ampliaram suas discussões para outros âmbitos de teorização e aplicação da Psicologia (Cooper, 2003).

grande interesse, sobretudo, para o contexto de uma clínica psicológica, ora discutindo a autenticidade que o terapeuta precisa garantir na construção da relação terapêutica, ora comparecendo como um dos objetivos visados nas psicoterapias de orientação fenomenológica e existenciais. Na maioria dos casos, é em Martin Heidegger que o conceito parece encontrar seus principais fundamentos teóricos e epistemológicos, ainda que outros autores que compuseram a Fenomenologia Contemporânea, como Karl Jaspers, Jean Paul Sartre, Paul Tillich, também sejam citados como fundamentos filosóficos. A influência de Martin Heidegger no Movimento Fenomenológico foi tão marcante que muitos autores, inclusive Edith Stein, dedicam um momento especial de seus estudos para debater com suas ideias. Buscamos aqui apresentar os principais aspectos deste confronto teórico, visando explicitar, por meio do conceito de autenticidade, a maneira como Edith Stein amplia a discussão desse fenômeno.

6.1 A relação entre Edith Stein e Martin Heidegger

Stein conheceu Heidegger pessoalmente em 1916, por ocasião de uma visita a Edmund Husserl. O caminho acadêmico de ambos se cruzou muitas vezes e foi sendo marcado por uma condição de ambivalência que ia de cooperação acadêmica até enfrentamentos teóricos significativos.

Na ocasião em que Edith Stein deixou de ser assistente de Edmund Husserl, no ano de 1918, Martin Heidegger assumiu essa colaboração com seu mestre na Universidade de Friburgo, conforme apontam Ingarden (1962), Spiegelberg (1972) e Ricci (2010). Stein vinha encontrando dificuldades nos trabalhos que estava realizando de transcrição dos textos e das lições de Husserl, devido ao grande tempo que consumia nessas tarefas e à demora em receber um retorno dele em relação aos manuscritos. Motivada pela necessidade de aprofundar suas próprias pesquisas, Stein acabou optando por interromper o trabalho como assistente, o que não significou ruptura em termos de relacionamento pessoal com

Husserl ou com a Fenomenologia. Uma e outra, relação pessoal e com a Fenomenologia, a acompanhariam, respectivamente, por muitos anos e até seus últimos escritos.

Martin Heidegger era conhecido como um brilhante professor e, ao assumir o cargo de assistente, reunia em torno de si muitos jovens acadêmicos interessados em aprender Fenomenologia. Contudo, apesar de seu interesse na Fenomenologia, Heidegger vinha gradativamente desenvolvendo seu próprio pensamento e se afastando cada vez mais dos princípios teóricos fundamentais da Fenomenologia Clássica.⁶⁷ Em 1921, Edith escreve uma carta a seu amigo Roman Ingarden, demonstrando preocupação em relação ao impacto do ensino heideggeriano que, aproveitando-se da confiança de Husserl, ganhava espaço no meio acadêmico como expoente da Escola Fenomenológica, mas começava a apresentar uma perspectiva teórica que se afastava gradualmente das propostas originais da Fenomenologia propriamente husserliana (Guzman, 2010).

Logo após a publicação de Martin Heidegger de seu livro *Ser e Tempo*, em 1927, lido no mesmo ano por Stein, em suas férias, ainda que neste primeiro contato de forma inconclusa devido a outras preocupações pessoais que ela vivenciava naquele momento, ela escreve uma nova carta a Roman Ingarden, no dia 02 de outubro de 1927, expressando a imediata preocupação sobre o que Husserl estaria pensando da posição intelectual assumida por Heidegger, naquele momento com sua nova obra. O que vinha naquele momento preocupando Edith Stein eram as conclusões a que Heidegger chegava em suas análises, atribuindo ao método fenomenológico o caminho que o permitiu acessar suas novas descobertas, quando parecia partir de pressupostos já assumidos e

⁶⁷ A obra de Martin Heidegger foi classificada por muitos autores como uma Fenomenologia Hermenêutica. Se por um lado adotava a Fenomenologia como um método de “voltar às coisas mesmas” sem partir dos pré-conceitos teóricos, sobretudo no que se refere à tradição filosófica da ontologia, priorizava destacar a discussão sobre o horizonte que antecedia a própria análise fenomenológica.

mantidos antes mesmo de concluir suas análises sobre o ser e o tempo (Stein, 1936/1999l).

Em 1931, Stein prestou um exame para habilitação docente em Friburgo, apresentando o trabalho *Potência e Ato* como material de seu amadurecimento acadêmico enquanto pesquisadora, sendo reprovada no exame pelo próprio Martin Heidegger. Em suas pesquisas, Stein procedeu uma abertura em relação ao exame da tradição filosófica da Escolástica, favorecida pelo seu processo de conversão religiosa ao cristianismo, não se detendo em um preconceito que a impedisse de examinar a descrição do que é o ser e o que é a pessoa em diálogo com a tradição filosófica anterior. Foi justamente o interesse inicial de buscar a verdade e conhecer o que é a pessoa que a motivou a examinar a fundo as análises de uma filosofia aristotélico-tomista, encorajada por Erich Przywara. O período em que Edith se dedicou a tradução das obras de Tomás de Aquino, para a língua alemã, certamente contribuiu para um conhecimento profundo dos aspectos filosóficos da metafísica medieval.

A obra *Potência e Ato* (Stein, 1931/2003) apresentava aprofundadas análises relacionadas ao sentido do ser, colocando em confronto argumentações filosóficas de Tomás de Aquino e as de Edmund Husserl, bem como de outros autores da Fenomenologia como Hedwig Conrad-Martius, sem deixar de marcar seu posicionamento pessoal enquanto realizava tais análises. Esta obra foi publicada apenas postumamente, uma vez que, na ocasião da ascensão do nazismo, não apenas os judeus eram impedidos de assumir cargos de docentes, mas também de publicar suas pesquisas, devido à perseguição que já ocorria nessa década de 1930. Os verdadeiros motivos que contribuíram para uma reprovação do exame para cátedra de Friburgo não poderiam ser afirmados com precisão. É certo, todavia, que Heidegger não compartilhava de seu posicionamento em relação aos temas da metafísica, dada sua rejeição em relação à Filosofia Medieval, que considerava que deveria ser erradicada do cenário da Filosofia Ocidental Contemporânea, como mais tarde explicitará Stein

(1936/1999l, 1934-36/1999f) sobre este aspecto. Por volta de 1936, Edith Stein retoma o trabalho de sua análise do tema do ser, através de sua obra *Ser finito e Ser eterno: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser* (1934-36/1999f) e publica um apêndice que enfrenta diretamente alguns dos equívocos e limitações que, a partir de suas análises e aquelas já realizadas por Husserl, estariam propostas por Heidegger na obra *Ser e Tempo*, publicada em 1927.

O apêndice da obra *Ser finito e ser eterno* é chamado “A filosofia existencial de Martin Heidegger”. Nele, Edith Stein (1934-36/1999f) fez uma análise clara e uma precisa explanação sobre os principais aspectos teóricos trabalhados por Martin Heidegger em *Ser e Tempo*⁶⁸. O apêndice inaugurou vários estudos comparativos entre a Fenomenologia Hermenêutica de Heidegger e a Fenomenologia Clássica de Stein (MacIntyre, 2008; Ballard, 2007; Orr, 2013; Wargo, 2011; Wilk, 2007; Ales Bello, 1999; Messinessi, 2015; Mac Dowel, 2017). A crítica proferida por Stein a Heidegger é acompanhada por grandes debates que, longe de se conduzirem a um consenso, mostram a complexidade dos conceitos envolvidos. O confronto de ideias fez emergir algumas suspeitas sobre quais aspectos históricos e biográficos poderiam estar motivando essas diferenças, como a conversão religiosa de Stein ao catolicismo, por um lado, e a vinculação de Heidegger ao Partido Nazista, por outro lado, assim aludindo que a desavença teórica poderia ter fundamentos em aspectos pessoais, o que não é confirmado por outros historiadores.⁶⁹ Outros pesquisadores, como Messinessi (2015) e Orr (2013), validam

⁶⁸ Vale ressaltar que o desejo de Edith Stein era que esse apêndice fosse publicado juntamente com a obra *Ser finito e Ser eterno* (1936/2010). Contudo, por motivos que ainda não foram esclarecidos, a primeira publicação dessa obra, não constou com o referido apêndice. Apenas mais tarde, postumamente em 1962, é que virá a tona a publicação (Ales Bello, 1999).

⁶⁹ Sobre esse aspecto, remetemos a uma recente publicação de Von Herrmann & Alfieri (2016), que discutem o chamados “Cadernos Negros” de Heidegger, examinando detalhadamente nas anotações heideggerianas os indícios de uma acusação de antissemitismo, descartadas por eles após rigorosa análise (H. Heidegger, 2016; Messinessi, 2016; Alfieri, 2016).

a crítica de Stein, mas ressaltam que ela teria sido apressada em assumir argumentos teológicos e propor uma visão de mundo alternativa àquela que criticava em Heidegger. Há ainda aqueles que apontaram que a crítica realizada por Stein, levou em conta uma fase do pensamento heideggeriano que teria sido superada em sua virada histórica e que, portanto, seus trabalhos posteriores teriam respondido muitos dos aspectos que Stein acusou de ambiguidade a partir de sua leitura. MacDowel (2017) chega a afirmar que Stein não assumiu o horizonte existencial do projeto de Heidegger, criticando-o mais sobre o que ele deveria ter dito do que sobre o que ele disse mesmo, interpretando-o a partir de uma tradição metafísica externa a obra desse autor.

O que está em jogo em nossa pesquisa não é abrir uma nova linha de defesa, ou mesmo judicativa, sobre as argumentações de Stein. Buscamos revisitar como as releituras desse debate nos auxiliam a destacar como a noção de autenticidade, descrita por Heidegger em *Ser e Tempo*, pode ter seu horizonte de discussão ampliado a partir dos aspectos evidenciados pela Fenomenologia Clássica, adotada por Edith Stein, ao analisar esse mesmo fenômeno. Percorrer as argumentações críticas de Stein sobre a obra heideggeriana em questão, evidenciando o comparecimento do tema da autenticidade, é o que visamos aqui.

Após uma apresentação sistemática inicial da obra *Ser e Tempo*, Stein apresenta sua análise crítica levantando três perguntas: a) O que é o *Dasein*?; b) É fidedigna a análise do *Dasein*?; c) A análise do *Dasein* é fundamento suficiente para colocar adequadamente a pergunta pelo ser?

6.2 O confronto de Edith Stein com a noção de autenticidade em Martin Heidegger

6.2.1 O que é o *Dasein*?

O termo *Dasein*⁷⁰, comumente traduzido na língua portuguesa como ser-aí ou pre-sença, se refere propriamente ao ser do homem ou ao homem mesmo. Ao se perguntar por aquilo que constitui o ser humano, Heidegger afirma que a “essência da presença está em sua existência” (Heidegger, 1927/2005b, p.77). Ao afirmar uma coincidência entre essência e existência, segundo Stein (1934-36/1999f), o homem recebe a mesma definição que a Filosofia Escolástica utilizou para definir o ser de Deus, coincidência entre ser puro e ato puro. Em pesquisas anteriores, já discutindo com os temas da metafísica da tradição escolástica, Stein (1931/2003) havia identificado que apenas o ser de Deus teria esta característica de ser atualmente tudo o que é em potência, diferente do ser humano que apenas atualiza algumas de suas características potenciais em cada momento. Ao fazer coincidir a essência e a existência, Heidegger não apenas confere um lugar privilegiado ao *Dasein* no mundo, como atribui a ele um estatuto quase divino, mesmo que não seja

⁷⁰ Conforme explica Inwood (2002): “Em ST [Ser e Tempo], Heidegger usa (*das*) *Dasein* para 1. O ser dos humanos, e 2. O ente ou pessoa que possui este ser. Nas preleções, ele muitas vezes fala em *das menschliche Dasein*, “o *Dasein* humano”, e isto também pode significar tanto o ser dos humanos quanto o ser humano (...). *Dasein* unifica o homem, evitando a tradicional tripartição em corpo, alma (*Seele*, o princípio da vida) e espírito (*Geist*, o princípio intelectual) (ST, 48). Ele não localiza a essência do homem em alguma faculdade específica tal como a razão: um dos aspectos centrais de *Dasein*, junto com o SER-LANÇADO e a DECADÊNCIA, é a EXISTÊNCIA, e isto significa que ele tem de decidir como ser. Isso significa que *Dasein* não é essencialmente e inevitavelmente racional. Já que *Dasein* existe e não é um SER-SIMPLESMENTE-DADO, não cabe perguntar “o que” ele é; deveríamos perguntar “quem” ele é, e a resposta dependerá de, e até mesmo consistirá na, decisão de *Dasein*: pode ser “eu mesmo” ou pode ser “o ninguém a quem todo *Dasein* já se rendeu ao ser em meio aos outros” (p.29-30).

essa sua intenção, se compararmos com o que vinha sendo discutido pela tradição da Filosofia Ocidental até aquele momento.

A escolha do termo *Dasein* está fundada no sentido positivo, para se referir ao estar aí do homem, mas também está fundada no sentido negativo, visando evitar a definição tradicional da essência do homem, constituída na tradição da Filosofia como tendo um corpo e uma alma. Apesar de não se duvidar da existência do corpo, a análise heideggeriana não aprofunda o tema da corporeidade quando se aborda os aspectos existenciais do *Dasein*.⁷¹ Em relação a alma, por existir uma dúvida em relação à sua clareza e o que ela venha a ser, Heidegger opta por não discutir a existência desta. Contudo, o espírito, segundo Stein, foi considerado com uma primazia durante toda a discussão desta obra heideggeriana. Na busca pela superação do risco de uma coisificação do *Dasein*, Heidegger prescinde de utilizar qualquer terminologia que o vincule a uma história da Fenomenologia, assim como da metafísica tradicional, entendendo ele que, assim fazendo, estaria mantendo radicalmente a proposta metodológica da *epoche*, concernente a “voltar as coisas mesmas” e não partir de nenhum pressuposto teórico ou filosófico já estabelecido.

Como falar de um *Dasein*, de um ser humano, sem falar e analisar a sua dimensão psicofísica constituinte? A pergunta levantada por Stein no início de sua análise crítica – o que é o *Dasein*? – parece então revelar uma certa perplexidade diante de uma desconsideração de todos resultados que foram atingidos pela Fenomenologia Clássica, a quem o próprio Heidegger parecia até então estar vinculado. Quem é este ser do qual se fala senão um ser que só pode ser reconhecido, como estando aqui diante de mim, por meio de um corpo vivo e animado através do qual eu o apreendo como fenômeno? Desconsiderar a necessidade de analisar o corpo que se mostra, e se mostra animado por dentro,

⁷¹ Uma resposta de Martin Heidegger, por assim dizer, a esta lacuna, é dada nos Seminários de Zollikon, em que comparece a noção de “corporar”.

isto é, dotado de alma, parece deixar de fora da análise um aspecto essencial do *Dasein*, conforme adverte claramente Edith Stein.

Ao apontar para esse primeiro aspecto, Edith sinaliza que o problema do corpo e da alma será então um problema essencial a ser considerado para o tratamento do tema da autenticidade da existência humana, então um tema constitutivo do problema da autenticidade.⁷² A apreensão do que é ou não autêntico, do que é próprio ou impróprio na existência só poderia ser acessada mediante suas expressões corpóreas e psíquicas. Considerar este aspecto não significa parar no plano fenomenal ou ôntico, como diria Heidegger, mas apreender nesta dimensão a unidade complexa que é o ser humano. A vida espiritual se expressa por meio das vivências psíquicas e do corpo, ainda que não se confunda com estas dimensões, revelando uma intrínseca unidade que é própria do ser humano. A pessoa, em sua constituição psicofísica e espiritual, é o suporte dos existenciais discutidos por Heidegger e não seria possível identificar a essência do *Dasein* sem uma consideração aprofundada da análise destas dimensões.⁷³

6.2.2 É *fidedigna* a análise do *Dasein*?

Ao questionar-se sobre a precisão com que a análise do *Dasein* é desenvolvida, Stein realiza mais de uma dezena de apontamentos argumentativos sobre o texto heideggeriano de *Ser e Tempo*, advertindo vários aspectos que poderiam ser melhor aprofundados pelo filósofo. Seguindo nosso propósito de identificar os vestígios desses argumentos na relação com o tema da autenticidade e

⁷² Conforme discutimos anteriormente, a análise da corporeidade e da alma foi tratada por Stein desde sua primeira obra, *O problema da empatia* (1917/1998), bem como tratada de maneira recorrente e progressivamente aprofundada até suas últimas pesquisas.

⁷³ Savian Filho, J. (2016). A Antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa. *Anais do Seminário Internacional De Antropologia Teológica*, 1, pp.1-27. Recuperado de <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/5.pdf>.

corporeidade, agrupamos as principais questões em quatro aspectos que seguem abaixo.

6.2.2.1 *Ser pessoa: Si-mesmo próprio e impessoal*

O problema da impessoalidade [*Das Man*] (tomado por nós no sentido de uma inautenticidade), e do ser próprio [*Selbst*] (tomado por nós no sentido de autenticidade), é enfatizado e pode ser aprofundado a partir de alguns questionamentos de Edith Stein, nessa obra a que estamos nos referindo. A sensibilidade intelectual construída em sua formação fenomenológica e aprofundada pela elaboração de uma rigorosa Filosofia Escolástica, planta algumas perguntas essenciais para o exame do fenômeno da autenticidade. Se o *Dasein* é examinado em sua característica de superação de uma impessoalidade para assumir sua modalidade própria, através dos existenciais [*Existenzial*]⁷⁴, a pergunta primeira que se coloca seria “o que distingue *este existencial* de outros (como, por exemplo, o *ser-no-mundo* ou a *compreensão*)? E mais, em que relação, conforme ao ser, estão o impessoal e si-mesmo próprio?” (Stein, 1936/1999, p.181, tradução nossa, itálicos da autora). Se a grande questão da autenticidade implica o reconhecimento de uma singularidade, identificar quais critérios de diferença, ao mesmo tempo que de comparabilidade, mostra-se como uma questão importante para o exame da autenticidade. Isso nos faz refletir sobre a necessidade da consideração de aspectos transcendentais que possam, posteriormente, ser verificados nos casos empíricos individuais, como já previa Husserl (1927/1971, 1928/1979) ao discutir a tarefa da Fenomenologia enquanto Psicologia Fenomenológica. A possibilidade de recair em um subjetivismo reducionista, ao analisar o fenômeno da autenticidade, somente pode ser superada se esse tema vier a ser pensado em um nível transcendental, que disponibilize a comparabilidade dos aspectos propriamente

⁷⁴ Existencial [*Existenzial*] remete às estruturas que compõe o ser do homem a partir da existência advindos da presença (Schuback, 2005, p.311).

individuais, em outras palavras, explicitar os aspectos ontológicos pode contribuir para compreensão daqueles aspectos ônticos. Se esta pareceu ser toda a tarefa assumida pela hermenêutica ontológica de Heidegger em *Ser e Tempo*, contestadamente, Stein apontou a necessidade de reconhecimento daquilo que permita afirmar a verdadeira diferença entre cada si-mesmo próprio. É como se ela estivesse nos dizendo que não bastaria falarmos que existe a possibilidade de uma autenticidade que se diferencie de uma impessoalidade, seria necessário apontar o fundamento desta diferença. Assim, é necessário, portanto, examinar em que se diferem e o que permite reconhecer a diferença entre dois seres humanos autênticos? Ou ainda, o que nos permitiria reconhecer que entre um ser autêntico e um inautêntico existisse algo comum que os configurariam como mesmo ser (humano)? E ainda, para um mesmo ser humano individual sair do estado de *decaído*, ou seja, da decadência em que se encontra na impessoalidade, e entrar em um estado de ser-próprio e autêntico, qual critério poderia ser utilizado para reconhecimento de se estar ou não vivenciando a própria autenticidade?

Em seguida a clarificação do sentido antes elaborado, podemos afirmar que o *ser pessoa* do homem é isso que Heidegger quer reproduzir com o *si-mesmo*. E a distinção do ser pessoa de tudo isso que pertence ao ser do homem, consiste no fato que a pessoa, enquanto tal, é portadora de todos os outros *existenciais* (Stein, 1936/1999l, p.182, tradução nossa, itálicos da autora).

Adotar o conceito de pessoa como suporte dos existenciais, como alternativa ao *Dasein* heideggeriano, não é apenas uma opção gramatical, mas significa reconhecer uma essência constitutiva e presente no indivíduo, uma permanência típica de sua modalidade de vivenciar seus objetos atuais e seus valores. Este aspecto já havia sido reconhecido por Stein (1917/1998) através da análise da vivência de empatia que identificava a pessoa como sujeito do processo vivencial (Savian-Filho, 2016). Em suas lições de Introdução à Filosofia, ela descreve que:

Se resumimos o que temos encontrado incluído em alguns traços internos do significado de “pessoa”, agora temos o sujeito de uma vida egológica atual, que tem um corpo vivente e uma alma, com qualidades corpóreas e espirituais, em modo particular é dotado de um caráter e que, portanto, desenvolve suas qualidades sob o efeito de circunstâncias externas e, em tal desenvolvimento, desdobra uma inclinação originária (Stein, 1919-32/2001, p.148, tradução nossa).

Essa disposição original que a pessoa possui foi analisada em vários momentos da obra steiniana, advertindo a presença de um núcleo pessoal, conforme discutimos anteriormente.⁷⁵

Se pensarmos tanto o modo de ser próprio do si-mesmo, quanto o modo impróprio, percebemos que em ambos os casos é uma pessoa quem é o sujeito de uma ação considerada por Heidegger como própria ou imprópria. Mesmo no caso do impessoal, impróprio ou inautêntico, ainda que se utilize de uma argumentação gramatical de um pronome impessoal para designar uma generalidade, como se estivesse ausente um processo autoral, ainda assim sempre é uma pessoa que cumpre um determinado ato ou outro. Desta forma, o impessoal, por sua vez, sempre se refere a uma pessoa, seja um grupo determinado ou âmbito indeterminado de indivíduos, seja o indivíduo na medida em que se colocou o problema de uma norma ou lei geral e a ela se submeteu (Stein, 1936/19991).

Assumir o conceito de pessoa, incluindo nessa categoria o reconhecimento de uma disposição originária, permite o diagnóstico do que vem a ser autêntico ou inautêntico, explicitando inclusive os critérios necessários para essa diferenciação. A designação de uma ação como autêntica, ou não autêntica, solicita a adoção de um critério interno à pessoa, para que haja essa definição, caso contrário, seria meramente uma atribuição de um olhar externo que definiria os padrões de autenticidade. Ainda que a consideração da expressão pessoal, via corporeidade, seja condição necessária constituinte do fenômeno da autenticidade, se

⁷⁵ Conferir discussão relacionada a esse tema nos capítulos 4 e 5 do presente livro.

a percepção dos aspectos singulares captados pela empatia não colher a relação entre as expressões e os motivos internos mais profundos, a definição da autenticidade poderia cair em um relativismo de juízos alheios sobre a autenticidade, ou de sua falta, em relação a alguém.

Heidegger não estaria considerando uma essência pessoal, no sentido de cada pessoa já nascer com um conjunto de disposições originárias. Para ele, aceitar essa hipótese significaria submeter-se a uma lei geral e isso acabaria por conduzir o *Dasein* à impessoalidade e a uma fuga de responsabilidade. Na medida em que age nessa direção, o *Dasein* afastaria-se de uma existência autêntica, pois não se assumiria em seu ser próprio, mas adotaria expectativas alheias inscritas antecipadamente.

6.2.2.2 Comunidade não é impedimento de uma existência autêntica

A inautenticidade pode ser aprendida como uma maneira de fugir da responsabilidade em relação à própria existência, em relação ao destino que o *Dasein* antecipa, que em última instância é sua própria morte, uma fuga das solicitações que o instante lhe faz. Para Heidegger (1927/2005b), o falatório (tomado como repetir e passar adiante uma fala sem examinar o objeto que se apresenta à própria consciência), a curiosidade (tomada como um interesse superficial pelas coisas, uma busca de ver o novo por ver e sem buscar conhecer) e a ambiguidade (tomada como uma superficialidade no conhecimento dos objetos que assumem o pressentimento comum e uma atitude de falta de compromisso e indiferença com o que lhe vem ao encontro) são modos de ser que caracterizam a decadência [*Verfallen*] cotidianamente vivida, ou seja, uma existência inautêntica.

Contudo, o que Heidegger toma como exemplo para desenvolver essas argumentações é um aspecto que ganha, aos olhos de Stein, uma nova consideração: “O falatório também rege os caminhos da curiosidade. É ele que diz o que se deve ter lido e visto” (Heidegger, 1927/2005b, p.233). Entender essa atitude de

seguir uma indicação de leitura, conforme exemplo de falatório que conduz à inautenticidade, como uma maneira de fugir da própria responsabilidade, disponibiliza um aspecto complexo como se a comunidade fosse sempre um fator que atrapalhasse a existência autêntica. A primeira questão que se coloca nesse exemplo é que, apesar do contexto da argumentação da impessoalidade, estamos diante de uma situação concreta onde uma pessoa diz para outra o que poderia ser lido. Mas quem é este quem diz e quem é este que assume a indicação da leitura, assumindo o exemplo do próprio Heidegger, parece fazer toda a diferença ao se tratar de um exame da autenticidade. Se uma pessoa pode dizer a outra, em um determinado contexto, o que deveria ser lido, subtende-se que elas estariam em um tipo de relação onde existe um reconhecimento recíproco e uma proposta, ou seja, poderíamos estar diante de uma vivência de comunidade.⁷⁶ Stein diz que essa pessoa que propõe a leitura poderia ocupar um lugar de referência ou autoridade em relação à outra que segue a indicação. Por que uma pessoa propõe uma leitura a uma outra pessoa? Por que uma pessoa aceita a prescrição desta leitura? Que tipo de relação é estabelecida entre elas e quais características, papéis sociais ou tipos sociais, elas assumem dentro de um determinado grupo humano? Olhar para a experiência concreta possibilita considerar que nem todas as situações envolvidas nesse exemplo genérico poderiam ser tomadas como uma alienação da própria responsabilidade.

Fuga da responsabilidade em uma vida de comunidade requer uma consideração de alguns fatores: Quem foge? De que ou de quem foge? Para onde foge? Afirmar que a comunidade seja um lugar para onde o indivíduo foge da sua responsabilidade, parece não considerar adequadamente a complexidade e diversidade de possibilidades. Fugir da responsabilidade solicita um

⁷⁶ A comunidade ocorre “(...) onde os indivíduos estão abertos uns aos outros, onde as tomadas de posição de um não ficam sem efeito sobre o outro, mas estimulam e desenvolvem a própria eficácia: nisso consiste a vida comunitária; assim sendo, ambos os membros são uma totalidade e sem este relacionamento recíproco a comunidade não é possível” (Stein, 1922/1999p, p.232, tradução nossa).

reconhecimento prévio da própria responsabilidade para então atribuir ao comportamento decorrente o caráter de fuga. A fuga pressupõe algo de que se foge. Stein (1936/2010) identifica um aspecto que traz luz ao problema de pensar a alienação como constitutiva de toda comunidade, pois explicita que esta argumentação parte de um pressuposto que o indivíduo existe isolado e só depois poderia imergir em uma comunidade.⁷⁷ Ela adverte que esse *Dasein* em que o homem se encontra lançado no mundo não é primeiramente um isolamento, mas um estar lançado em uma comunidade. O homem é originariamente e simultaneamente indivíduo e coletividade, nasce em um mundo social e sua consciência de individualidade apenas se desenvolve depois de sua pertença social. Na verdade, para que o indivíduo possa chegar a ser si mesmo precisa ser ajudado através de uma intimação que lhe é endereçada nos relacionamentos significativos vividos comunitariamente, seja através da família, das amizades, das relações educativas, entre outros. Em uma vida de comunidade, as provocações que lhe são endereçadas solicitam da pessoa um posicionamento pessoal diante dos valores que são apresentados em uma comunidade e isso seria um caminho de subjetivação que ocorre dentro dos relacionamentos humanos (Stein, 1922/2005). A fuga da responsabilidade não acontece porque a pessoa seguiu uma provocação de ser si mesmo advinda das solicitações de suas relações comunitárias, mas é justamente ao contrário, quando, vivendo a experiência propriamente comunitária, o indivíduo se nega a um posicionamento voluntário a partir de seu centro pessoal, é que ele estaria em situação de fuga.

O que está em jogo, nessa situação, parece ser a diferença de concepção em relação à vivência comunitária e gregarismo (comumente vivido em relações de sociedade ou de massa) (Stein, 1922/1999p). Enquanto que, para Heidegger, a entrada em uma

⁷⁷ Este aspecto é enfrentado detalhadamente no artigo de Orr, J. (2013). Edith Stein's Critique of Sociality in the Early Heidegger. *NZSTh*, 55(3): pp.379–396. DOI 10.1515/nzsth-2013-0021.

comunidade coincide com a adoção de um gregarismo, para Stein, a pessoa já existe em comunidade e é através de certos tipos de relacionamentos vividos nesse âmbito que ela poderia sair de uma situação gregária em direção a sua autenticidade. A pessoa precisa e pode ser ajudada pela sua comunidade a assumir seu caráter de autenticidade⁷⁸. A possibilidade de existência autêntica ou inautêntica pode ocorrer dentro de uma dinâmica de experiência de comunidade ou fora dela, ou seja, não é o fato de estar em relacionamento com uma comunidade ou com uma tradição que garantiria ou impediria por si só o modo de ser autêntico, mas como estes relacionamentos contribuem para a pessoa assumir seu processo de autoformação com atenção às disposições originárias presentes em seu núcleo pessoal.

O indivíduo precisa então ser ajudado a reconhecer seu aspecto mais autêntico e a assumi-lo. E quem pode contribuir com esta tarefa? Na comunidade, descreve Stein (1936/2010), existe um “espírito” diretriz, no sentido de um conjunto de valores compartilhados e experiências comuns, que marca determinadas formas de vida dos membros que a constituem. Podemos falar de uma postura compartilhada por uma comunidade, mas não significa generalizá-la como se houvesse uma impessoalidade, pois se trata sempre do posicionamento de um conjunto de pessoas agindo com responsabilidade. Alguns membros que possam estar

⁷⁸ Deixar-se ser ajudado pelo outro a tornar-se si mesmo é uma tarefa própria do desenvolvimento da pessoa que se encontra em um estado de formação. Decerto, existem riscos de autoritarismos e alienação, no âmbito de relacionamentos comunitários ou na própria vida política de um Estado fundada nestes últimos, que são contemplados por Stein em vários de seus textos (1917/1998, 1922/1999p, 1925/1993). Afirmar estes aspectos, considerando a raiz familiar judia de Edith Stein, em um contexto histórico de perseguição nazista, não tem nada de ingênuo. Ao contrário, de várias formas Stein busca um posicionamento que resgate a possibilidade de experiência de uma autêntica comunidade, do que significa ser um povo, de qual o papel do Estado para garantia de realização da pessoa e da comunidade, assim como os vários cuidados que precisam ser tomados para não ceder a uma atitude de alienação e decadência existencial por meio de uma política que não considere os direitos humanos e a dignidade humana.

mais despertados em relação a própria vida ou até mesmo os dirigentes de uma comunidade, podem apresentar uma maior capacidade em relação a outras pessoas para uma formação do espírito da comunidade. Isso não significa instaurar uma hierarquia axiológica entre as pessoas ou uma estrutura de classes que se constitua a partir de uma relação de dominação, ainda que isso possa ocorrer em relações de sociedade ou de massa (Stein, 1922/1999p; 1925/1993). Essa responsabilidade de propor os valores, de educar a pessoa em sua complexidade, de conduzir o espírito a contemplar a busca da verdade, pode ser exercida por algumas pessoas que atendem a esta intimação da vida, assumindo uma verdadeira vocação de formar as pessoas.

Sobre esse aspecto, podemos nos referir a uma conferência proferida por Edith Stein, em 1930, na Universidade de Heidelberg, atualmente traduzida para o italiano como o título de *Os intelectuais* (Stein, 1930/2015). Nesta conferência, Stein aponta o papel dos intelectuais dentro de uma comunidade ou de um povo, destacando suas características essenciais que possibilitam uma experiência autêntica dessas pessoas. Longe de se constituir como um tipo de mero falatório, trata-se de uma contribuição específica para a construção da vida comum. Ao lado de outros tipos de caráter e disposições psicofísicas e espirituais, que também trazem em si uma contribuição específica para a comunidade, assumindo seu ser-com-os-outros de maneira autêntica, os intelectuais podem então “custodiar um patrimônio de sabedoria hereditária, no qual o indivíduo, com seu limitado horizonte de experiência e com a modesta amplitude de sua intuição, não pode alcançar e a qual não pode renunciar sem grave dano” (Stein, 1936/1999l, p.185-186, tradução nossa). A possibilidade de uma queda ou decadência da existência, então, não estaria na pertença comunitária por si só e em uma atitude de seguir uma indicação do outro, mas em se deixar conduzir por pessoas que são incompetentes do ponto de vista espiritual - incompetentes no sentido de não apresentarem competências e habilidades necessárias para apontar os valores objetivos e subjetivos, que contribuem para a formação de uma

plenitude da pessoa ou da comunidade mesma. Essa atitude, essencialmente identificada em um comportamento da associação de massa, implica que as pessoas se submetam sem assumir um juízo pessoal diante das propostas ideológicas que são feitas, fechando os olhos para a responsabilidade propriamente autênticas (Stein, 1936/1999l, 1922/1999p, 1925/1993).

O decaimento da existência não ocorre apenas na vida de comunidade ou no deixar-se dirigir, mas o fazer parte de maneira indiscriminada de um grupo qualquer, não advertindo a chamada que sua consciência apresenta e os critérios que precisam ser utilizados para julgar a proposta apresentada pela comunidade. Em síntese, podemos encontrar quatro tipos de situações: a) a comunidade pode apresentar propostas que favoreçam a existência autêntica e a pessoa, ao acolher estas propostas, tem a comunidade como um fator constitutivo de sua autenticidade; b) a comunidade pode apresentar propostas que favoreçam a existência autêntica, mas a pessoa nega esta proposta buscando uma autoafirmação e, ao agir assim, cai existencialmente por não agir de maneira responsável diante de sua própria consciência; c) dirigentes não capacitados a exercer um lugar de referência para um grupo, podem apresentar propostas que dificultem a existência autêntica, mas a pessoa nega estas propostas e assume uma postura autêntica exercendo sua responsabilidade; d) dirigentes não capacitados a exercer um lugar de referência para um grupo, podem apresentar propostas que dificultem a existência autêntica e a pessoa assume acriticamente estas propostas, com um comportamento típico das massas, adotando uma existência inautêntica.

6.2.2.3 *Disposição afetiva como via de reconhecimento da autenticidade*

Disposição afetiva é co-originária do *Dasein* e designa um estado interior anímico.⁷⁹ Contudo, segundo Martin Heidegger

⁷⁹ A expressão “interior anímico”, lida na perspectiva heideggeriana, deve ser considerada inapropriada para designar este fenômeno. Isso se deve, em

(1927/2005b), não se trata de uma mera reação afetiva que proceda de fora ou de dentro, mas uma maneira de estar no mundo que lhe revela sua condição de ser lançado na existência. Este estado em que “se encontra” o *Dasein*, implica uma abertura para si mesmo, propiciando o reconhecimento de sua complexidade constitutiva que lhe é comunicada pela disposição afetiva mesma. Adverte Stein (1936/19991):

A situação afetiva [disposição afetiva] me parece muito importante para buscar a compreensão disso que pertence ao ser físico e ao ser psíquico, assim como esses dois aspectos são conectados, mas, por outro lado, não pode ser esclarecida, segundo o sentido pleno, se não for mostrada no seu desenvolvimento como ser psicofísico (p.180, tradução nossa, itálicos da autora).

Seguir o que a disposição afetiva informa, implica acolher inúmeras manifestações e estados afetivos que podem informar sobre as várias vias de reconhecimento da autenticidade ou inautenticidade da existência. Se a disposição afetiva, em sua intrínseca conexão de corpo e alma, pode informar os estados de ser impróprio e próprio, então temos, nesta via, o corpo como elemento constitutivo da autenticidade. O corpo não seria apenas a expressão de uma autenticidade, mas condição para que a autenticidade ocorra e seja percebida por si mesmo. Sobre esse aspecto, Stein (1922/1999p; 1932-33/2000) destacou como o sentimento vital pode revelar as diferentes profundidades em que a alma humana pode ser tocada pelos valores apreendidos nas vivências, contribuindo para apreender no e através do corpo próprio a autenticidade. Contudo, Heidegger parece identificar a angústia como aquela que tem uma primazia sobre a possibilidade de conduzir o ser do seu estado de impropriedade ao seu estado de propriedade.

princípio, àqueles pressupostos metafísicos que seria tributária. Como, porém, com seu uso aproximamos o fenômeno que é descrito, seja na leitura heideggeriana, seja na de Stein, os pressupostos a que estão ligados podem ser suspensos em favor da comparação.

Mas por que a angústia seria uma condição privilegiada, segundo Heidegger? “Enquanto possibilidade de ser pre-sença, a angústia, junto com a própria presença que nela se abre, oferece o solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária da presença. Esse ser desentranha-se como *cura*.” (Heidegger, 1927/2005b, p.245, itálicos do autor). Considerando que na atitude de decadência o *Dasein* está voltado para fora de si, vivendo uma fuga de si mesmo, na medida em que decai no impessoal e no mundo através das ocupações, a angústia poderia restabelecer este contato com o ser próprio uma vez que ela possibilita um ser afetado e desvela o ser como um ser de possibilidade, incluindo sua maior possibilidade que é a própria morte. A característica de abertura do ser para o futuro, impacta o *Dasein* com seu ser-possível, que em última instância tem na morte a sua mais verdadeira finalidade, conforme se detém Heidegger. Esse antecipar-se em relação ao futuro, é identificado com o termo cuidado [*Sorge*] e efetiva o que é próprio do *Dasein*. Por isso, a angústia se apresenta como principal disposição que colocaria o ser humano em um estado de autenticidade, porque consciente de seu ser próprio.

A tomada de consciência em relação ao próprio ser não surgiria de um processo de reflexão racional, mas “implica uma experiência que surge repentinamente do mais íntimo de nossa existência” (MacDowell, 2017, p.37). Essa disposição afetiva privilegiada desperta e mobiliza o *Dasein* para a compreensão de sua finitude. MacDowell (2017) explica que, a angústia não corresponde ao medo de morrer, uma vez que, esse medo poderia até mesmo levar a pessoa a não encarar a sua realidade e a fugir para depositar sua segurança em aspectos intramundanos. Trata-se de uma disposição que coloca o *Dasein* em contato com a possibilidade de não-ser e, ao mesmo tempo, que instala uma experiência de falta de consistência, mobiliza a consciência da liberdade e da responsabilidade do que se pode fazer com a própria existência finita.

Nesse mesmo caminho, podemos resgatar uma outra citação que parece bem significativa em relação à concepção da primazia da angústia no sentido heideggeriano:

O *não se sentir em casa* [itálicos nossos] deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário. . . . Só na angústia existe uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira o ser de sua de-cadência e lhe revela a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser” (Heidegger, 1927/2005b, p.254-255).

Decerto, a angústia se apresenta como possibilidade de processo de subjetivação, uma vez que, revela aspectos singulares, mobilizando a autenticidade da própria existência porque possibilita que a pessoa se aproprie de si mesma em relação à sua finitude. Contudo, Heidegger afirma que, essa experiência de autenticidade seria possibilitada “só na angústia” e que este “não se sentir em casa” precisa ser apreendido como algo “originário”. A ênfase dessa afirmação heideggeriana permite tomar o estado de insegurança existencial como sendo a única possibilidade de uma experiência de autenticidade. Se por um lado revela uma possibilidade, essa mesma radicalidade encobre outras.

O que Stein (1936/1999I) traz à luz em sua análise, ampliando a descrição do ser-próprio, é que a angústia discutida por Heidegger se revelaria como um sinal de uma plenitude que se deseja conservar e não perdê-la. Angustiar-se pelo ser-no-mundo, sentir-se ameaçado pela perda radical de seu ser, sinaliza o desejo de que a plenitude permaneça. Mas que plenitude? Como a identificamos na experiência?

Em um dos seus primeiros trabalhos, citado anteriormente⁸⁰, Stein (1922/1999p) descreve que, algumas experiências podem tocar a pessoa de uma maneira tão profunda que “toda a riqueza da alma” pode se expressar na vida. Ser tocado profundamente

⁸⁰ Algumas contribuições específicas dessa obra, onde Stein (1922/1999p) discute as vivências onde o centro da pessoa é tocado, foram discutidas no capítulo 4 do presente livro.

revela uma profundidade da alma humana, que identifica um certo tipo de vivência, tomada como critério, de ser verdadeiramente si mesmo, de ser autêntico. Alegria, felicidade e amor são experiências que Stein (1936/1999l) explicita como sendo essenciais para o reconhecimento da plenitude e realização da existência. Ao contrário de Heidegger, ela afirma que essas experiências tem a força de revelar o sentido do ser próprio, uma vez que, marcam a modalidade de estar no mundo em cada vivência que passa a ser potencializada por esse tipo de experiência. Aprender a alma como aspecto ontológico do ser humano, tarefa empreendida por Stein (1917/1998) desde sua primeira análise fenomenológica da empatia, revela um aspecto de permanência das características singulares. A “espacialidade interior”⁸¹ da qual a alma é dotada, no sentido de uma profundidade ou superficialidade, autoriza o reconhecimento de que o eu vivencia em cada um destes pontos um conteúdo e uma intensidade diferentes. Assim, Stein descreve a possibilidade de que o eu esteja vivendo na superficialidade de si ou a partir de uma interioridade mais profunda.

Só um *eu que tem alma* pode sentir-se em casa e, a partir disso, pode-se também dizer que se sente em casa quando está em si mesmo. Então a alma e o eu se aproximam totalmente. . . . Existe, porém um ponto no espaço da alma no qual o eu encontra seu lugar próprio, o lugar da paz, que este deve buscar até que não tenha encontrado e ao qual sempre deve retornar se o abandonou, este é o ponto mais profundo da alma Só daqui pode tomar decisões em plena consciência, daqui pode empenhar-se por qualquer coisa, pode sacrificar-se e doar a si mesmo” (Stein, 1932-33/2000, p.132, tradução nossa, itálicos da autora).

Se por um lado temos Martin Heidegger afirmando que é apenas através da angústia que o *Dasein* pode se singularizar e que a autenticidade implica em aceitar o estado de não se sentir em casa, por outro lado, temos Edith Stein reconhecendo, na dinâmica

⁸¹ A imagem espacial da interioridade não deve, em que pese o uso do recurso de similaridade, ser tomada à risca. A alma não tem espaço, embora seja encarnada e tenha o corpo (não é o corpo que tem a alma).

da experiência concreta, que a pessoa pode sentir-se si mesma quando vivencia diversas disposições afetivas e que a profundidade onde elas são vivenciadas permitem dizer que o eu se sente em casa, sendo esta uma experiência de autenticidade. O eu pode se sentir em casa na própria alma, sentir-se enraizado, centrado, seguro, o que não significa um fechamento em si, mas um poder acolher os valores que lhe são apresentados em suas vivências. Vivenciar um objeto da natureza através da percepção, um outro ser humano ou até mesmo uma interferência que ele identifica como sendo sobrenatural, tudo isso toca a pessoa de uma maneira que lhe revela um determinado valor, uma vez que, ao sentir algo como agradável ou desagradável, bonito ou feio, bom ou ruim, aponta para um reino de valores que estão sendo comunicados em toda a realidade. A realidade é acolhida com um registro espiritual de seus valores, ressoa interiormente, mobilizando posicionamentos espontâneos e voluntários, e isso pode acontecer em uma profundidade em que a pessoa mesma adverte um verdadeiro encontro com sua realidade, ao mesmo tempo em que encontra a si mesma diante da realidade. Responder deste lugar mais central, com esta intensidade que revela o valor das coisas em si mesmas e para a pessoa, foi identificado como vestígio desse núcleo da própria alma e gera esta sensação de estar na “própria casa”.

Essa seria, para Edith Stein, uma condição propriamente reveladora do sentido das coisas e de si mesmo. Se a dor pode afetar mais profundamente a pessoa, outras vivências também podem. Não é o mero afeto ou sua intensidade que revelam o quão profundo a pessoa estaria sendo tocada, mas o valor que é captado em uma dada situação. Um sentimento pode contribuir para o reconhecimento do valor ou pode distrair a pessoa da apreensão deste. Então, é como se Stein estivesse não apenas ampliando o tipo de disposição afetiva capaz de despertar a consciência do ser-próprio – agora não mais apenas a angústia -, mas também convidando um deslocamento do olhar do sentimento para o valor que mobiliza uma determinada disposição afetiva. Por exemplo,

uma mãe pode se queimar ao retirar uma panela em que esquentava uma refeição para seu filho, o que poderia provocar uma intensa dor, mas o desejo de alimentar um filho pequeno que está com fome, de querer seu bem, de esperar pela sua realização, a toca de tal maneira que a motiva a retomar sua ação interior, de uma maneira ou de outra. O sentimento sensível e o sentimento comum podem concorrer ou se integrar com um valor mais profundo que venha a ser apreendido na experiência cotidiana. Um atleta que se lesiona ao perseguir uma vitória, um profissional da saúde que se entristece quando um paciente piora seu quadro clínico, um educador que identifica uma dificuldade de aprendizagem de seu aluno, colhem nessas situações não apenas a ameaça de um projeto que poderia não se cumprir, colhem simultaneamente os significados que aquela dor ou aquela dificuldade informam, colhem valores maiores que esperam por realização. Afirmar o valor apreendido parece ser mais originário do que o reconhecimento do sentimento, entretanto, isso apenas pode ser reconhecido se a pessoa não está em uma atitude reativa, mas acolhe em seu centro e dele responde a esse valor captado.

A principal questão que vai se apresentando nestas situações é que existe uma possibilidade em que a dor ou a alegria tocam de maneira mais profunda a pessoa e quando o eu vive deste lugar as reações, então, o eu pode se sentir em casa e empenhar-se com algo ou alguém. Dessa maneira carrega o “selo da autenticidade” (Stein, 1922/1999p).

6.2.2.4 *Experiência religiosa e autenticidade*⁸²

Acompanhando o exame que Heidegger realiza do problema do ser próprio, em outras palavras, do ser autêntico, a questão do sentido do ser abre cada vez mais o horizonte para o tópico da

⁸² Este tema será aprofundadamente discutido no último capítulo de nosso livro, contudo, antecipamos os aspectos que se referem à crítica steiniana à obra citada de Martin Heidegger (1927/2005).

transcendência. Uma reflexão metafísica lança as questões do sentido último ou do princípio ontológico que requerem abertura intelectual, na tentativa de não reduzir a complexidade do fenômeno estudado.

Viver *autenticamente* significa realizar as possibilidades mais próprias e satisfazer as exigências do *instante*, das condições de vida dadas em cada vez. Mas, como devemos compreender isto, senão no sentido da realização de uma *essência* ou de uma *característica* que é *concedida* ao homem, (isso *com* o qual é jogado na Existência), mas que tem necessidade, para sua realização, da participação livre, sendo-lhe confiado a esse objetivo? O que pode significar o agarrar o *instante* e a *situação*, senão o compreender uma *ordem* ou um *plano* que o homem não projetou por si mesmo, mas no qual ele é incluído e no qual deve assumir seu papel? (Stein, 1936/1999I, p.196, tradução nossa, itálicos da autora).

Após tratar de vários posicionamentos que ampliam a discussão da autenticidade, assim como apresentada por Martin Heidegger, Edith oferece – na citação acima – uma síntese do que ela compreende sobre o significado da autenticidade. Ao descrever o que significa “viver propriamente”, ou seja, viver autenticamente, ela destaca duas características fundamentais ligadas a essa modalidade de existência: realizar as próprias possibilidades e corresponder às exigências do instante. Realizar as “próprias possibilidades” implica o reconhecimento de limites do que se pode ou não, ou também o que se consegue ou não realizar, informando uma essência singular – ou disposições originárias – presente em cada pessoa. “Não podemos fazer tudo aquilo que queremos”, “não é possível ser qualquer outra pessoa”, “não nos sentimos realizados fazendo qualquer tipo de coisa”, são juízos que nascem muitas vezes de nossas experiências e apontam sempre para o mesmo critério de julgamento, que permite identificar uma correspondência ou não do que ocorre em relação a este centro pessoal, descrito já como núcleo da alma. O que permite o reconhecimento do que é próprio ou impróprio, e, juntamente com essa propriedade, das disposições que podem se desenvolver mediante as tomadas de posição pessoal e as circunstâncias que as

situações da vida lhe apresentam, é o reconhecimento desta essência ou particularidade que é dada com o homem. Neste aspecto, a pergunta pela origem se apresenta como sendo da ordem de uma dimensão religiosa e vem examinada por Stein de maneira mais explícita nas obras *A estrutura da pessoa humana* (1932-33/2000), *Potência e Ato* (1931/2003) e *Ser finito e Ser eterno* (1934-36/1999f). Assim, autenticidade e experiência religiosa podem ter uma articulação na necessidade de examinar a fundo o tema do sentido do ser autêntico.

O outro aspecto que caracteriza o ser autêntico, captar o instante e a situação e responder a eles, identificada também por Heidegger, insere um outro questionamento relacionado àquilo que pode ser captado no instante e na situação. Quando Stein (1936/1999f) destaca essa possibilidade de apreender uma *ordem* ou um *plano* em cada instante ou situação, sugere uma atitude de um realismo transcendental muito importante. Não reconhecer nenhuma possibilidade de ordem na realidade, de um sentido já presente nas coisas que pode ser apreendido intuitivamente e reflexivamente, poderia rapidamente levar a um relativismo de sentido que impediria o reconhecimento de um critério de estar ou não respondendo adequadamente ou propriamente ao instante. Agir de qualquer maneira não é uma atitude que permita afirmar o ser si-mesmo próprio, pois nem todas as ações nos realizam e podem apenas fundamentar-se em um aspecto impulsivo, sentimental ou que não considere os valores apresentados pela realidade. Daí surge outra questão importante, o critério que nos permite reconhecer se nosso posicionamento é ou não autêntico, precisa ser examinado em termos de uma correspondência entre nossas exigências e disposições pessoais e aquilo que a realidade nos comunica, esta “ordem” ou “plano” identificado na realidade. Que existe um sentido próprio que pode ser captado em cada situação, inclusive na própria natureza – conforme as análises hyléticas revelam – também lança a questão da possibilidade do Ser que ordena e configura a realidade e a história.

Dar-se conta de um potencial e limites próprios que inserem as possibilidades de ser concretas e próprias, assim como dar-se conta de uma ordem presente na natureza e nas situações que ultrapassam a criação humana e o controle de todas as situações, faz emergir um senso religioso ao lado do exame do fenômeno da autenticidade. Partir de um pressuposto de que essa possibilidade da existência do Ser, enquanto Ser divino, precisa ser desconsiderada e negar o exame de vários fenômenos que podem remeter ao tema religioso, acaba por coibir ou censurar aspectos da pesquisa metafísica que podem acabar reduzindo o fenômeno estudado à medida da razão que já escolheu não olhar para certos fatores que a realidade pode lhe apresentar. Não se trata de propor aqui que apenas uma pessoa religiosa pode fazer uma experiência de ser autêntico em sua existência, mas a análise realizada por Edith Stein aponta que o tema religioso precisa ser incluído no exame das questões metafísicas que foram propostas, bem como examinar as questões que são explicitadas quando uma pessoa religiosa, no sentido de uma pessoa que vive uma experiência religiosa autêntica, compreende as situações com um tipo de ordenamento inerente às situações e leva isso em conta ao responder.

Sobre esse tema, podemos destacar três aspectos existenciais – embora haja outros temas trabalhados no texto de Stein (1936/1999) – que exemplificam a especificidade de uma experiência religiosa, na busca da pessoa tornar-se si mesma: a questão da culpabilidade [*Shuld*], do cuidado [*Sorge*] e da mortalidade.

Sobre a questão da culpabilidade, Heidegger (1927) discute que, na medida em que o *Dasein* não pode realizar todas as suas possibilidades, bem como não consegue responder a todas às situações que o solicitam, resta uma condição de estar em débito com a existência, identificando nesta experiência do *Dasein* o ser-culpável. A culpabilidade é uma condição inevitável para o ser humano, pois ele não conseguirá realizar todas suas possibilidades e precisa assumir esta condição de maneira consentida para chegar a ser autêntico. Contudo, todas aquelas situações que deixamos de

realizar teriam o mesmo valor para a pessoa? Podemos questionar se alguma ação que se deixe de efetivar estaria negando uma solicitação da própria consciência a efetivá-la, o que daria um sentido ainda diferente para o mesmo aspecto de estar em débito ou sentir-se culpado. Por exemplo, quando agimos com violência em relação a uma pessoa, deixamos de afirmar, em uma ação de respeito, sua dignidade e seu valor e esta ação de respeitá-la que deixou de ser realizada não apenas coloca a pessoa em uma mera inação, mas pode efetivar uma ação que tem um sentido de culpa mais intenso.

Nunca perder tempo e sempre dispor de tempo para realizar as exigências que a situação lhe faz a cada instante, não parece ser uma descrição muito concreta da possibilidade humana em nossa sociedade contemporânea. Perseguir um ideal assim pode, em muitos casos, acabar por aumentar a própria condição de culpabilidade na medida em que a pessoa falha na concretização desta meta. Conseguir ter tempo para todas as exigências que apreende na realidade e, simultaneamente, utilizar todo seu potencial na realização de ações concretas, pode não ser um caminho tão acessível assim. Sobre esse aspecto, a experiência religiosa ilumina uma outra possibilidade:

Da mesma maneira, o santo que se aproxima a esse ideal deverá lamentar-se, às vezes, do fato que falta o tempo necessário para poder fazer tudo que lhe é necessário. Ele não estará sempre ao ponto de poder escolher claramente a melhor entre as múltiplas possibilidades que lhes são apresentadas. Ele se tranquilizará na confiança que Deus protege dos erros, quem tem boa vontade e conduz a bom termo os seus erros involuntários. Ele mesmo, porém, é persuadido da sua falibilidade e do fato que somente Deus é *Aquele* que é *aberto* sem limites (Stein, 1936/1999I, p.197, tradução nossa, itálicos da autora).

Se por um lado temos a possibilidade de uma pessoa que persegue um ideal de conseguir responder sempre às solicitações, a pessoa religiosa acaba por revelar uma outra possibilidade ontológica de enfrentamento da culpabilidade, que implica em assumir o próprio limite e adotar uma postura de confiança de,

assim como não pode controlar tudo, também não controlaria as inúmeras possibilidades de acontecimentos decorrentes de seus erros, quando o que a motivou foi um sincero desejo de fazer o bem. Nesse caso, o religioso adverte, nessa atitude, uma postura de fé em seu Deus que cuidará de efetivar essa esperança e, firmado em uma postura existencial de aceitação do limite e confiança básica, no lugar de uma presunção de perfeição, revela um caminho possível para uma experiência de autenticidade. O quanto dessa atitude – de aceitação do limite e de confiança – seria igualmente vivenciada na experiência de alguém que não é religioso, deveríamos investigar com mais profundidade enquanto especificidades deste tipo de vivência em seu caráter religioso. Contudo, dispomos aí de uma possibilidade trazida à tona pela consideração do tema religioso, ao pensarmos toda a dinâmica existencial que envolve a autenticidade.

A noção de cuidado [*Sorge*] foi apresentada por Heidegger como um aspecto essencial do *Dasein*. Essa condição originária, anterior a qualquer ação concreta, implica também a maneira como o *Dasein* antecipa suas possibilidades [*Vorlaufen*], inclusive em sua forma de disposição de angústia como disposição fundamental de antecipação da morte. Referindo-se ao momento em que Heidegger discute este tema, Stein (1936/1999) esclarece que, o termo cuidado não deve ser confundido como uma “avaliação ético-ideológica do ser humano” p.198, tradução nossa), como poderíamos entender de leitura rápida de cunho psicologista, mas se trata puramente de uma peculiaridade do homem que caracteriza sua existência. Contudo, adotar o termo cuidado não explicita aquelas atitudes propriamente humanas em que a pessoa encontra uma plenitude na vida, como ocorre na alegria, no amor e na felicidade. Conforme discutimos acima, Stein (1936/1999) não compartilha a noção heideggeriana de que apenas a angústia possibilita a singularização. Se assumimos que outras disposições, como as citadas – alegria, felicidade, amor – , podem constituir-se como uma maneira de tomada de posição frente às situações da vida, o próprio caráter de antecipação [*Vorlaufen*] identificado por Heidegger como existencial, também

propõe uma reflexão sobre o quanto estas disposições poderiam antecipar uma expectativa humana.

“Alegria sem fim, felicidade sem sombras, amor sem limites, vida mais intensa sem lassidão, ação vigorosa, um agir ao máximo das forças, que é ao mesmo tempo paz plena e abandono de cada tensão”, são antecipadas no desejo humano como possibilidades que sempre voltam nas exigências reveladas através da frustração (Stein, 1936/1999l, p.198, tradução nossa). Em intrínseca unidade com as vivências corporais, sem as quais estas disposições afetivas não poderiam ser diferenciadas de outras vivências, é indicada a possibilidade de aprofundamento e plenitude destas experiências. Quando, ao viver autenticamente estas possibilidades, a experiência religiosa se apresenta também como uma possibilidade de aprofundamento.

Este é o *ser para o qual o homem caminha* na sua existência. Ele recorre à fé que lhe promete tudo isso, porque esta promessa lhe corresponde à sua exigência mais profunda, e porque somente esta lhe abre o sentido do seu ser: ele *será em sentido pleno* quando estiver *em plena posse de sua essência*; isso pertence ao ser aberto em um duplo sentido: como passagem de todas possibilidades à realidade (a realização do ser) e – no sentido heideggeriano – como compreensão ilimitada do próprio ser e como compreensão do ser total em máximo grau, que é limitada pelos confins do próprio ser finito; para tanto é necessária, a partir da extensão temporal, a *concentração* na unidade, à qual tendem claramente Kierkegaard e Heidegger com o *instante*: o modo do ser em que é abolida a diferença entre instante e duração, e o finito tem atingido o máximo grau possível da sua participação no eterno, uma fase intermediária entre tempo e eternidade, que a filosofia cristã tem chamado *evo (aevum)* (Stein, 1936/1999l, p.198-199, tradução nossa, itálicos da autora).

Abraçar a fé não significa, portanto, uma fuga do *Dasein* a um contexto de impessoalidade ou de de-cadência, abrir mão de sua propriedade e seguir o falatório de alguém, mas pode significar uma atitude autêntica de abraçar aquilo que corresponde a uma vivência de si-mesmo próprio que, advertindo uma razoabilidade na adesão religiosa, acolhe a promessa religiosa que de alguma maneira antecipou seu cumprimento. Olhar para essa atitude, explicitando seu aspecto mais ontológico, revela uma atitude de

olhar para o futuro não visando apenas o esgotamento das possibilidades, mas uma possibilidade de preenchimento da vida que insere na dinâmica do presente uma intensidade diferente.

A morte como fim da vida corporal planta a pergunta sobre se existe a possibilidade do ser próprio permanecer ou não depois dela, se podemos esperar ou não o cumprimento da plenitude do ser quando não a atingimos com nossos esforços no tempo que nos foi dado. Questiona Stein (1936/1999l): como afirmar uma resposta, seja positiva ou negativa, antes de cruzar esta porta que seria a morte? O problema da morte não é algo que fuja da possibilidade do exame da razão pelo fato de não a experimentarmos diretamente enquanto não morrermos. Apesar de Heidegger afirmar que não podemos experimentar a morte do outro, conforme Stein (1917/1998, 1936/1999l), o morrer e a morte dos outros – inclusive em seu processo de agonia final, de terminalidade de alguma doença – é passível de ser vivenciado através da empatia e é fundamental para conhecermos a nós mesmos, nossas possibilidades e o ser do homem em geral. Se considerarmos uma pessoa que agoniza em sua doença e vem a falecer diante de nós, o que resta naquele momento é uma ruptura da unidade natural entre o corpo e aquilo que o anima, ou seja, o corpo e a alma. Após a morte, o cadáver que se apresenta diante de nós [*Körper*] não é mais a pessoa mesma. E onde estaria ela? Para onde foi? Não poder responder a isso impede o conhecimento do sentido pleno da morte enquanto fenômeno. Nesse impedimento, não a evidência em carne e osso, mas “a fé dá uma resposta” (Stein, 1936/1999l, p.194, tradução nossa).

Aqui o tema da experiência religiosa comparece como uma atitude de resposta ao problema da finitude do ser, enquanto finitude do corpo vivente. Acolher a possibilidade da continuidade da vida após a morte, que seria uma atitude de fé, ou negar essa possibilidade, revelam duas maneiras de vivenciar a autenticidade como coerência do posicionamento adotado: ou a pessoa vivencia a angústia de estar voltada para o fim e conviver com a angústia seria a maneira de ser próprio, ou a pessoa – que assumiu uma

atitude de fé – entende que após a morte haveria um encontro com a glória e seu presente seria marcado pela consciência desta graça. Se explicitarmos aqui, como a atitude religiosa, adotada perante os temas que a própria experiência da autenticidade revela, podemos identificar que a modalidade de cuidado que antecipa apenas a própria finitude pode trazer consequências para a vida atual diferentes daquelas consequências vivenciadas por alguém que olha para o futuro com uma abertura e uma esperança de realização e plenitude. Então, a vida autêntica, enquanto vida atual, receberia daquilo que antecipamos não apenas um conteúdo desta vivência de antecipação, mas uma atitude que interfere no estado vital da pessoa, com suas ressonâncias na dimensão psíquica e espiritual.

A finitude da existência, assim como apreendida na disposição da angústia, carrega a necessidade de pensar o finito em relação a uma totalidade, mesmo que esta não possa ser esgotada conceitualmente, mesmo que esta não chegue a assumir uma atitude religiosa, o exame da autenticidade trará a necessidade de ampliar seu horizonte para a concepção da categoria de eterno, como aquela que possibilita e dá sentido à compreensão do que é finito. Afirmar o ser do homem como ser finito traz, ainda que implicitamente, a categoria de infinito como ponto de comparação. A finitude só pode ser concebida por oposição à infinitude.

Reconhecer a si mesmo como *finito* significa reconhecer-se como *algo e não como um todo*, mas com isso o *tudo* se coloca diante de si, mesmo quando não é *compreendido*, isto é, agarrado e superado pelo conhecimento humano. A compreensão humana do ser é possível apenas como abertura do ser finito para aquele eterno (Stein, 1936/1999l, p.217, tradução nossa, itálicos da autora).

7. EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E AUTENTICIDADE

A vida autêntica implica uma atenção às exigências do instante, ao mesmo tempo que uma atenção consigo mesmo (Stein, 1936/1999). Nesse tipo de experiência, a cultura disponibiliza os recursos necessários para que a pessoa seja capaz de reconhecer quais são as solicitações e quais são os recursos que cada um possui para responder àquilo que sua realidade lhe pede a cada momento (Stein, 1922/1999p; Ales Bello, 1998a, 1998b). O que é solicitado a cada pessoa, quem solicita e quais as características mobilizadas de quem responde, são aspectos que vêm à tona em cada situação. Um contexto assim pode suscitar um tipo específico de experiência em que se apreende um tipo de presença alheia extraordinária, que a pessoa identifica como divina. Manter a abertura para a descrição das experiências propriamente humanas convida a examinar também a experiência de tipo religiosa e as maneiras como ela se dá na vida pessoal.

Assim, Edith Stein não apenas o fez em sua vida privada, ocasião em que ela mesma vivenciou uma experiência religiosa tão profunda que a encaminhou para uma conversão religiosa e dedicação a uma vida consagrada na Ordem Carmelita, como se dedicou a analisar fenomenologicamente quais as características específicas desse tipo de vivência, descrevendo as modalidades em que esta é vivida de maneira autêntica, a ponto de mobilizar a existência própria. Trata-se, portanto, de um exame da experiência religiosa e das modalidades em que esse fenômeno pode contribuir para uma vida propriamente autêntica.

Ao término dessa análise preparatória ocorre clarificar ainda uma coisa, isto é, que no seu interior, assim como naquele exterior, o ser humano se encontra voltado a algo que está acima dele e de tudo isso que existe, da qual ele e tudo isso que existe depende. A pergunta acerca desse ser, a busca de Deus pertence ao ser do homem. Indagar até onde possa chegar essa busca com seus meios naturais é ainda objetivo da filosofia, um objetivo no qual a

antropologia e a teoria do conhecimento se encontram e cuja solução deve conduzir a definir os limites do conhecimento natural (Stein, 1932-33/2000, p.70, tradução nossa).

Nesse trecho, Stein (1932-33/2000) reconhece que uma dedicação ao esclarecimento da estrutura da pessoa humana deve incluir o exame da esfera religiosa, uma vez que, é próprio do homem buscar algo que está acima dele e da sua natureza. Trata-se da possibilidade de analisar, a partir do método fenomenológico, as estruturas daquele tipo de experiência propriamente religiosa e as consequências que ela pode trazer para a vida da pessoa, mas também para um esclarecimento antropológico.

Nesse capítulo buscamos discutir a maneira como Edith Stein descreveu a autêntica experiência religiosa, bem como essa experiência pode ser assumida como um aspecto que contribui para uma vida autêntica. Para melhor situar as contribuições steinianas para a discussão desse tema na atualidade, apresentamos um breve panorama de como a experiência religiosa veio sendo discutida na tradição da Psicologia e da Fenomenologia da Religião.

7.1 Psicologia da Religião, experiência religiosa e autenticidade

A experiência religiosa pode ser tomada como objeto de estudo pela Psicologia? Discutir experiência religiosa na Psicologia não seria desconsiderar a cientificidade desta última e cair em um ecletismo e projeção de ideias pessoais do pesquisador? Questionamentos assim parecem ainda emergir com frequência no debate de muitos contextos profissionais da Psicologia, na medida em que a história da ciência psicológica é negligenciada. No Brasil, recentemente, o termo “laicidade da Psicologia”, proposto pelo Conselho Federal de Psicologia - CFP, acabou estimulando muitos profissionais a ignorarem a necessidade de um olhar cuidadoso para o fenômeno religioso apresentado pelos pacientes. Apressadamente, muitos profissionais psicólogos, bem como pesquisadores, acabam por

confundir o próprio significado do termo laicidade e o adotam para justificar uma postura preconceituosa pessoal, que reduz o fenômeno religioso a processos sociais ou a dinâmicas de dominação social, confundindo aspectos institucionais da Religião com aqueles vividos na experiência. Na verdade, reconhecendo esse risco de um estudo fundado em preconceitos, o próprio CFP, ao se manifestar sobre o tema da religiosidade, convidou os profissionais psicólogos a retomarem uma postura ética, que considere a experiência religiosa como elemento constitutivo da subjetividade humana, como elemento presente nos processos de subjetivação, buscando analisar este fenômeno religioso de maneira que não seja a afirmação de uma ideologia do próprio profissional, que simplesmente afirmaria ou negaria a experiência do outro, mas que estaria aberto a acolher a elaboração de sentido da experiência humana.⁸³

A experiência religiosa apresenta-se como um fenômeno constitutivo da pessoa, atravessando toda a história da humanidade (Van der Leeuw, 1933/1992; Eliade, 1957/1999). O interesse da Psicologia Moderna pelo estudo da experiência religiosa não é algo recente. O estudo do fenômeno religioso não foi negligenciado no desenvolvimento da Psicologia, embora não tenha ganhado tanta visibilidade quanto outros temas mais clássicos, esteve presente na Psicologia desde sua fundação

⁸³ “Reconhecemos a importância da religião, da religiosidade e da espiritualidade na constituição de subjetividades, particularmente num país com as especificidades do Brasil. Neste sentido, compreendemos que tanto a religião quanto a Psicologia transitam num campo comum, qual seja, o da produção de subjetividades, entendendo ser fundamental o estabelecimento de um diálogo entre esses conhecimentos. Este fator requer da Psicologia toda cautela para que seus conhecimentos, fundamentados na laicidade da ciência, não se confundam com os conhecimentos dogmáticos da religião. Reconhecemos, também, que toda religião tem uma dimensão psicológica e que, apesar da Psicologia poder ter uma dimensão espiritual, ela não tem uma dimensão religiosa, o que nos remete à necessidade de aprofundarmos o debate da interface da Psicologia com a espiritualidade e os saberes tradicionais e populares, além de buscarmos compreender como a religião se utiliza da Psicologia.” (CFP, 2013, p.2).

enquanto ciência contemporânea (Paiva, Zangari, Paula et al, 2009; Holanda, 2017).

A Psicologia da Religião, termo utilizado para denominar esta área de estudo dentro da Psicologia, surgiu marcada por diversas tradições metodológicas e por interesses em diversos temas específicos que compuseram seu desenvolvimento. David Wulf (1991) chegou a apontar que essa denominação guardava grandes limites, seja por induzir a consideração de que se tratasse de uma área unificada – o que não ocorre devido às diversidades metodológica, epistemológica e temática –, seja por induzir a consideração de que objeto de estudo estaria ligado apenas a Religião ou a sistemas religiosos institucionalizados, o que desconsideraria as várias expressões e vivências religiosas que não estão vinculadas às religiões tradicionais.

Um breve olhar sobre a história da Psicologia da Religião nos revela que o fenômeno religioso foi objeto de estudo e discussão da Psicologia, mas também o foi o interesse por compreender quais as modalidades autênticas de experiência religiosa e a maneira como elas poderiam ou não favorecer uma vida autêntica (Beit-Hallahmi, 1974; Wulf, 1991). Na impossibilidade de aprofundar aqui a história da Psicologia da Religião, apresentamos alguns dos principais autores que enfrentaram o tema do fenômeno religioso em sua articulação com a noção da autenticidade, ainda que essa terminologia não tenha comparecido explicitamente em suas articulações teóricas.⁸⁴

Na *Tradição Anglo-americana* da Psicologia da Religião, as pesquisas foram marcadas por um clima de liberalismo teológico, que implicava em uma abertura e liberdade, bem como crítica aos aspectos religiosos ortodoxos e racionalistas, favorecendo uma discussão do fenômeno religioso, acentuando mais os aspectos

⁸⁴ A noção de autenticidade pode ser identificada na história da Psicologia, ainda que os autores não tenham utilizado de maneira específica esta terminologia. Para uma análise mais aprofundada da história da Psicologia da Religião, remetemos à leitura de Wulf (1991), Rosa (1992), Fizzotti (2008).

afetivos do que aqueles racionais ou morais. Inaugurando essa tradição, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) descrevia a religião a partir de uma ênfase individual, localizando-a como um tipo de sentimento de dependência absoluta que emergia no indivíduo autoconsciente de maneira natural. Ao destacar o aspecto afetivo da experiência religiosa, portanto, individual, a Psicologia vem provocada a se debruçar sobre a descrição da experiência religiosa. Embora sentimento e individualidade marcassem a tônica do estudo da experiência religiosa por esta tradição, em consonância com o liberalismo teológico (Paiva, 1998), ocorreu também a busca por realizar estudos psicológicos de fenômenos religiosos a partir de métodos científicos, seja a partir de uma estatística comparativa, como aqueles realizados por Francis Galton (1822-1911)⁸⁵; seja por meio do método descritivo, como aquele de Willian James (1902/2002) através de um dos trabalhos mais reconhecidos desta época chamado *As variedades da experiência religiosa* (Wulf, 1991).

Considerado como pai da Psicologia Norte-Americana, Willian James (1842-1910) foi um dos autores que mais influenciou o início dos estudos em Psicologia da Religião nos Estados Unidos da América.⁸⁶ O método descritivo para o estudo das modalidades de experiência religiosa, adotado por James (1902/2002), conduziu seu interesse para experiências autênticas e originais, para que pudessem ser posteriormente classificadas. Nesse tipo de experiência, ele apreende também nos casos analisados, não raramente, alterações na vida psíquica que não invalidam o caráter propriamente religioso das experiências vividas.

⁸⁵ Conferir Galton, F. (1872). *Statistical Inquiries into the Efficacy of Prayer. Fortnightly Review*, 12 (N.S.), 125-135. (Reimpresso como: *Objective Efficacy of Prayer*, in F. Galton, *Inquiries into Human Faculty and Its Development*. 1st ed.. London: Macmillan, 1883)

⁸⁶ Neste mesmo período, no final do século XIX e início do século XX, também se destacaram os trabalhos de Geroge Coe, Edwin Starbuck, James Henry Leuba entre outros (Wulf, 1991).

Precisamos procurar antes as experiências originais que determinaram padrões para toda a massa de sentimentos sugeridos e de condutas imitados. Vamos encontrar essas experiências apenas em indivíduos para quem a religião existe não como hábito aborrecido, senão, por assim dizer, como febre aguda. Mas tais indivíduos são “gênios” na esfera religiosa; e como muitos outros gênios que produziram frutos efetivos de comemoração nas páginas da biografia, esses gênios religiosos mostraram, frequentemente, sintomas de instabilidade nervosa. (James, 1902/2002, p.11, tradução nossa).

O método pragmático de estudo da experiência religiosa, adotado por James, partia de uma concepção de que a verdade era acessada a partir de uma correspondência com os dados empíricos, assim, priorizava um olhar para experiência como via de acesso ao conhecimento. Conhecer a experiência religiosa impelia olhar para a experiência das pessoas. “A religião, por conseguinte, como agora lhes peço arbitrariamente que a aceitem, significará, para nós, os *sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar o divino*” (James, 1902/2002, p.29-30, *itálicos do autor, tradução nossa*). A experiência religiosa visada é sempre uma experiência pessoal, ainda que, posteriormente, seja sistematizada ou reconhecida em um sistema de crenças. Sendo pessoal, trata-se de uma variedade de formas de experiência religiosa, como a santidade, o misticismo, o perfeito equilíbrio mental e a alma atormentada (James, 1902/2002; Fizzoti, 1996).

James entendia que, a função da religião era de responder a uma busca de uma vida mais plena, mais longa, mais rica e mais satisfatória. Enquanto a pessoa encontrasse na experiência religiosa uma resposta à sua busca, essa experiência se sustentaria (Fizzoti, 1996). A ênfase acaba por permanecer em um aspecto individual. Se por um lado a religião é resultado de um posicionamento que nasce de um reconhecimento, de um sentido que ela teria para a pessoa que busca uma plenitude, ou melhor, busca exercer todo seu potencial de vida, por outro lado, nessa concepção defendida por James, viveria o limite de uma conveniência emocional, na medida

em que se determinaria mais por seus motivos psíquicos do que por um sentido sagrado transcendente.

Gordon Allport (1879-1967), um dos precursores da Psicologia Humanista Norte-Americana, é notadamente reconhecido na história da Psicologia Estadunidense. Após iniciar seus estudos sobre a personalidade, se viu convocado a aprofundar a discussão sobre como a experiência religiosa participa do processo de formação da pessoa. Do ponto de vista metodológico, preferiu fundamentar suas reflexões em amostras representativas, questionários padronizados e análises estatísticas (Wulf, 1991). Allport compreendia que, a pessoa era uma combinação individual de vários fatores que estão em contínuo processo de transformação e mudança (Fizzotti, 1996). Na descrição da personalidade humana, Allport enfatiza o aspecto teleológico da personalidade, isto é, a personalidade não pode ser explicada meramente pelos determinismos biológicos, psicológicos e culturais – ainda que a componham -, mas precisa ser compreendida em função daquilo que ultrapassa seus determinismos e confere uma direção futura aos posicionamentos da pessoa.

Allport adverte que a personalidade é constituída por um núcleo central responsável por garantir sua unidade e caracterizado por tudo aquilo que a pessoa considera como sendo mais importante. Esse aspecto denominado de *proprium* seria composto por um estilo de vida pessoal, pelo sentido de si mesmo, da identidade pessoal, algo que passa pelo reconhecimento pessoal (Allport, 1974). Emerge do *proprium* a motivação para aquilo que a pessoa deseja realizar no futuro – suas tendências, disposições, expectativas, intenções – constituindo-se o aspecto mais original e autêntico da personalidade. Nesse *proprium*, aquilo que a pessoa considera como sendo ‘si mesma’, engloba também os vínculos e a pertença aos grupos sociais nos quais ela participa, como a família, o grupo religioso ou sua nação (Fizzotti, 1996). Aí encontramos os traços de personalidade mais marcantes, inclusive aqueles sentimentos mais tipicamente vividos por uma pessoa e que

conferem um campo de interesse e propósitos organizadores da personalidade.

Nesse âmbito, Allport (1960) localiza como o sentimento religioso pode estar enraizado na personalidade de uma pessoa, marcando seus traços de personalidade e a direção de sua motivação. O mais importante não são os fatores que desencadeiam ou fazem surgir o sentimento religioso, como um desejo ou um contexto social específico, uma vez que, ele é marcado por uma autonomia em relação a outros sentimentos e motivos. Assim, chega a delinear as características de um sentimento religioso maduro: a) bem diferenciado: complexo, consequência de seguidas diferenciações no decorrer do desenvolvimento, aberto às diferenças e gradativamente abraça uma quantidade maior de objetos; b) dinâmico embora derivado: apesar de poder ser derivado de sentimentos egoístas ou pressões sociais, impõe sua autonomia em relação a esses motivos iniciais e assume um lugar de finalidade; c) consistentemente diretivo: produz uma consequência moral, influenciando a conduta humana na direção dos ideais apreendidos; d) abrangente: tem um caráter compreensivo na medida em que oferece à pessoa uma visão unitária e complexa da existência e do universo; e) integral: possibilita a vivência de uma unidade com as várias dimensões da vida, respondendo às exigências culturais e sociais de seu tempo; e f) fundamentalmente heurístico: aceita a fé em uma atitude de busca e confirmação dos seus fundamentos, toma as verdades de fé como uma hipótese de trabalho a ser verificada na experiência com ardor e sem medo (Allport, 1960; Fizzoti, 1996).

O sentimento religioso também foi analisado em seus aspectos intersubjetivos, identificando-se que pode ser vivido de forma tal que gere preconceitos e até intolerância. Sobre esse aspecto, Allport (1960) analisou que, a maneira como o indivíduo abraça a religião, de forma intrínseca ou extrínseca, pode ser um dos fatores responsáveis pela intolerância e preconceito religioso. Ao analisar esse aspecto, nos oferece uma descrição de duas maneiras pelas quais a religiosidade é vivenciada pela pessoa. A *religião extrínseca*

é uma religião usada pelo indivíduo em função dos seus interesses pessoais, visando conservar uma confiança em si mesmo, sem ocupar um lugar central nos motivos que dirigem sua vida, visa manter um certo status social e confirmar uma concepção de vida pre-existente. Nasce, muitas vezes, de necessidades emocionais infantis de defesa, confronto ou de segurança. É uma religiosidade fechada em si mesma, que não acolhe os estímulos advindos da realidade social. Embora possa até frequentar os rituais, não vive o verdadeiro significado pessoal da experiência de fé. Na *religião intrínseca*, diferentemente, a pessoa vive em profundidade a experiência religiosa, considera a fé um valor, transcende os interesses pessoais na pertença a uma religião. Não vive a religião como um artifício para vencer o medo, sublimar frustrações sexuais ou para redução de desejos que não podem ser realizados. Está aberta a considerar tudo o que acontece na realidade, dos acontecimentos emocionais aos fatos científicos, abraçando sua realidade e integrando-a na experiência religiosa.

O interesse de Allport em estudar não apenas a experiência religiosa juvenil, mas aquele tipo de experiência religiosa vivida no momento de amadurecimento da personalidade, favoreceu a descrição dos aspectos essenciais de uma experiência religiosa, ao mesmo tempo que contribuiu para o reconhecimento das várias maneiras em que ela se entrelaça com a estrutura da personalidade, favorecendo assim a experiência da autenticidade pessoal.

Na *tradição alemã da Psicologia da Religião*, a maioria dos trabalhos iniciais dessa área foi desenvolvida por teólogos e filósofos, como Gustav Vorbrodt, Emil Koch, Georg Wobbermin, entre outros. Entretanto, apesar desta tradição ter sido mais considerada como uma Ciência da Religião [*Religionwissenschaft*], muitos estudos psicológicos ajudaram a compô-la. O primeiro deles foi o de Wilhelm Wundt (1832-1920), considerado como pai da Psicologia Moderna por muitos manuais de História da Psicologia, que desenvolveu – ao lado dos estudos experimentais – uma Psicologia dos Povos [*Völkerpsychologie*] (Araújo, 2009). Enquanto os processos psicológicos individuais básicos poderiam

ser estudados através do método experimental nos laboratórios, os processos mentais superiores exigiam uma outra metodologia mais histórico-descritiva que pudessem abarcar sua especificidade. Assim, Wundt oferece, já nas origens da Psicologia Contemporânea, os primeiros estudos sobre a Religião, destacando como os mitos se constituíam como criações e projeções humanas nas religiões primitivas, chegando a estar na base e no fundamento de várias experiências humanas (Mead, 1906; Wulf, 1991).

Nessa tradição, Wulf (1991) também localiza a crítica da religião desenvolvida por Sigmund Freud (1856-1939), em Viena. Freud discutiu em muitos textos específicos o problema do fenômeno religioso. Ele identificou a religião como um tipo de mito endopsíquico, uma construção projetiva que deixava suas marcas na cultura (Aletti, 2004). A tarefa da Psicanálise seria conduzir da metafísica à metapsicologia, interpretar as projeções inconscientes de temas religiosos, interpretando, inclusive, projeção de segurança e proteção encontrada em Deus como uma espécie de nostalgia do pai (Freud, 1910/1969). Julien (2010) discute que, embora Freud tenha localizado, no início de sua obra, que a religião seria um tipo de neurose obsessiva da sociedade, o argumento tardio que prevalecerá será aquele de que a religião seria uma ilusão que teria a função de exorcizar as forças da natureza, reconciliar com a crueldade do destino, compensar pelos sofrimentos impostos pela vida social, recuperando a ilusória sensação de ser protegido e amado por um Deus que foi criado à imagem de um pai.

Na realidade, a Psicanálise constitui um método de pesquisa, um instrumento imparcial Se a aplicação do método psicanalítico torna possível encontrar um novo argumento contra as verdades da religião, *tant pis* para a religião, mas os defensores desta, com o mesmo direito, poderão fazer uso da psicanálise para dar valor integral à significação emocional das doutrinas religiosas (Freud, 1927/1987, p. 45).

Embora Freud (1927/1987) tenha identificado uma imparcialidade da Psicanálise ao tratar o tema da experiência

religiosa, é marcante a maneira como ela trata a experiência religiosa de forma a reduzi-la a um dinamismo psíquico, excluindo a transcendência da discussão. Por outro lado, Oskar Pfister (1873-1956), um pastor luterano e psicanalista, com quem Freud se correspondeu por cartas durante décadas, assumiu a possibilidade de que a Psicanálise contribuísse para uma purificação das experiências de fé e de suas práticas, favorecendo uma experiência religiosa mais autêntica.

Entre os discípulos dissidentes de Freud, foi Carl Gustav Jung (1875-1961) quem mais aprofundou o tema do fenômeno religioso. Julien (2010) aponta que, um dos motivos do afastamento teórico entre Jung e Freud não foi a crítica ao lugar que a sexualidade ocupava na teoria psicanalítica, mas a maneira como a experiência religiosa era tratada. Jung (1938/1990) afirma:

Religião é – como diz o vocábulo latino *religere* – uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acuradamente chamou de “numinoso”, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade (Jung, 1938/1990, p. 9).

Na concepção junguiana, a religião tanto é considerada como um conjunto de confissões de fé ou religiões instituídas, como também uma pessoal experiência de religiosidade movida por uma atitude espiritual (Xavier, 2006). Não se trata de uma mera projeção do psiquismo, mas antes de um tipo de correspondência a uma estrutura pessoal, *a priori*, que cada indivíduo traz consigo através dos arquétipos. Jung considera o *numem* como um tipo de arquétipo que predispõe o indivíduo a reconhecer, ao ser tocado de maneira intensa e totalizante, pelo sagrado. O arquétipo age favorecendo a apreensão do sagrado e mobiliza o indivíduo, através da libido, a tomar um símbolo como meio de produções culturais e sociais. Assim fazendo, é pelo princípio de individuação que aquela libido natural e instintiva é transformada em

experiência de *self*. No processo de individuação, ou seja, no caminho que o indivíduo percorre para tornar-se um ser único, integrando as várias dimensões de sua estrutura pessoal inconsciente, a experiência religiosa pode ser essencial para despertar a consciência para a complexidade constituinte da pessoa. Jung (1971/1988) também identificou que muitos de seus pacientes se encontravam em estado de sofrimento psíquico pela ruptura com aspectos pessoais de sua religiosidade⁸⁷.

Viktor Emil Frankl (1905-1997), psiquiatra austríaco dissidente de Sigmund Freud e Alfred Adler, desenvolveu uma abordagem psicoterapêutica denominada Logoterapia. Nessa nova abordagem clínica, enfatizava a dimensão espiritual do ser humano como aquela determinante da existência. Frankl (1946/2003) entendia que, a motivação primária do ser humano é a busca de um sentido para a vida e que a falha na realização deste processo poderia levar a vários tipos de sofrimento psíquico, ou até mesmo agravar psicopatologias existentes. Na busca pelo sentido da vida, a pessoa pode vivenciar nas situações criativas (através de um trabalho ou uma obra a que se dedique), nas situações vivenciais (admiração de algo belo ou na experiência de amor, por exemplo) ou nas situações onde toma uma atitude diante de um sofrimento imutável, um tipo de valor que confere um significado àquela específica situação ou à vida como um todo.

Frankl (1938/2014) adverte que não é a pessoa que se coloca a pergunta pelo sentido da vida, mas é interpelada por esse questionamento pela vida mesma, que lhe é endereçado por

⁸⁷ Jung chegou a afirmar que: “De todos os meus pacientes que tinham ultrapassado o meio da vida, isto é, que contavam mais de trinta e cinco anos, não houve um só, cujo problema mais profundo não fosse o da atitude religiosa. Aliás, todos estavam doentes, em última análise, por terem perdido aquilo que as religiões vivas ofereciam em todos os tempos, a seus adeptos, e nenhum se curou realmente, sem ter readquirido uma atitude religiosa própria, o que, evidentemente, nada tinha a ver com a questão de confissão (credo religioso) ou com a pertença a uma determinada igreja” (Jung, 1971/1988, p.336).

intermédio das mais diversas circunstâncias. Cabe à pessoa, então, a tarefa de dar uma resposta a essa pergunta através de seus posicionamentos pessoais. Nesse contexto, muitas pessoas acreditam que a resposta à pergunta pelo sentido da vida não ocorre apenas diante da própria consciência ou das solicitações ordinárias, mas diante de um Deus que as interpela, despertando assim um tipo de diálogo típico de uma experiência de oração (Frankl, 1946/2003). A experiência de sentido pode também abarcar um horizonte amplo, onde não apenas o sentido de uma situação específica é apreendido, mas o sentido da vida como um todo. Quando isso acontece, Frankl adverte se tratar de um tipo de experiência de fé em um metassentido, uma experiência de perceber que os acontecimentos da realidade não ocorrem ao acaso e que de alguma forma estariam seguindo uma certa finalidade ou teleologia.

Vitktor Frankl não só reconheceu um lugar importante da experiência religiosa dentro de seu sistema teórico, como, ao fazê-lo, apontou a maneira como a experiência religiosa comparece como um tipo de vivência que responde à dinâmica mais originária de constituição da pessoa, emergindo daí uma possibilidade de autorrealização decorrente de uma autotranscendência.

Segundo Fizzotti (1996), embora não exista uma teoria originalmente italiana sobre o tema, na *tradição italiana de Psicologia da Religião*, é possível identificar autores que tem contribuído para o desenvolvimento dessa área no país, disponibilizando uma contribuição significativa e reconhecida internacionalmente. Destaca-se, nessa tradição, os estudos de Sante de Sanctis (1862-1935), que se dedicou ao estudo de fatos religiosos a partir de um agnosticismo metodológico, abordando a Psicologia da Religião em uma perspectiva geral (no estudo das causas, duração, tipos e modos do processo de conversão religiosa) e na perspectiva diferencial (fenômenos psicológicos como experiência mística, santidade e o profetismo, por exemplo). Já Agostino Gemelli (1878-1959) se destacou pelo seu estudo das origens subconscientes da experiência mística, abordando a relação entre as disposições da personalidade e as dissociações patológicas apresentadas pelos

místicos. O surgimento da revista *Orientamenti Pedagogici*, editada pela Faculdade de Ciências da Educação da Universidade Salesiana de Roma também trouxe grande influxo de publicações na área da Psicologia da Religião nessa tradição, abordando temas ligados à experiência religiosa, à cultura e juventude, além de vários temas relacionando a experiência religiosa aos temas existenciais.

Eugenio Fizzotti (2008), psicólogo da religião italiano, internacionalmente reconhecido com um dos divulgadores da Logoterapia acima apresentada, discute que, o tema da religião pode ser identificado na experiência pessoal decorrente de necessidades psicológicas e sociais, mas ainda sem se constituir propriamente como experiência religiosa. Alguns estados afetivos podem favorecer à pessoa a encontrar na religião uma resposta para algumas buscas: refúgio de frustrações, busca de padrões morais, curiosidade intelectual, superação do medo ou até mesmo como fuga de si mesmo. Fizzotti esclarece que existem muitas motivações que podem agir na pessoa contribuindo para que ela busque uma experiência religiosa, mas, se estamos falando de um conteúdo afetivo ou intelectual que responde a uma necessidade humana ou um encontro com o sagrado propriamente dito, tal experiência não poderia ser analisada a partir de um olhar externo que julga a partir de critérios pré-estabelecidos de uma avaliação se o comportamento seria ou não propriamente uma experiência religiosa. A maneira como cada pessoa se abre e reconhece a presença de uma potência sagrada em sua vida, bem como a essa responde, deve ser acompanhada em seu processo de elaboração da experiência. O fato de motivações para experiência religiosa surgirem de vivências típicas da corporeidade, ou de vivências da dimensão psíquica, ao invés de uma experiência mística direta, não esvazia a dinâmica antropológica que foi explicitada pela Fenomenologia da Religião.⁸⁸

⁸⁸ Conforme van der Leeuw (1933/1992), o que caracteriza a abertura humana para a experiência religiosa é um desejo de potência, independente como esta potência é desejada ou identificada em cada caso específico. Decerto, poderíamos falar de

Na *tradição francesa da Psicologia da Religião*, Wulf (1991) destaca que, muitos estudos buscaram relacionar o tema da experiência religiosa com psicopatologias. Jean Martin Charcot (1825-1893), ao estudar o tema da possessão, concluiu que, os casos de possessão demoníaca que estudou eram formas particulares de histeria e que a cura religiosa poderia ser apenas de autossugestão e de contágio de uma experiência de massa. Pierre Janet (1859-1947), com quem Freud e Jung tinham estudado, também analisou estudos de casos específicos em que o tema religioso se sobrepunha ao sofrimento psíquico. O caso de Madeleine, por Janet estudado, de uma paciente que vivenciava alterações na corporeidade, como estigmas (feridas comparadas àquelas identificadas na crucificação de Jesus), foi averiguado como um caso de psicastenia – um tipo de modalidade de neurastenia, em que predominam as obsessões, fobias e impulsos (Wulf, 1991). Theodule Ribot (1839-1916) estudou experiências de êxtases, afirmando que, podiam ser consideradas a partir de uma constituição individual, onde estados corporais influenciavam a experiência, como nos casos dos depressivos, em que o conteúdo do medo e da culpa remetiam ao religioso, ou os exaltados, cuja experiência de amor intenso remetia a alguma divindade (Wulf, 1991).

Embora os autores franceses citados acima tratassem muito mais dos transtornos mentais com conteúdos religiosos, do que da experiência religiosa propriamente dita, o psicólogo Henri Delacroix (1873-1937) advertia, na experiência mística, algo além de processos psicopatológicos. Ele identificava que, apesar de alterações nas funções psíquicas dos místicos, eles viviam uma transformação da personalidade e a viviam de maneira nova e criativa. No fundo, tratava-se de um debate que ainda hoje tem suas ressonâncias, aquele de como é possível diferenciar um

experiência religiosa apenas no momento em que estamos diante de uma pessoa que crê ter encontrado esta potência, o sagrado, uma resposta desproporcional às suas necessidades humanas, apenas aí começaria a experiência religiosa, mesmo que ainda não haja nenhuma adesão a uma religião específica.

conteúdo religioso vivido em um processo psicopatológico de uma autêntica experiência religiosa.⁸⁹

Embora tenha se difundido a perspectiva de estudos de experiências religiosas extraordinárias e sua relação com a Psicopatologia, na tradição francesa também houveram vários estudos dedicando-se à compreensão da experiência religiosa saudável nos processos vocacionais. Nesse contexto, destacaram-se: Gerorges Berguer (1873-1945), com a noção de paralelismo psicorreligioso, Pierre Bovet (1878-1965), com o estudo do desenvolvimento religioso e Jean Piaget (1896-1980), com o debate da transcendência e imanência do divino no estudo das experiências religiosas.

Ainda vale destacar as contribuições de Antoine Vergote (1921-2013), teólogo, psicólogo e psicanalista belga, aluno de grandes pensadores como Levi-Strauss, Merleau-Ponty e Jacques Lacan. Vergote (1973) ofereceu grande contribuição para uma sistematização da área ao propor uma Psicologia Religiosa⁹⁰ que, a despeito da ambiguidade de como é definida, é descrita como uma:

. . . investigação das experiências, atitudes e expressões religiosas, observando-as e analisando-as com ajuda de diversas técnicas através das quais toda a Psicologia deve recorrer (análises codificadas de documentos pessoais, questionários e escalas de atitudes, testes projetivos, observações sistemáticas de comportamento, entrevistas, escalas de análise semântica e, inclusive, análises profundas mediante a aplicação de métodos clínicos) (Vergote, 1973, p.14, tradução nossa).

⁸⁹ Contudo, Ales Bello (2016) nos relembra, remetendo às análises de Bruno Callieri e Gaetano Benedetti, que mesmo em situações de sofrimento identificados como transtornos mentais, um tipo de experiência religiosa pode mobilizar a pessoa. Uma pessoa portadora de transtorno mental vivencia a experiência religiosa a partir de sua estrutura pessoal. Nesse sentido, o que se apresenta é que a questão não seja de julgar a autenticidade ou não da experiência religiosa vivida por um paciente de transtorno mental, mas compreender a maneira típica como os aspectos essencialmente religiosos são captados por esta pessoa.

⁹⁰ Vergote (1972) discute que não existe uma Psicologia religiosa por natureza, mas utiliza deste adjetivo para identificar o objeto de estudo a qual ela se dedica.

7.2 Fenomenologia da Religião

A Fenomenologia da Religião foi se consolidando no decorrer do século XX, a partir da apropriação do método fenomenológico husserliano. Ales Bello (1998a) esclarece que, o significado dessa disciplina foi “alvo de graves equívocos de interpretação” (p.95). Muitas teorias que adotaram a denominação de Fenomenologia, o fizeram a partir de vários significados culturais e filosóficos que, nem sempre estavam vinculados àquele proposto pelo fundador da Filosofia Fenomenológica, Edmund Husserl.

Douglas Allen (2005) identificou que, o termo “Fenomenologia da Religião” foi utilizado de quatro formas diferentes, significando: 1) apenas uma investigação dos fenômenos ou objetos observáveis, fatos e eventos religiosos, portanto, um tipo de pesquisa empiricista; 2) um estudo comparativo e classificatório dos diversos tipos de religiões, como aparecem na obra de Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, Geo Widengren e Åke Hulkrantz; 3) um ramo, disciplina ou método específico dentro das Ciências das Religiões, como ocorre W. Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach, C. Jouco Bleeker, Mircea Eliade e Jacques Waardenburg; 4) um estudo fundamentado na Filosofia Fenomenológica de Edmund Husserl, como ocorre com Max Scheler e Edith Stein, entre vários outros autores do Movimento Fenomenológico Clássico, bem como Paul Ricoeur e Henry Duméry, entre outros do Movimento Fenomenológico Contemporâneo. Vale lembrar que autores comumente identificados como pertencentes a esta tradição da Fenomenologia da Religião como, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw e Eliade, utilizaram método fenomenológico e, ainda que parcialmente, receberam outras influências teóricas da Fenomenologia. Também no âmbito teológico, a Fenomenologia Husserliana teve sua influência, como por exemplo, nas obras de Friedrich Schleiermacher, Paul Tillich e Jean-Luc Marion, que utilizam a Fenomenologia da Religião como etapa na formulação da Teologia.

Assumimos aqui a perspectiva daqueles autores que, vinculados à Filosofia Fenomenológica de Edmund Husserl, desenvolveram suas pesquisas a partir de um viés descritivo da experiência religiosa ou do fenômeno da religião na busca pelos seus aspectos essenciais. Isto posto, podemos identificar vários autores do Movimento Fenomenológico Clássico, que se dedicaram ao tema da experiência religiosa. Na impossibilidade de realizar aqui toda uma historiografia da Fenomenologia da Religião, optamos por apresentar apenas alguns dos autores mais significativos desta tradição que participam de alguma forma do horizonte temático e histórico em que Edith Stein estava inserida, por ocasião de elaboração de suas análises.

Ales Bello (1998a, 2005, 2014a, 2016b) tem se dedicado a analisar a presença do tema do fenômeno religioso em várias obras, bem como manuscritos não publicados e cartas de Edmund Husserl. Assim, podemos identificar que a tradição da Fenomenologia da Religião é inaugurada pelo próprio fundador do Movimento Fenomenológico. Em especial, na obra *Edmund Husserl: pensar Deus, crer em Deus*, Ales Bello (2016a) identificou cinco vias percorridas pela redução fenomenológica nas obras de Husserl que levam à questão de Deus: a) *via objetiva para Deus*; b) *via subjetiva para Deus*; c) *via intersubjetiva para Deus*; d) *via hylética* e e) *via ética*.

Na *via objetiva para Deus*, Husserl (1913/2006) havia identificado, por meio da via cartesiana, o acesso à região da consciência pura para analisar a maneira como os fenômenos são constituídos. As análises husserlianas dos fundamentos das ciências evidenciaram que o mundo apresenta-se como ordenado segundo uma racionalidade que demonstra possuir um objetivo, uma teleologia. Aí se apresenta o questionamento sobre o fundamento último e absoluto da atualidade constituída pela consciência. Ao questionamento sobre o tipo de causalidade que agiria na natureza, bem como à sua finalidade, Husserl identificaria em um “absoluto” e “transcendente” o fundamento da realidade, remetendo assim a Deus (Ales Bello, 2016a).

Na *via subjetiva para Deus*, Husserl (1913/2006) identifica que, nas vivências se apresentam essencialidades daquilo que é captado. Entre os vários tipos de transcendentos está aquele que a pessoa reconhece como sendo Deus. Trata-se de um “anunciar-se de ordem intuitiva” daquela presença do absoluto, ou seja, aquele tipo de vivência de uma presença absoluta e transcendente onde, na consciência é captada uma “Potência unitária do suposto princípio teológico” (Husserl, 1913 citado por Ales Bello, 2016a, p.51).

A *via intersubjetiva para Deus* foi aquela em que Husserl, partindo da análise das vivências da empatia, que informam o outro como transcendente, capta a vivência da “re-presentificação” da originariedade do conteúdo vivencial alheio, conduzindo Husserl a um questionamento sobre como seria a modalidade de Deus captar a experiência dos homens. Também nessa via, ao retomar a noção de mônada e a superação do risco do solipsismo, adverte que existe uma constitutiva coordenação e comunicação entre elas, seguindo um tipo de teleologia ética que também conduz Husserl a perguntar sobre o fundamento dessa constituição.

Com relação à *via hylética para Deus*, Ales Bello (2016a) destaca a discussão husserliana em torno da dimensão hylética e a noética, já iniciada na obra *Ideias 1* (Husserl, 1913/2006). Ao identificar que, existe na materialidade captada pela consciência um sentido inerente da matéria, comunicado através das sensações e dos sentimentos sensíveis, Husserl havia destacado uma classe de vivências que compõe uma síntese passiva que, posteriormente, seria objeto de reflexão, isto é, mobilizava a esfera noética em uma determinada direção. Dessa presença de um sentido que convida a vontade a dirigir-se em um dado curso, Husserl apreende um tipo de ordem e teleologia inerente à matéria captada em toda atualidade. Nesse âmbito, Husserl examina a questão do fundamento da ordenação da natureza e da vontade humana reconhecendo também aí uma “vontade absoluta universal”, isto é, uma “vontade divina” que guia a vontade humana na direção de um aperfeiçoamento cada vez mais amplo (Husserl, 1913 citado por Ales Bello, 2016a, p.92).

Finalmente, através da *via ética para Deus*, ao discutir a dimensão ética da vontade, Husserl se vê diante da necessidade de pensá-la dentro do âmbito dos relacionamentos humanos, vividos em comunidade, que requisitam uma atitude de amor ético. A identificação de uma direção para realização da ética, informada pelos valores apreendidos, inscreve no homem um chamado interior para um dever absoluto, ao qual se deve responder através de uma decisão (Ales Bello, 2016a). Na aspiração pelas metas e valores absolutos, Husserl também tematiza a ação divina que guia o homem rumo à realização de uma perfeição.

Essas vias sistematizadas por Ales Bello (2016a), não significam que o fundador da Fenomenologia estava buscando provas da existência de Deus, mas a abertura husserliana para colher, a partir dos resultados de suas análises, a consideração de um horizonte de plenitude da realização humana que ele não se privou a pensar. Pensar Deus, a partir das análises fenomenológicas, foi um passo que não apenas Husserl deu, mas vários outros filósofos que compuseram o Movimento Fenomenológico Clássico.

Ao disponibilizar recursos metodológicos para se examinar a experiência religiosa, Husserl chegou a apontar uma modalidade própria do estudo da religião denominada por Arqueologia Fenomenológica (Alles Bello, 1997/1998, 2016a). O termo Arqueologia é usado pelo fato de que se trata de escavar até as origens da constituição das vivências, por meio da redução fenomenológica, evidenciando como a relação entre a esfera hylética e a noética é mobilizada nas diversas culturas e religiões. Assim, favorece tanto a compreensão de como a estrutura da pessoa vem mobilizada nas diferentes religiões, como a compreensão dos aspectos essenciais das religiões estudadas ou, até mesmo, a possibilidade de colher aqueles aspectos essenciais que são constitutivos da Religião, enquanto tipo de formação cultural. Adotando essa proposta, Gerardus van der Leeuw (1933/1992) realizou um estudo histórico das religiões, fundamentado no método compreensivo de Dilthey e na

Fenomenologia de Husserl, buscando explicitar as características essenciais da experiência religiosa e dos vários elementos constitutivos da Religião⁹¹. Assim, inaugura uma Fenomenologia da Religião nos moldes do pensamento husserliano.

Em sua obra *Fenomenologia da Religião*, van der Leeuw apresenta um epílogo onde, não apenas descreve com rigor o método fenomenológico por ele utilizado em suas análises, mas oferece uma síntese compreensiva do que apreendeu dos aspectos essenciais da religião. Enquanto experiência vivida, em sua dimensão horizontal, van der Leeuw (1933/1992) descreve que a religião constitui uma resposta à busca originariamente humana por experiências de poder maiores que si mesmo.

. . . a religião implica que o homem não se limita a aceitar a vida que lhe é dada. Na vida, ele busca potência. Se não a encontra, ou a encontra em medida por ele insuficiente, busca fazer penetrar em sua vida a potência a qual crê, busca elevar sua vida, aumentá-la, conquistar-lhe o sentido mais amplo e profundo. Nos encontramos agora sobre a linha horizontal: a religião é a ampliação da vida até o extremo limite. O homem religioso deseja uma vida mais rica, mais profunda, mais estendida; espera para si mesmo potência (van der Leeuw, 1933/1992, p.536, tradução nossa).

Se, por um lado, temos na dimensão horizontal a pessoa que busca um sentido último para sua vida e o faz na busca do sagrado e religioso, por outro lado, na dimensão vertical, van der Leeuw (1933/1992) identifica que, existe uma iniciativa do Sagrado em relação

⁹¹ Allen (2005) discute que, o estudo erudito da religião surgiu, em grande parte, como um produto do Iluminismo. F. Max Müller (1823-1900) foi pioneiro ao defender a ideia de que as Ciências da Religião [*Religionswissenschaft*] adotassem um objetivo descritivo e livre dos estudos normativos teológicos e filosóficos da religião. Foi P. D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920) quem utilizou pela primeira vez, em 1887, o termo “Fenomenologia da Religião”, propondo-a como uma disciplina de sistematização e classificação das religiões a partir de uma metodologia comparativa, ocupando um lugar específico entre a História e a Filosofia. Somente com Gerardus van der Leeuw (1890-1950), a Fenomenologia da Religião inaugura em seus estudos o método fenomenológico husserliano como via de acesso à experiência religiosa e às características essenciais da religião, sendo seguido posteriormente por vários outros autores.

à pessoa, uma revelação ou iniciativa alheia que lhe corresponde a esta busca, inserindo potência e plenitude na existência. A perspectiva de van der Leeuw favorece assim um estudo do fenômeno religioso, apreendido na vivência da pessoa nos mais diversos contextos histórico-culturais, ao mesmo tempo que discute o aspecto transcendente do sagrado, apreendido na experiência. Sua obra serviu de estímulo a diversos outros pesquisadores do movimento fenomenológico, inclusive consolidando uma tradição de estudo dentro das Ciências da Religião.

Outros fenomenólogos do círculo de Monique e de Gottinga, muitos deles citados diretamente por Edith Stein em seus escritos, dedicaram-se à análise da experiência religiosa, da religião ou de temas a eles relacionados.

Adolf Bernhard Philipp Reinach (1883-1917), fenomenólogo do círculo de Monique, que se tornou um dos primeiros assistentes de Edmund Husserl, foi um pesquisador importante na fase de surgimento da Fenomenologia, influenciando vários outros fenomenólogos clássicos, inclusive Edith Stein. Em 1916, um ano antes de sua prematura morte nos campos de batalha da Primeira Guerra Mundial, escreveu um texto chamado *Uma Fenomenologia da Premonição* e, em 1917, escreve alguns manuscritos sobre Filosofia da Religião, anunciando um desejo de ministrar um curso sobre este tema no ano seguinte, o que acabou não ocorrendo (Schuhmann & Smith, 1987). Reinach, após dedicar-se à análise da vivência de presságio ou pressentimento (levantando dúvidas sobre a possibilidade de sua realização efetiva) e da vivência de premeditação (que analisa no âmbito jurídico e penal, posteriormente, considerando o quanto esta vivência faz parte da dinâmica da liberdade humana), enfrentou o tema da experiência religiosa propriamente dita (Olguín, 2017). Em suas anotações, onde é possível colher as análises da experiência religiosa, Reinach chegou a identificar um tipo de vivência religiosa *originária e fundamental*, apreendida na experiência da pessoa como um sentir-se amparado por Deus ou dele dependente, identificadas na vivência de confiança e agradecimento a Deus. Olguín (2017)

ressalta nestas características que, Reinach apreendia um caráter passivo e receptivo da experiência religiosa, bem como um caráter responsivo, onde a pessoa se posiciona diante do que foi captado, através da confiança e do agradecimento, caracterizando uma discussão sobre a experiência religiosa dotada de seus aspectos afetivos e cognitivos, ao mesmo tempo transcendente.

Na impossibilidade de discutirmos todos os trabalhos dos demais autores do Movimento Fenomenológico, dada a sua amplitude, apontamos para outros autores que também desenvolveram grandes contribuições para a uma Fenomenologia da Religião. Entre eles, temos:

a) Max Ferdinand Scheler (1874-1928): dedicou-se ao tema da ética, Antropologia Filosófica e a experiência religiosa, esta última sendo mais aprofundadamente discutida nas obras *Ordo amoris* (1957/2012), *Do eterno no homem* (1954/1960) e *A situação do homem no cosmos* (1928/2008), com particular atenção ao tema do arrependimento no que se refere à ética e conversão religiosa.

b) Martin Heidegger (1889-1976): a partir do desenvolvimento de uma Fenomenologia Hermenêutica, enfrentou diretamente o tema da religião em seus primeiros estudos ontológicos, tanto em *Introdução a Fenomenologia da Religião* (1914/2005a), quanto na obra *Fenomenologia da vida religiosa* (1920-21/2014), onde analisou as cartas paulinas aos Gálatas e aos Tessalonicenses, o livro X das Confissões de Agostinho e a mística medieval. O tema da religião retorna durante toda sua obra, em que a discute como uma tradição ontológica que, muitas vezes, distancia o *Dasein* de sua autenticidade, como em *Ser e tempo* (1927/2005b);

c) Gerda Walther (1897-1977): filósofa, doutorou-se orientada por Alexander Pfänder, dedicando-se a temas da Psicologia e Parapsicologia. Entre os tipos de experiências religiosas, a experiência mística e a comunidade tiveram destaque em seus estudos, havendo grandes aproximações teóricas entre seus achados e aqueles de Edith Stein (Alles Bello, 2000; Alles Bello & Pellegrino, 2014);

d) Hedwig Conrad-Martius (1888-1966): filósofa que pertenceu ao círculo de Gottinga, dedicando-se ao estudo de uma ontologia do ser físico, abrindo um diálogo entre Fenomenologia, Ciências Naturais e Ontologia. Entre suas contribuições relacionadas ao tema da Religião e da experiência religiosa, encontram-se alguns escritos e comentários a livros publicados, onde debateu temas como a fé cristã, o criacionismo e a ressurreição, a partir de uma perspectiva teológica (Ales Bello, 2000);

e) Dietrich von Hildebrand (1889-1977): filósofo e teólogo, defendeu sua tese sob orientação de Husserl, aprofundando-se posteriormente nos temas da ética, da estética e da religião. Entre os diversos livros que abordam diretamente o tema da religião e da experiência religiosa, destaca-se *O coração: uma análise da afetividade humana e divina* (1965/1997), onde aborda o tema da afetividade e seu centro operativo que mantém a abertura constitutiva para Deus.

7.3 Experiência religiosa e autenticidade na Fenomenologia de Edith Stein

Na busca pela compreensão da relação entre experiência religiosa e autenticidade, colhemos as indicações que Edith Stein (1917/1998) apontou desde o final de seu primeiro trabalho e que remete à compreensão da maneira como a pessoa vive uma experiência propriamente religiosa. Identificamos que, na obra steiniana, esse tema pode ser verificado de duas maneiras que se interrelacionam: por um lado, uma precisa descrição de como pode ocorrer uma autêntica experiência religiosa, examinada à luz do método fenomenológico; por outro lado, a maneira como essa experiência pode trazer efeitos para a vida pessoal do sujeito, contribuindo para um aprofundamento em sua dinâmica de tornar-se si mesmo, isto é, para sua autenticidade. Dividimos abaixo esses dois momentos para um exame.

7.3.1. *Experiência religiosa autêntica e as vias da experiência religiosa*

Ales Bello (2016a) identificou que, na obra de Edmund Husserl, poderiam ser verificadas cinco vias pelas quais o fundador da Fenomenologia foi confrontado com os questionamentos religiosos que surgiram como aspectos relevantes de sua pesquisa. Tratava-se de apontar, a partir do exame de seus principais textos e manuscritos não publicados, quais foram os temas que levaram Husserl a examinar o fenômeno religioso e a questão de Deus. Ao analisarmos várias obras de Edith Stein, verificamos aspectos semelhantes com a descrição de seu mestre. Assim, optamos aqui por adotar a mesma terminologia de Ales Bello (2016a), no que se refere às “vias” para chegar a pensar o aspecto religioso, contudo, buscamos destacar aquelas que tiveram maior relevo nas descrições de Edith Stein, buscando ressaltar sua originalidade.

7.3.1.1 *A via empática da experiência religiosa*

O tema da experiência religiosa aparece pela primeira vez já na obra de seu doutorado, *O problema da empatia* (Stein, 1917/1998). Após uma primeira delimitação de seu objeto de estudo, Stein (1917/1998) retoma que, o tipo de vivência empática que se propôs a estudar refere-se àquela vivida por um Eu Puro, prescindindo de suas características singulares. Tratava-se de buscar compreender como um Eu, no sentido geral, pode colher a experiência de outro Eu. Examinando a empatia, Stein propõe uma referência ao aspecto divino:

É nesse modo que o homem colhe a vida psíquica do outro, é nesse modo que ele colhe também, na qualidade de crente, o amor, a ira e os mandamentos de seu Deus; não diversamente Deus pode colhar a vida do homem. Deus, enquanto conhecimento perfeito, não se enganará nunca sobre as vivências dos homens, embora os homens se enganem entre eles no conhecimento das vivências recíprocas. Mas, também para Deus, as

vivências dos homens não se tornam vivências próprias, nem tem para ele a mesma espécie de datidade (Stein, 1917/1998, p.80, tradução nossa).

Se a empatia é a vivência que permite colher e, posteriormente, compreender o que é vivido pelo outro, seria através dela que a pessoa poderia compreender aqueles estados afetivos ou as revelações advindas do Deus em quem ela crê. Stein (1917/1998) diz que temos uma relação empática com Deus e, ainda que guardada algumas diferenças, Ele também teria o mesmo tipo de ato em relação aos homens. Ao abordar o tema a partir desse prisma, podemos destacar das análises algumas consequências que levaram Stein a considerar a experiência religiosa. Primeiro, aponta a possibilidade de tratar a experiência religiosa, tomando seu objeto como algo transcendente em relação à própria consciência, ou seja, não se trata de uma fantasia ou projeção do psiquismo humano, mas um reconhecimento de que Deus poderia ser vivenciado como um Outro. Segundo, Stein mantém a abertura para considerar Deus como pessoa, com quem uma pessoa humana poderia entrar em relacionamento por meio da empatia. Terceiro, abre a possibilidade de um tipo de relacionamento interpessoal, entre a pessoa e seu Deus, onde, por meio da empatia, poderia colher diretamente as vivências divinas e a ela responder, ao mesmo tempo em que seria compreendido em suas vivências singulares pelo seu Deus. Assim, poderíamos identificar uma *via empática do conhecimento de Deus*.

Ainda sobre o trecho citado acima, podemos identificar um tipo de argumentação filosófico-teológica que acompanhará Edith Stein em outros de seus escritos. Trata-se da *analogia entis*, um termo que conhecerá através do estudo da obra de Tomas de Aquino e será objeto de diálogo entre ela e Erich Przywara (1889-1972). Embora esse aspecto da analogia só seja abordado de maneira mais aprofundada em seus argumentos ontológicos de *Potência e Ato* (1931/2003) e *Ser finito e Ser eterno* (1934-36/1999f), aqui Stein se aproxima inicialmente do conhecimento de Deus através da via da empatia, levantando uma comparação sobre

como seria a modalidade divina de conhecimento da experiência da pessoa humana. Para Stein (1917/1998), Deus também teria empatia para com os homens, com a diferença que, tomando Deus como dotado de omnisciência, ele não se enganaria nunca sobre o conteúdo das experiências vividas pela pessoa. Assim como pode haver um conhecimento recíproco das vivências humanas, também Deus poderia conhecer a experiência humana, contudo, sem a possibilidade de erro.

Existem estados dos homens que, em uma mudança repentina da sua pessoa, acreditaram experimentar uma influência da graça divina; outros que nas suas ações se sentiram guiados por um espírito protetor. (Não necessita pensar rapidamente no *δαίμόνιον* [*däimon*] de Sócrates que no fundo não deve ser tomado literalmente). Quem decidirá se aqui se trata de uma experiência genuína [autêntica] ou daquela obscuridade nas próprias motivações, que encontramos ao considerar os *Idole der Selbsterkenntnis*? (Ídolos do autoconhecimento). Mas, talvez, neste âmbito não teria sido dada, com as imagens ilusórias de uma experiência do gênero também a possibilidade eidética de uma verdadeira experiência? De todo modo, me parece que o estudo da consciência religiosa seja o melhor meio para a resposta a esse problema, como de outra parte tal resposta seja de maior interesse para o campo da religião. No entanto, deixo às pesquisas adicionais a resposta a questão posta e me contento com um “*non liquet*” (Stein, 1917/1998, p.229-230, tradução nossa).

Ao finalizar suas análises sobre a empatia, Stein (1917/1998) encerra sua obra de doutorado com o trecho acima. Isso significa que uma das conclusões ou pontos de chegada de sua pesquisa sobre a vivência da empatia convidou para um outro tipo de vivência *sui generis* que ela identifica como sendo uma experiência religiosa propriamente dita. Apesar de, anteriormente, na mesma obra identificar a empatia como uma via de acesso a Deus, ao mesmo tempo em que a assumia como uma *analogia entis*, ela adverte um tipo de experiência que a própria vivência empática ajudou a reconhecer: aquela vivência religiosa onde a pessoa sente uma influência da graça divina e um estar guiado por um espírito protetor. Pergunta Stein (1917/1998) se essa seria uma autêntica experiência religiosa ou outro tipo de experiência. Com esse

questionamento, também se inaugura, na obra da fenomenóloga, alguns aspectos de uma importante nuance metodológica do estudo da experiência religiosa e da delimitação de seu objeto para a Fenomenologia.

Ela contrapõe um tipo de experiência religiosa autêntica com um tipo de experiência meramente psíquica, da qual o objeto religioso da experiência estaria excluído. Ao fazer referência à obra de Max Scheler, *Os ídolos do autoconhecimento* (1912/2003), mas também à noção de *δαίμόνιον* [daímon] de Sócrates, Stein delimita aqui um tipo de experiência religiosa que ela considera como genuína e autêntica. Max Scheler (1912/2003) havia analisado que, no conhecimento interno, a pessoa poderia estar sujeita a enganos, entre eles, projetar a própria vivência como sendo a vivência alheia ou tomar a vivência alheia como sendo a própria. Ao aludir a esta obra, Stein (1917/1998) parece estar buscando diferenciar a vivência religiosa de um tipo de vivência de projeção, onde, a partir da fantasia, a pessoa criaria uma imagem externa e nela projetaria conteúdos que lhe são próprios de suas vivências, mas que muitas vezes ainda não foram apreendidos como fenômeno, o que Scheler identificava como um tipo de realismo imanente da consciência. Não que Scheler desconsiderasse a experiência propriamente religiosa, mas nesse estudo ele explicitou como, muitas vezes, temos dificuldade de conhecer a experiência alheia, projetando e atribuindo nossos sentimentos aos outros. Da mesma forma, a noção de *δαίμόνιον* [daímon] de Sócrates, foi evocada para contrapor a experiência religiosa a uma disposição ética ou voz interior apreendida na experiência pessoal e que poderia ou não ser projetada a um ser externo.

Aqui vem uma questão importante: quem decidirá o caráter autêntico de uma experiência? Se por um lado, temos uma série de possibilidades de experiências motivadas por sentimentos, projeções e fantasias, por outro, temos a possibilidade de o objeto informado pela experiência religiosa ser transcendente e não apenas imanente. Que se trate de uma experiência religiosa autêntica, tomando como noema o conteúdo religioso, tal análise

eidética pode apreendê-la pela via fenomenológica, mas quanto ao caráter de ser “autenticamente” religiosa a experiência, isto é, a existência ou não de um ser divino transcendente ao ser humano, Stein aponta que seria objeto de discussão da religião. O que parece ser um jogo de palavras, na verdade aponta para uma diferenciação de uma região de estudo. Ao tocar nesse aspecto, ela se inseriu no caminho da Fenomenologia da Religião, buscando refletir a partir da experiência humana o aspecto ontológico-teológico, que compareceu na expressão da pessoa. Se a religião toma como objeto a dimensão ontológica da existência de Deus, elaborando daí discursos sobre sua existência na dimensão da Teologia, a Fenomenologia dedica-se à experiência religiosa e visa suas essencialidades captadas pela consciência. Isso favorece o reconhecimento do caráter autêntico de uma experiência, uma vez que, nela poderia ser apreendido o fenômeno religioso identificando o pólo do sujeito que vive a experiência, a dinâmica do vivenciar e o objeto tomado na vivência (Stein, 1922/1999p).

7.3.1.2 *A via subjetiva da experiência religiosa*

Em *Contribuições para fundamentação filosófica da Psicologia e das Ciências do Espírito* (Stein, 1922/1999p), Edith Stein havia se dedicado à busca de uma delimitação da subjetividade, visando fundamentar fenomenologicamente não apenas a Psicologia, como também as Ciências do Espírito, atualmente consideradas como Ciências Humanas. Conforme discutimos no capítulo anterior, nessa obra citada, a dimensão psíquica foi analisada, identificando tanto uma Lei da Causalidade, que age a partir da esfera sensível sobre as vivências a partir da força vital, mas também uma Lei da Motivação, cuja ação na dimensão psíquica ocorre a partir da esfera espiritual (Ales Bello, 2016a). Nessa última, são os valores objetivos e subjetivos que dispõem à força vital a energia necessária para o cumprimento dos atos espirituais, bem como a direção prescrita inerente em cada vivência anterior (Stein, 1922/1999p).

Causalidade e motivação, no sentido descrito por Stein (1922/1999p), encontram-se entrelaçadas, isto é, o acréscimo ou decréscimo da força vital sensível agem sobre a força vital espiritual, favorecendo ou dificultando os atos pessoais, e vice-versa. Esse favorecimento ou desfavorecimento advindo da força espiritual ou sensível, não *impõe* à pessoa o comportamento prescrito. Depende dela, em última instância, um ato de liberdade de acolher ou não a tendência ou impulso sugerido na ação. A força vital, apreendida através do sentimento vital (cansaço, vigor, etc.), influencia cada ato psíquico e é consumida em cada atividade.

A partir da descrição dessa dinâmica psíquica, Stein (1922/1999p; 1919-32/2001) passa a analisar as fontes da força vital e chega a examinar um tipo de experiência religiosa vivenciada em algumas situações.

Existe um estado de repouso em Deus, de total relaxamento de toda atividade espiritual, na qual não se fazem planos, não se tomam decisões e, não só não se age, mas remete-se cada coisa futura à vontade divina e a ela se “abandona” completamente ao “destino”. Recebe-se esse estado depois que uma vivência, que superou as minhas forças, consumou completamente a força vital espiritual e privou a pessoa de todas atividades. O repouso em Deus, em comparação com a diminuição pela falha da força vital, é algo de completamente novo e particular. A falha foi caracterizada por um silêncio de morte, no seu lugar se apresenta agora um sentido de segurança, da libertação de toda preocupação e de toda responsabilidade e empenho a agir. Quando nós nos abandonamos a esse sentimento, começamos a preencher-nos, pouco a pouco, de nova vida e nos sentimos empurrados, sem qualquer esforço da vontade, a uma nova atividade. Esse fluxo vivencial aparece como influxo de uma atividade e de uma força que não é minha e que se torna ativa em mim, sem qualquer pedido pessoal. O único pressuposto para tal renascimento espiritual é uma particular capacidade receptiva como aquela que se funda sobre a estrutura da pessoa que é libertada do mecanismo psíquico (Stein, 1922/1999p, p.115-116, tradução nossa).

Diferente de um tipo de esgotamento psíquico, a experiência religiosa descrita e denominada por “repouso em Deus” implica uma dimensão de passividade e atividade ao mesmo tempo. Na dimensão ativa, a pessoa que se encontra em estado de cansaço e

esgotamento “se abandona” em Deus, no sentido de que confia a ele o futuro dos acontecimentos. Na dimensão passiva, a pessoa recebe, do mesmo Deus a quem se entregou, um influxo de novas vivências, o reestabelecimento gradativo de suas forças e um impulso para novas ações. Nesse tipo de experiência, Stein identifica o entrelaçamento da causalidade e da motivação. O “sentido de segurança”, a “libertação de toda preocupação e de toda responsabilidade e empenho a agir”, o “sentir-se empurrado”, surgem na experiência da pessoa, lhe acontecem, disponibilizando uma renovação da força vital sensível (na medida em que sua energia psicofísica vem alterada) e espiritual (na medida em que a pessoa passa a decidir sobre um novo motivo para ação, uma nova tendência e impulso para novas ações que não ocorreriam se não houvesse essa influência divina). Stein (1922/1999p) adverte ainda que, esse tipo de vivência não seria causada por um pedido pessoal, mas que ocorre por iniciativa da parte de Deus, que vem ao encontro da necessidade humana.

A análise da subjetividade apontou também para a consideração da experiência religiosa autenticamente vivida pela pessoa. Na *via subjetiva da experiência religiosa*, identificamos como Stein apreende, através da análise da experiência pessoal, um encontro com o divino e, desse encontro, colhe consequências para suas vivências decorrentes e para sua vida motivacional, inclusive no que se refere aos aspectos éticos que a envolvem. Na segunda parte do livro *Introdução à Filosofia* (1919-32/2001), Stein examina o problema da subjetividade e também toma um aspecto particular do ato empático em discussão. Seria sempre necessário a mediação do corpo do outro como mediação do conhecimento da existência dele ou seria possível pensar no reconhecimento da existência do outro apenas a partir dos efeitos que ele nos causa? Existe a possibilidade de estarmos em uma sala escura e sentir a presença de uma pessoa sem que a tenhamos visto, assim como é possível nos sentirmos olhados por alguém, antes mesmo de verificar que um outro nos avista. Se esse sentimento seria ou não uma ilusão, adverte Stein (1919-32/2001), deveria ser examinado a partir de seus

fundamentos e esclarecidos posteriormente. Ainda assim, essas vivências podem ser analisadas como um tipo de vivência de crença. Sobre esse aspecto, descreve um tipo de experiência religiosa realizada em uma situação de desespero:

No sentimento de segurança que colhemos propriamente nas situações “desesperadas”, quando o nosso intelecto não vê mais nenhuma via de saída possível e quando sabemos que em todo mundo não existe ser humano que tenha a vontade ou o poder de aconselhar-nos ou ajudar-nos; neste sentimento de segurança sentimos a existência de uma força espiritual que nenhuma experiência externa nos faz conhecer. Não sabemos o que acontecerá conosco, diante de nós parece abrir-se um abismo escancarado e a vida é arrastada inexoravelmente para dentro dele, porque nos empurra adiante e não tolera nenhum passo atrás; mas embora acreditemos que vamos nos precipitar, nos sentimos “nas mãos de Deus”, que nos sustenta e não nos deixa cair. E em tal viver, não só se torna clara sua existência, mas também *isto que é*, a sua essência, se torna visível nas suas irradiações últimas: a força que segura, quando se anulam todas as forças humanas, que nos dá nova vida quando pensamos estar mortos interiormente, que revigora nossa vontade quando ameaça paralisá-la – esta força pertence a um ser onipotente. Essa confiança que nos faz supor que a nossa vida tem um sentido, mesmo quando o intelecto humano não esteja em grau de decifrá-lo, se faz conhecer a sua sabedoria. E a confiança que seja um sentido de salvação, que tudo, mesmo as piores coisas, ao fim servem para nossa salvação e, portanto, que esse ser supremo tem piedade de nós, quando os seres humanos o recusam, que não conhece em absoluto alguma infâmia, tudo isso nos mostra a sua suprema bondade (Stein, 1919-32/2001, p.222-223, tradução nossa).

Em uma situação de desespero extremo, desamparo, esgotamento físico e espiritual, a pessoa pode chegar a sentir que existe uma força que a sustenta e não a deixa sucumbir ao “abismo” que se coloca à frente. Essa força “suprema”, identificada como força de Deus, ao ser reconhecida, caracteriza um tipo de experiência religiosa em momentos de intenso sofrimento. Stein (1919-32/2001) descreve não apenas a característica própria da vivência, isto é, a maneira como a dimensão psicofísica vem mobilizada e estimulada, mas, por consequência, as características que apreendidas d’Aquele que é responsável por gerá-la. Força,

vigor, sabedoria sobre o sentido da vida, salvação e suprema bondade são experimentadas como sensações próprias de uma presença divina, que gera efeitos concretos na dinâmica do psiquismo e dos atos espirituais. Não se trata de mudar o abismo, mas o estado de ânimo e a vivência de sentido com as quais a pessoa o encara.

Ainda sobre esse trecho, Stein (1919-32/2001) faz duas observações: o sofrimento não é a única via para se aproximar de Deus e que a validade da experiência religiosa da pessoa deve ser considerada. Isso significa que ela não está tomando a “consciência religiosa” ou a existência de Deus como objeto de demonstração ontológica nesse texto, mas que a “utilizamos para mostrar que existem vivências que reivindicam o direito de valer como experiência e nas quais vem à datidade uma essência espiritual” (Stein, 1919-32/2001, p.223, tradução nossa). Assim, delimita mais uma vez a possibilidade de tratar fenomenologicamente a experiência religiosa e a faz a partir da análise da subjetividade.

7.3.1.3 *A via comunitária da experiência religiosa*

Na segunda parte da obra *Contribuições para fundamentação filosófica da Psicologia e das Ciências do Espírito*, Stein (1922/1999p) discutiu o problema da relação pessoa-comunidade de maneira rigorosa. Partindo da análise das vivências, reconhece aquele tipo específico de *vivência comunitária*, onde o sujeito da vivência é o “nós” e o objeto da vivência é um objeto compartilhado reciprocamente. Trata-se de um tipo de vivência que, precedida pela vivência da empatia, funda um tipo de relação propriamente comunitária. Nesse tipo de associação humana, a comunidade difere da sociedade e da massa (Coelho-Júnior & Mahfoud, 2006; Mahfoud, 2015). Stein (1922/1999p) identificou que a maneira de considerar o outro na sua complexidade estrutural, considerando-o como pessoa e não o reduzindo a um objeto de satisfação de interesses próprios, mas reconhecendo seu valor e afirmando-o em sua personalidade, são algumas das características essenciais da

comunidade. Nela, os vários tipos de vivências comunitárias (afetivas, categoriais, atos livres, entre outros) constituem uma bagagem de experiência comum que serve de fundamento e motivação para ação da pessoa que vive a pertença, constituindo um *habitus* social que marca não apenas as ações individuais, mas a própria personalidade individual.

Ao analisar a vida comunitária, Stein (1922/1999p) identificou que a energia vital da comunidade se funda sobre fontes de valores espirituais, não apenas aqueles que são disponibilizados pela pessoa, mas também aqueles do mundo de valores, no qual a comunidade vive. Assim, “os valores estéticos do seu ambiente, os valores éticos incorporados na sua moral, os valores religiosos englobados na sua religião, os valores pessoais que podem vir do passado ou do presente” (Stein, 1922/1999p, p.238, tradução nossa) tornam-se fontes de vitalidade e energia para a comunidade. Aí inicia a consideração de como a comunidade pode se colocar como via de experiência religiosa.

Esse tema estará presente em vários outros textos steinianos que apresentam conferências sobre a ação educativa, artigos sobre a experiência religiosa, textos antropológicos, entre outros (Stein, 1928-33/1999, 1930/1999r, 1926/1999r). Em *A estrutura da pessoa humana e a problemática de seu conhecimento*, escrito entre 1930 e 1932, Edith Stein realizou uma análise de aspectos antropológicos e ontológicos, confrontando seus achados das análises fenomenológicas realizadas nas obras anteriormente citadas aqui, com alguns aspectos da filosofia cristã. Tratando-se de um texto onde a fenomenóloga discute aspectos específicos da religião cristã, mais precisamente da religião Católica Romana, descreve de maneira explícita vários aspectos da experiência religiosa. Considerando que na experiência religiosa não existe apenas uma busca da pessoa por Deus, o que na Fenomenologia de van der Leeuw (1933/1992) seria identificada como dimensão *horizontal* da experiência religiosa, mas também uma iniciativa divina em relação à pessoa, identificada por van der Leeuw como dimensão *vertical* da experiência religiosa, Stein chega a descrever como a

pessoa pode apreender essa iniciativa divina. Além de uma iniciativa direta que intervém na experiência, conforme apontamos brevemente nos parágrafos anteriores das vias empáticas e subjetivas, a Graça também pode chegar à pessoa por meio da vivência comunitária.

É possível que a Graça não chegue ao homem imediatamente, mas escolha passar através de pessoas finitas. E na estrutura da pessoa finita existem diversos pontos de partida para levar em consideração a atividade mediadora. Em outros termos: o ser humano pode, em diversos modos, ser útil para a salvação dos outros homens (Stein, 1930-32/1999m, p.75, tradução nossa).

Vários podem ser os atos intersubjetivos que apresentam o tema religioso à pessoa: testemunhos de sua experiência religiosa pessoal, atos de ensino religioso ou de transmissão da tradição da fé e dos dogmas religiosos, atos de caridade e solidariedade motivados pelos valores religiosos, oração pelos outros, milagres operados, entre outros. Em todas essas possibilidades de uma expressão religiosa, a pessoa vem provocada a se posicionar diante dos valores que lhes são apresentados (Coelho-Junior & Mahfoud, 2014). Esse tipo de experiência pode ser vivenciado pela pessoa apenas de maneira superficial, onde, apesar do conteúdo religioso proposto no encontro humano, ela não viria mobilizada em uma dimensão espiritual mais profunda, mas pode ocorrer de que a graça divina a toque de maneira mais profunda, mobilizando o centro pessoal em uma autêntica experiência religiosa comunitária (Stein, 1930-32/1999m). Essa seria uma *via comunitária da experiência religiosa*, caracterizada assim a partir do critério da origem da experiência.

A experiência religiosa, nesse sentido, constitui-se como experiência pessoal e comunitária ao mesmo tempo. Uma pessoa que vive uma experiência religiosa, se dá conta da possibilidade de sua expressão e comunicação dentro dos relacionamentos humanos que vive cotidianamente em seu mundo da vida. Vivenciar a experiência religiosa de maneira individual é um gesto de liberdade, mas também o é reconhecer a possibilidade de assumir sua responsabilidade diante dos outros. Quando isso ocorre

motivado por uma experiência religiosa, vive-se uma experiência de comunidade religiosa.

É singular como isto que isola totalmente o homem e o põe totalmente sobre si mesmo – e isto faz a liberdade – o liga, ao mesmo tempo, indissolavelmente a todos os outros e funda a uma verdadeira comunidade unida pelo mesmo destino. Ele é responsável pela própria salvação porque essa não é atingível sem a sua colaboração e nenhum outro pode subtraí-lo desta responsabilidade. E ao mesmo tempo, ele é responsável pela salvação de todos os outros e todos os outros pela sua; ele não pode subtrair dos outros a sua responsabilidade e esses não podem subtraí-lo da sua. É assim que cada um carrega sozinho a responsabilidade de si mesmo e dos outros. E, todavia, essa recíproca responsabilidade é, na mais alta medida, formadora de comunidade, mais de todos os vividos comunitários que podem ser, em sentido autêntico, comunitários. Sobre essa [experiência] se funda a Igreja (Stein, 1930-32/1999m, p.78, tradução nossa).

7.3.1.4 *A via política da experiência religiosa*

Considerar a dimensão política como uma via para experiência religiosa, a partir das análises steinianas, significa considerar como a pessoa pode chegar a considerar a experiência religiosa dentro do âmbito político, mas também a maneira como Stein discutiu as formas como o Estado pode favorecer ou dificultar tal experiência.

Em um artigo escrito em 1930, para uma conferência a ser proferida na Universidade de Heidelberg, publicada na tradução italiana sob o título de *Os intelectuais*, Stein (1930/2015) discutiu as forças fundamentais da alma e do corpo, em diálogo com a Filosofia Escolástica, destacando que essas potências universais são mobilizadas de forma específica em cada pessoa, favorecendo a identificação de vários tipos de personalidade. Conforme discutimos no capítulo 05 do presente livro, a identificação de vários tipos de personalidade favorecem o reconhecimento de diferentes possibilidades de uma existência autêntica e, simultaneamente, possibilita apreender a maneira como cada pessoa pode se inserir e contribuir para a vida comunitária em sua dimensão política.

Nesse sentido, que vai da pessoa à sua inserção política, Stein (1930/2015) destacou o tipo dos intelectuais como aqueles que ocupam uma função de guia do povo. Diferentemente de Platão, que considerava intelectuais apenas os “doutores” em Filosofia, Stein reconheceu que várias outras pessoas também exercem essa função, como aqueles chamados a reger a vida prática (matemáticos, linguistas, cientistas das ciências naturais, etc.), os líderes políticos e os educadores e formadores (sacerdotes, médicos, professores, etc.). Cabe aqui duas advertências em relação ao examinar a sociedade como um organismo interdependente formado pelos indivíduos e grupos humanos: 1º) que todos os tipos de personalidade descritos (instintivos, práticos, intelectuais, sentimentais, volitivo-ativos) contribuem, cada um ao seu modo com o que lhe é mais próprio, para o bem comum; e 2º) que os intelectuais não devem perder-se no orgulho e arrogância de se sentirem mais dignos que os demais por possuírem uma maior facilidade no uso da inteligência.

Ao advertir que os intelectuais “devem dar-se conta de seus limites” e “tornarem-se humildes”, Stein (1930/2015) aponta que, diante do limite reconhecido na busca pela verdade última, podem ocorrer duas atitudes: “Ou o intelecto se derruba no desespero, ou se inclina em um profundo respeito diante da verdade e acolhe humildemente na fé, isto que a atividade natural do intelecto não pode conquistar” (Stein 1930/2015, p.54, tradução nossa). Essa experiência é tomada por religiosa pelo fato de acolher as verdades reveladas pela fé à inteligência humana, o que possibilitaria que o trabalho honesto, “executado segundo o querer de Deus e em sua honra”, seja tomado como via de santificação (Stein 1930/2015, p.55, tradução nossa). Esse aspecto sinalizado por Stein, aponta para a possibilidade de que a vivência do trabalho, considerado não apenas em sua vocação natural (executado em correspondência com suas disposições psicofísicas), seja vivenciado como um tipo de serviço ao próprio Deus e como caminho de aperfeiçoamento espiritual-religioso. Disso concorre que, se os intelectuais ocupam um papel

político significativo na vida pública, a própria experiência política poderia ser vivida como uma experiência religiosa.

Esse aspecto não foi tratado ingenuamente por Edith Stein. Ela era consciente do fato de que os efeitos danosos das disputas políticas pelo poder haviam levado a uma Primeira Guerra Mundial e que suas consequências traziam a iminência de um futuro sombrio. Na década de 1920, o Partido Nazista ganhava força, servindo-se de uma ideologia revanchista⁹². Nessa ocasião, em 1925, Edith Stein (1925/1993) publicou *Uma pesquisa sobre o Estado*, onde analisou vários aspectos da estrutura essencial do Estado e de sua relação com a comunidade e com a pessoa. Um dos aspectos abordados, ao final de sua análise, foi aquele referente à relação entre Estado e Religião.

A relação entre Estado e Religião é extremamente complexa e nos atemos a discutir uma pequena parcela aqui. O Estado pode suscitar vários posicionamentos pessoais vinculados à experiência religiosa, que vão desde aqueles autodefensivos e reacionários, quando a pessoa vê sua fé ameaçada por decisões políticas dos governantes, até uma adesão fundamentalista ao Estado, motivada por uma atitude de fé que identifica o Estado como representante divino, como acontece no caso das teocracias. Ainda nesse texto, Stein (1925/1993) discutiu que a relação da pessoa religiosa com o Estado pode ser de hostilidade, mas também ocorrer uma adesão e um acordo. A esfera religiosa pode solicitar uma obediência a comandos divinos – assumidos como revelados diretamente às pessoas ou através de seus líderes religiosos – que podem entrar em

⁹² O termo ideologia aqui vem usado no sentido de John B. Thompson (1990/2011), que a define como “um sistema de representações que servem para sustentar relações existentes de dominação de classes através da orientação das pessoas para o passado em vez de para o futuro, ou para imagens e ideais que escondem as relações de classe e desviam a busca coletiva de mudança social” (p.58). Conferir Thompson, John B. (2011). *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. (Tradução do Grupo de Estudos sobre Ideologia, comunicação e representações sociais da pós-graduação do Instituto de Psicologia da PUCRS). (9. ed). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1990).

contraste ou não com o tipo de obediência jurídica prescrita por um Estado. O problema surge quando, nesse confronto de solicitações, a pessoa sempre tende a priorizar os aspectos religiosos sobre aqueles estatais, considerando o lugar central que a Religião pode ocupar em seu sistema de valores ou na cultura de seu povo. Se assim ocorre, a hostilidade pode ser recíproca: por um lado o Estado que passa a se impor e agir coercitivamente sobre as questões religiosas e, por outro lado, as pessoas religiosas podem tender a reconhecer no Estado a figura do mal. Geralmente, o Estado utiliza de uma norma de prudência, buscando evitar se colocar contra seu povo, caso contrário poderia lhe custar a própria sobrevivência enquanto Estado, mas pode ocorrer situações em que seja necessário bancar o confronto para o bem comum ou por sua própria manutenção. Agindo assim, vem à tona um problema ético que requer exame, uma vez que, é papel do Estado servir e favorecer a vida do povo e, para isto, resguardar e garantir a presença dos valores que fortalecem as comunidades, inclusive os valores religiosos. Isso não significa que o Estado deva adotar uma identidade religiosa vinculada a alguma Religião específica, ou que deva propor leis que imponham alguma obrigatoriedade religiosa, mas pode favorecer a expressão religiosa e não impedi-la de ser vivida.

Stein (1925/1993) adverte ainda que existe a possibilidade de que algumas pessoas vivenciem sua relação com o Estado deixando-se guiar por sua experiência religiosa. Nesse aspecto, podem ocorrer duas possibilidades: a de existir um reconhecimento condicional em relação ao Estado, quando a pessoa que tem fé vive um acordo prático com a esfera estatal, reconhecendo que se trataria de duas esferas distintas - “Dai a Cesar o que é de Cesar” (Stein, 1925/1993, p.161) – ou a de haver um reconhecimento de que o detentor humano do poder político pode ser representante de uma suprema autoridade, mesmo não se tratando de teocracia, uma vez que, se crê que Deus governa o mundo. Como distinguir em que medida a experiência religiosa autêntica pode favorecer uma atitude política compromissada com o bem comum, ou se ela gera uma ingênua resignação, que se deixa

conduzir por políticos que adotem do conteúdo religioso como simbolismo ideológico? Sem dúvida, trata-se de uma questão cuja relevância percorre a história da humanidade. O exame da obra steiniana remete-nos a considerar que uma implicação política crítica pode acontecer se a ação pessoal parte do seu núcleo, uma vez que, possibilita uma verificação dos valores pessoais que estariam sendo afirmados ou negligenciados na esfera política. A atenção não recai apenas na coerência de uma proposta ideológica, mas na concretude das ações que vem levadas a cabo, disponibilizando ou não uma afirmação da dignidade da pessoa e da garantia de seus direitos.

7.3.1.5 A via hylética da experiência religiosa

A análise das vivências havia identificado dois momentos importantes de serem considerados, segundo Husserl (1913/2006), aquele noético intencional e outro hylético material. Ales Bello (2013) ressalta que, a análise da dimensão hylética operada por Edmund Husserl, possibilitou o reconhecimento de uma unidade entre a matéria e a afetividade humana. As coisas materiais nos chamam atenção de maneira singular e revelam sentidos que lhes são próprios, captados, posteriormente, pela razão que trabalha a partir dos dados sensíveis que foram informados à consciência. Husserl identificou um aspecto teleológico das coisas materiais, advertindo uma “forma de todas as formas” presente na realidade, passo reflexivo que o leva a discutir o tema da vontade divina presente na natureza (Ales Bello, 2013, 2016a).

Nas pegadas de Husserl, Edith Stein se dedicou a explicitar a dimensão hylética em vários momentos de sua obra. Nas lições proferidas no Instituto de Pedagogia de Münster, no semestre de 1932-33, Stein (1932-33/2000) toma como exemplo um bloco de granito para sua análise hylética. Em um bloco de granito pode-se perceber não apenas uma matéria, mas uma matéria formada, isto é, uma formação. Isso significa que os elementos que compõe este tipo de objeto estão articulados de tal maneira que expressam um

“princípio estrutural próprio” (p.166). Seu peso específico, sua consistência, sua dureza, o fato de que se apresenta como um enorme bloco, mobilizam na pessoa um conjunto específico de sensações e sentimentos em detrimento de outros. “A formação da qual estamos falando, em sua natureza específica, é *plena de sentido* e reclama a nossa atenção de modo singular” (Stein, 1932-33/2000, p.166, tradução nossa, *itálicos da autora*). A consistência e imperturbável estabilidade comunicada pelo bloco de granito mobilizam a inteligência prática a tratá-lo segundo suas possibilidades de uso, por exemplo, para uma construção de um monumento. Existe, portanto, em cada formação, um sentido simbólico que é comunicado (constituente da materialidade na esfera hylética) e uma dimensão prática (captada noeticamente e elaborada pela razão segundo seus fins). Dessa possibilidade de ler a realidade e aquilo que ela nos comunica, Stein adverte uma presença divina que se expressa na natureza.

O significado simbólico e aquele prático são intimamente conectados, correspondem um ao outro. E ambos indicam uma realidade que vai além de si mesma, fazendo anunciar a presença de um espírito pessoal que está atrás do mundo visível e tem conferido a toda formação o seu sentido; tem dado a ela uma forma segundo a posição que ocupavam na estrutura do todo; fazendo anunciar a presença dAquele que escreveu este “grande livro da natureza” e que por meio dele fala ao espírito humano. Não existe, então, formação privada de espírito; na verdade, a matéria formada é matéria permeada pelo espírito. A forma não é espírito pessoal, não é alma, mas é sentido que procede de um espírito pessoal e se endereça a um espírito pessoal, intervindo no contexto da vida. É, assim, realmente lícito falar de “espírito objetivo” (Stein, 1932-33/2000, p.167, tradução nossa).

Ao analisar a esfera hylética da vivência, Stein (1932-33/2000) apreende que o sentido que é captado na materialidade de uma formação, remete ao processo mesmo da formação da matéria. O sentido comunicado pela matéria estimula não apenas a sensibilidade da pessoa, mas seu intelecto que passa a operar a partir de questionamentos práticos e teleológicos. Se toda matéria é formada pelo espírito, conforme já havia discutido Tomas de

Aquino, o questionamento que se apresenta é aquele de “quem” forma a matéria. O espírito divino é então intuído em sua co-presença com a natureza.

Em um dos últimos textos escritos por Stein, chamado *Vias do conhecimento de Deus* (1941/1983), ela retoma a obra de um autor da tradição católica, chamado Dionísio ou Areopagita, e discute as diversas formas de Teologia, tomada no sentido do discurso que se produz sobre Deus. Contudo, essa discussão é fundada na análise das vivências que fundam a Teologia. Sejam as vivências que remetem a um objeto da natureza, sejam aquelas que remetem a fenômenos psicofísicos ou a atos e acontecimentos sociais, são tomadas como símbolos que remetem à presença divina na realidade, favorecendo assim, a elaboração de uma Teologia Simbólica. Especificamente, quando tomamos a experiência natural, elaborada pela razão, temos a possibilidade de elaboração de uma Teologia Natural. É através da intuição, sensível ou espiritual, que a pessoa colhe, através da vivência da percepção e da razão, algo que é dado junto com o objeto natural. Afirma Stein (1941/1983) que, assim como as ciências naturais fundam seu conhecimento científico nas intuições originárias – percepções sensíveis – e com elas captam um sentido que é dado junto à realidade (por exemplo, com a abstração da Lei da Causalidade), nas experiências do mundo natural, a intuição capta a presença de um mistério que se expressa à pessoa. A natureza prova na pessoa várias vivências sensíveis, mobilizando que a pessoa se agrade daquilo que apreenda, ame, sintase encantado, ou antes com temor, revelando um sentido presente na natureza mesma e uma ordem que anuncia a presença de um Outro que se revela por meio dela.

É através da própria vivência da natureza que a pessoa pode intuir a presença divina e fazer assim uma experiência religiosa. Este “senso religioso”, como o denomina Stein (1941/1983, p.157), não é privilégio dos teólogos, que já buscam na natureza símbolos e imagens que sirvam para elaborar seus ensinamentos religiosos, mas se trata de uma experiência genuína de muitos que podem ser conduzidos pela sua intuição, a advertir a presença de algo que

ultrapassa o dado sensível, colhida a partir da abstração e do questionamento. “Somos estimulados a receber a ‘voz de Deus’ e, possivelmente, compreendê-la” (Stein, 1941/1983, p.156). Esse tipo de vivência religiosa difere da vivência de percepção, ocorrida quando a pessoa vive esta intuição de uma presença divina transcendente que se apresenta na natureza. Pela vivência da fé, a pessoa pode identificar essa presença como algo que ultrapassa uma legalidade natural, elaborada a partir do pensamento abstrato, e reconhece a presença divina.

A via natural da experiência religiosa, embora espontaneamente vivida por meio da esfera hylética, que mobiliza aquela noética na direção de uma elaboração racional, pode ser favorecida por meio da educação e da cultura que lhe propõem uma atenção aos dados sensíveis e aos mistérios que lhe são apresentados, assim como pode ser levado a desconsiderar sua força simbólica.

Se não é educado “bem”, se encontrará sempre desorientado e abandonado ao mundo externo. Igualmente existe também uma falta de senso religioso e, se não se é ajudado com uma boa educação, é certamente possível que alguém permaneça cego frente aos chamados que do mundo conduzem à Deus (Stein, 1941/1983, p.178, tradução nossa).

Vale destacar que nessa via, assim como nas demais que estamos discutindo nesse capítulo, a vivência religiosa acolhe a “iniciativa divina” que lhe vem ao encontro e a ela responde ativamente. Essa resposta, em um primeiro momento, é aquela de ser mobilizado em sua sensibilidade e se questionar sobre de que se trata esta vivência, mas também ocorre a possibilidade de uma resposta voluntária de adesão ao que lhe vem revelado, caminhando assim para outro tipo de vivência denominada de fé.

7.3.1.6 A via da fé da experiência religiosa

A via da fé da experiência religiosa é descrita por Edith Stein como um tipo de vivência religiosa que se apresenta em todas as demais

vias que estamos discutindo aqui. Nesse sentido, a fé é um tipo de ato, que pode ser religioso ou não, envolvendo uma dimensão sensível e cognitiva ao mesmo tempo. Implica uma forma de conhecimento de algo que é captado pela pessoa em sua própria realidade, assim como outros objetos, reais ou ideais, lhe são apresentados. Contudo, a especificidade do objeto da fé religiosa, insere na dinâmica da vivência da fé características singulares que só poderiam emergir de um objeto divino (Stein, 1930-32/1999, 1941/1983). O conhecimento de Deus alcançado pela fé não ocorre como resultado de um esforço humano, mas de uma iniciativa divina que escolhe revelar-se à pessoa.

O que é a fé? Se analisarmos este tipo de vivência, identificamos que usamos este termo para nos referir a uma série de atos, distintos entre si, que são correlatos da existência de objetos reais ou ideais, expressando a idéia de uma certeza da existência de algo. Podemos utilizar a palavra fé para nos referir à certeza da existência de um objeto, à certeza de que este objeto possui certas características específicas, a uma tomada de posição que implica em uma convicção fundamentada, a uma opinião que esteja aberta a ser verificada e abandonada ou, até mesmo, a um acreditar cegamente em algo – o que afirma uma certeza interna que pode se opor ao saber por afirmar prioritariamente uma certa posição intelectual do que a verdade que se mostre na realidade (idem). Entre estes diversos significados, a fé religiosa (*fides*) tem um sentido diferente desses identificados anteriormente (Coelho-Júnior & Mahfoud, 2013, p.269).

Depois de diferenciar a vivência de fé de outros atos de conhecimento, denominados comumente com a mesma terminologia, Stein (1930-32/1999m) descreve as características próprias desse ato. O ato de fé tem uma dinâmica que lhe é *sui generis*. “Na fé, a Graça que recebemos objetivamente vem por assumida subjetivamente” (Stein, 1930-32/1999m, p.112). Assim, a fé ocorre como um efeito da graça. Na experiência de fé, a pessoa vem tocada pelo seu objeto da vivência de maneira pessoal em seu centro. Essa vivência provoca um tipo de conhecimento sobre o objeto que remete à presença do divino, gerando uma atratividade que pode ser acolhida no movimento da interioridade pessoal ou

não. Quando vem acolhido, conhecimento, amor e ação ocorrem simultaneamente ao ato da fé. O tipo de conhecimento propiciado por um ato de fé não é um resultado de um pensamento abstrato, mas um conhecimento de algo que lhe foi revelado pelo toque da graça, diz Stein (1930-32/1999m). Na vivência de fé, Deus é o objeto que vem captado no centro pessoal, gerando conhecimento sobre sua existência e possibilitando uma adesão a este conhecimento, que pode trazer consequências para a própria vida pessoal.

A pessoa pode ser tocada de maneira diversa, mobilizada em sua dimensão sensível e espiritual de maneira diversa, assim como responder e aderir à verdade apreendida de maneira singular. Entretanto, do ato de fé nasce uma única certeza que funda um conhecimento sobre as características divinas. Bondade, força, sabedoria, entre outras características divinas, são apreendidas imediatamente na vivência de fé, segundo as características próprias de cada vivência pessoal. Decerto, a pessoa pode chegar a algumas destas convicções por meios de outros atos teóricos, mas a fé somente pode ocorrer na medida em que haja um encontro pessoal com Deus que vem ao seu encontro e, a partir dessa experiência, aderir ao sentido captado. Sem a vivência de fé, o conteúdo de uma revelação é recebido como afirmação vaga; sem a revelação pessoal – isto é, sem iniciativa divina que toca a pessoa – a fé pode ser uma convicção pessoal como outras.

A descrição da vivência de fé realizada favorece a identificação de um tipo autêntico de fé religiosa, em comparação com outros de tipos de fé que tem seu conteúdo religioso como objeto, mas que não veio fundado em uma experiência religiosa de encontro com o divino. Trata-se um importante esclarecimento que disponibiliza para a Psicologia da Religião critérios para análise da especificidade dessa experiência.

7.3.1.7 A via mística da experiência religiosa

A via mística da experiência religiosa é descrita por Edith Stein (1930-32/1999m, 1941/1983) como um tipo de vivência religiosa

onde a pessoa sente um contato direto com Deus, que lhe vem ao encontro. Nessa experiência direta de Deus, ocorre uma certeza de se estar diante d'Ele, não fundada sobre uma percepção direta ou em uma imaginação, mas em um "sentir a presença de Deus" e sentir-se "tocada por Ele em seu íntimo", um "encontro com Deus de pessoa a pessoa" (Stein, 1941/1983, p.164).

O sentimento da presença de Deus comparece no centro de toda experiência mística. Analisando as obras religiosas de alguns místicos, como Santa Teresa D'Ávila e São João da Cruz, Stein (1936/1999j, 1940-42/1999a) reconhece que, as experiências místicas podem se apresentar em diversos graus de profundidade e intensidade. Pode ocorrer um sentimento da presença divina, mas podem ocorrer sentimentos de prazer, sofrimento e êxtase intensos, a ponto de sinalizar uma união permanente com Deus. Essas diversas modalidades de experiências foram analisadas pela descrição de Santa Teresa d'Ávila, que comparou os vários passos de aprofundamento da mística com salas de um castelo, em cujo centro estaria o próprio Deus. O castelo mesmo é comparado com a interioridade humana, a alma onde o eu pode adentrar em sua profundidade, ocasionando o autoconhecimento mais íntimo de seu centro pessoal que é coincidente, segundo Stein, com o conhecimento de Deus, uma vez que, apenas Ele poderia revelar aquela verdade pessoal que é mais íntima.

A análise da experiência mística explicitou não apenas as características essenciais desse tipo de vivência religiosa, mas aspectos da estrutura da subjetividade em seus diversos graus de profundidade, que são ativados por meio da experiência mística. Ocorre aí um aprofundamento dos achados das análises anteriormente realizados por Stein, desde sua tese sobre a empatia que identificava a possibilidade de apreender vários graus de profundidade da alma e de seu núcleo, possibilitando uma "confirmação das descrições essenciais da estrutura da subjetividade obtida através do método fenomenológico" (Ales Bello, 1999, p.23). A experiência mística favorece a vivência da autenticidade, uma vez que, mobiliza a dimensão mais central e

mais profunda da pessoa, a partir de um encontro com Deus, que lhe revela o que é mais verdadeiro sobre si mesmo e sobre a vida.

7.4 Da experiência religiosa autêntica à vida autêntica

As análises fenomenológicas de Edith Stein sobre a subjetividade humana conduziram-na a considerar o fenômeno religioso como algo constitutivo da pessoa. O tema da experiência religiosa foi reconhecido na experiência humana desde as análises da empatia, onde ela apreendeu, inclusive, uma primeira via para se perguntar sobre a possibilidade de estudo da consciência religiosa, ou seja, como a pessoa faz experiência do sagrado e até de uma experiência direta de Deus.

Ainda no início de suas pesquisas, Stein (1922/1999p) havia se referido à possibilidade de um tipo de experiência que seria capaz de tocar a pessoa em seu centro e mobilizá-la a ponto de sua vida ficar “cheia de alma”, de suas vivências (corpóreas, psíquicas e espirituais) serem mobilizadas de maneira intensa, uma vez que, emergisse do próprio núcleo pessoal e tivesse sua energia vital renovada, condigna às fontes espirituais captadas. Quais seriam as circunstâncias capazes de promover esse tipo de experiência? Se naquele momento das análises fenomenológicas, Stein (1917/1999, 1922/1999p) ainda não se sentia capaz de afirmar com convicção o que poderia garantir uma experiência assim, seus estudos posteriores sobre a experiência religiosa, em seus aspectos de senso religioso, fé e mística, demonstraram apreender uma possibilidade universal disponível a cada pessoa.

Assim, as diversas vias de uma experiência religiosa autêntica aparecem como possibilidade de mobilizar a pessoa em sua existência de forma que a existência mesma seja vivida autenticamente, na medida em que seu núcleo pessoal passa a ser ativado e produz efeitos. O que é ser autêntico? Essa pergunta que abre nossas investigações aqui, no presente livro, conduziu-nos ao exame da estrutura pessoal que deve ser mobilizada, à maneira como cada pessoa se apropria da universal potencialidade humana.

Mais ainda, para conhecer o que é próprio, a experiência religiosa abre um caminho que não poderia ser desconsiderado. Assim apontou Edith Stein (1932-33/2000):

Saber o que somos, o que devemos ser e como podemos chegar a sê-lo, é a questão mais urgente para cada um. Tem, todavia, uma relevância agora maior para o educador e o pedagogo. Educar significa conduzir outras pessoas a se tornarem isto que devem ser. Não se pode fazer isso sem saber o que é o ser humano e como ele é, onde deve ser conduzido e quais são as estradas possíveis. Para isso, tudo quanto a nossa fé diz sobre o homem, constitui o fundamento teórico irrenunciável para a atividade pedagógica prática, se consideramos que o objetivo da educação seja conduzir os homens para isto que a nossa fé indica como fim do ser humano (Stein, 1932-33/2000, p.217, tradução nossa).

No capítulo anterior, identificamos a dimensão ética como uma dimensão inerente à vida autêntica. Ser autêntico não se reduz a um processo de autoafirmação, mas envolve a pergunta pelo que devemos ser e como chegar a isso. Para trilhar esse caminho existencialmente, não basta identificar aquelas características que são próprias, aquelas disposições originárias ou desenvolvidas durante o processo de formação vivenciado nos mais diversos relacionamentos, uma vez que, podemos estar sujeitos a erros e entregues apenas a tendências e impulsos psicofísicos, que poderiam levar à redução das potencialidades humanas mais significativas. Nesse caminho existencial, a dimensão ética joga um papel decisivo e, junto a ela, se coloca a esfera religiosa como aquela capaz de oferecer uma imagem de ser humano que o guia rumo a um sentido último. Contudo, reconhecer a presença da esfera religiosa em diálogo com a dimensão ética não significa apenas remeter aos dogmas religiosos, presentes nas mais diversas tradições, o que também poderia ser objeto de análise de uma Arqueologia Fenomenológica, mas identificar e descrever como a dinâmica das vivências de uma pessoa que tem fé é mobilizada no seu cotidiano.

Em *A estrutura ôntica da pessoa e a problemática de seu conhecimento*, Stein (1930-32/1999m) realizou uma análise

antropológica, na qual advertiu a maneira como a experiência religiosa insere na dinâmica existencial um critério de posicionamento que pode favorecer seu processo de individuação. Stein (1932-33/2000, p.53) chama de “vida libertada” essa em que a pessoa vive a partir de sua experiência religiosa, em comparação com a “vida natural-espontânea”. Ela já havia identificado que a pessoa não vive apenas suas impressões e reações, mas que essas que são acolhidas pela pessoa possibilitam posicionamentos de sua vontade e de seu querer, consolidando uma experiência de liberdade espiritual diante dos impulsos. Contudo, ao examinar a experiência cristã, Stein identifica que a pessoa não vem impulsionada pelo que acontece a partir do seu exterior, mas segue as prescrições de seu núcleo pessoal, que se encontra conectado com um aspecto religioso, que lhe oferece uma motivação para uma nova direção inspirada em aspectos ético-religiosos.

O sujeito psíquico libertado, como aquele natural-espontâneo, colhe o mundo com o espírito. Também ele recebe na sua alma as impressões do mundo, mas a alma não vem colocada imediatamente em movimento por estas impressões. Ela as colhe a partir daquele centro por meio do qual é agora ancorada no alto; as suas tomadas de posição emergem deste centro e vem por ele prescrito do alto. Esse é o hábito interior dos *filhos de Deus*. A sua liberdade, a *liberdade de um cristão*, não é a liberdade da qual falávamos antes. Essa consiste em serem libertados do mundo (Stein, 1930-32/1999m, p.53, tradução nossa, itálicos da autora).

A experiência de liberdade vivenciada por uma pessoa religiosa é de um tipo diverso daquela que vive na dinâmica natural-espontânea. A dinâmica de tornar-se autêntico, recebe da experiência religiosa um fator decisivo. A pessoa que vive apenas na dinâmica do reino da natureza, como identifica comparativamente Stein nessa obra em relação à pessoa que assume uma atitude de fé cristã, busca sua liberdade a partir de um processo de autoafirmação e autossuficiência, onde suas escolhas levam em conta apenas as possibilidades prescritas na legalidade racional da motivação, que estão conectadas com os acontecimentos cotidianos. Ela apenas acolhe ou rejeita as

possibilidades de ação que são apresentadas pela motivação espontaneamente colhida nos seus atos. Trata-se de um autodomínio e uma autoeducação, que trabalham a partir dos motivos prescritos, mas que se vêm limitadas em sua liberdade quando o que está em jogo é uma autossuperação de seus limites internos. Se, espontaneamente, a pessoa tem a tendência e o impulso de odiar ou rejeitar uma pessoa que age de maneira moralmente reprovável contra ela, no caso da pessoa religiosa, ela poderia acolher uma motivação para amar esta pessoa, em outros termos, amar seu inimigo. A *pessoa natural-espontânea* pode chegar a um processo de autoconhecimento que explicita os motivos, explícitos ou implícitos, que a levam a agir em uma determinada direção, mas não teria forças por si mesma para superar esta dinâmica natural, a não ser que se abra para uma ação da graça.

A *pessoa libertada* acolhe da graça a possibilidade de se posicionar de maneira diferente diante das exigências que sua vida lhe endereça. Acolhe não apenas uma nova direção advinda de um espírito divino que ilumina novos caminhos, mas recebe d'Ele um influxo de força vital capaz de realizá-lo. Sua liberdade é preservada, pois isso apenas pode acontecer diante de um posicionamento voluntário de uma decisão (*fiat*), mas também é ampliada, pois acolhe uma energia sobrenatural que lhe vem ao encontro. Sobre esse aspecto, Stein (1930-32/1999m) ainda identifica que, a "individualidade" não é extinta nesse caminho, ao contrário, é favorecida a expressão daquilo que é mais próprio da pessoa, uma vez que, o que entra na dinâmica da liberdade não é apenas o aspecto das disposições psicofísicas, mas também aquele potencial universal ético para agir na direção daquilo que a pessoa pode e deve tornar-se.

Assim, podemos definir como finalidade do trabalho formativo individual do ser humano: o que *ele* deve ser pessoalmente, trilhar o *seu* caminho e realizar a *sua* obra. *Seu* caminho não é o caminho que se escolhe arbitrariamente e, sim, o caminho pelo qual Deus o leva. Quem quiser levar alguém ao desenvolvimento de sua individualidade precisa levar à confiança na providência divina e à disposição de prestar atenção a seus

sinais e de segui-los (Stein, 1932/1999o, pp.222-223, tradução nossa, itálicos da autora).

A pessoa que vive uma experiência religiosa assim – e isso pode acontecer nos mais diversos níveis de intensidade e profundidade –, assume sua singularidade ao mesmo tempo que acolhe as prescrições divinas. O caminho da autenticidade não é fruto de uma arbitrariedade, embora envolva liberdade, mas envolve um posicionamento que leve em conta quem se é e qual caminho que verdadeiramente corresponde à realização das disposições originárias que a pessoa carrega em si. A pessoa que vive uma experiência religiosa não estaria só nessa descoberta, não apenas porque a fé funda uma comunidade religiosa, que lhe faz companhia em seu percurso, mas porque é ajudada pela graça que lhe vem ao encontro nos momentos de posicionamentos decisivos de sua trajetória existencial.

Uma especial atenção merece ser dada à dimensão da corporeidade e à maneira como ela participa de todo esse processo. Já na descrição das mais diversas *vias de experiência religiosa*, descritas anteriormente, identificamos como, em todas elas, a corporeidade assume um papel constitutivo. Na *via empática da experiência religiosa*, é através do corpo alheio que o sujeito expressa suas vivências religiosas mais intensas e vem colhidas e analogizadas pela pessoa empatizante que também pode passar a se perguntar sobre o tipo de experiência que está se dando no outro. Na *via subjetiva da experiência religiosa*, é o corpo quem informa a modificação da energia vital sob um influxo que a pessoa reconhece ser transcendente e sagrado, não produzido por si mesma ou por outra pessoa ou obra cultural. Na *via comunitária da experiência religiosa*, o corpo comparece como meio de expressão de atos sociais religiosos alheios que provocam a pessoa a se posicionar diante deles. Na *via política para experiência religiosa*, a maneira própria como as disposições estáveis da corporeidade, da alma e do espírito são articulados na personalidade, convidam à pessoa a ocupar um

lugar na construção do bem comum e a colocam a serviço da realização de valores colhidos pela experiência religiosa.

Na *via hilética da experiência religiosa*, a corporeidade ocupa um papel decisivo, uma vez que, são as sensações e os sentimentos sensíveis que chamam a atenção da pessoa para o sentido e o senso religioso que se apresenta na realidade. A *via da fé*, apesar de inicialmente ser identificada como um ato de conhecimento de Deus, somente pode ocorrer simultaneamente a um sentir-se tocado por Deus, que vem ao encontro da pessoa, cujo dado sensível a possibilita esse reconhecimento, que também é disponibilizado pela corporeidade. Finalmente, na *via mística*, o corpo vem assumido ora como uma dimensão da pessoa que precisa ser respeitosamente silenciado para acolher a graça, ora como sinal da presença sobrenatural, que produz nele efeitos que vão desde sentimentos extraordinariamente prazerosos até uma imobilização gerada pela êxtase do encontro direto com Deus.

Se por um lado, Stein (1930-32/1999m) adverte que, é necessário afastar-se das solicitações da corporeidade, que estariam em uma esfera mais periférica da pessoa, para aprofundar um autoconhecimento do núcleo pessoal em contato com o divino, ela também aponta que isso só deve acontecer na medida em que tomamos o corpo enquanto corrompido. A pessoa pode se entregar às solicitações que as impressões e impulsos lhe fazem e colocar a alma a serviço do corpo atrofiando seu desenvolvimento espiritual, ou tentar silenciar o corpo através de um processo de ascese e mortificação dos sentimentos e desejos, mas também pode vivenciar, a partir da experiência religiosa, uma dinâmica de integração de sua existência, onde não apenas o corpo pode ser “santificado” pela alma, como também o corpo pode gerar um processo de “santificação”⁹³. Na primeira possibilidade, pode ocorrer do corpo

⁹³ O termo santificação vem utilizado aqui pela própria autora em um sentido religioso, remetendo ao processo de tornar-se santo. Para Edith Stein (1940-42/1999), o santo é aquele que tem uma receptividade em sua alma que foi renovada pela ação do Espírito Santo, onde acolhe tudo que se aproxima de acordo com a profundidade da alma correspondente ao valor captado, agindo a partir dos

vir a ser curado de uma doença, estimulado em sua energia vital, usado como meio de comunicação da graça, entre tantas outras possibilidades. Mas também pode ocorrer que a graça entre primeiro através do corpo, modificando seu estado vital e expandindo seus efeitos soteriológicos até o núcleo pessoal, como acontece em ritos sacramentais, por exemplo. Assim, afirma Stein (1930-32/1999m, p.95), o corpo não deve ser visto apenas como uma “prisão” da alma, devido a sua possibilidade de obstacularizar o caminho de autoconhecimento e liberdade, mas deve ser visto como “espelho” da alma, uma vez que, participa do processo de individuação e de elevação da alma aos valores últimos da vida autêntica.

A vida autêntica pode ser tomada como um dos efeitos de uma autêntica experiência religiosa. Isso pode ocorrer das mais diversas formas, embora Stein não tenha se dedicado a descrever as várias tipologias que poderiam ser identificadas a partir desta diversidade. Uma outra questão que se abre é como isso aconteceria nas diversas religiões. Contudo, fundar uma descrição assim a partir da Fenomenologia da Religião Steiniana, abriria novos aspectos a serem pesquisados empiricamente nas diversas tradições culturais religiosas, uma vez que, o que foi identificado por Stein se refere a uma dinâmica presente potencialmente na estrutura universal da pessoa, que pode ser acionada de formas distintas em outros contextos religiosos.

valores acolhidos. É capaz de acolher as verdades divinas em sua profundidade, bem como a ciência da cruz.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que significa ser si mesmo? Como o corpo participa desse processo de tornar-se si mesmo? Retomamos aqui o objetivo geral e específicos que tomamos como meta de nossa pesquisa. A pesquisa realizada, buscando na obra de Edith Stein respostas a esse questionamento, nos apontou que o primeiro aspecto a ser considerado é a escolha do método utilizado para compreensão dessa questão. A Fenomenologia Clássica, fundamentada nos procedimentos metodológicos da redução fenomenológica, sobretudo na redução transcendental, explicitou a descrição de aspectos universais constitutivos da pessoa humana considerando sua complexidade e integralidade. Considerar o que é singular em uma pessoa, pode ser examinado a partir de uma descrição desses aspectos essenciais e estruturais do ser humano, disponibilizado nas análises husserlianas e apropriados – não só em seu método de acesso, como também nos resultados atingidos – pelas análises de Edith Stein. Abordar o tema sob a ótica da Fenomenologia permitiu-nos também recuperar a maneira como a história da relação entre Fenomenologia e Psicologia Fenomenológica Pura foi se delineando na obra de Husserl, facilitando-nos acessar a compreensão da maneira como Edith Stein se inseriu nessa tradição.

O exame da relação entre autenticidade e corporeidade, assim como discutido por Edith Stein, oferece à Psicologia a descrição de elementos essenciais que devem ser considerados no estudo do tema. Seguindo o projeto husserliano, Edith Stein assumiu a Fenomenologia no estudo dos fenômenos psíquicos, em sua conexão com os fenômenos humanos constituintes da dimensão da corporeidade e da dimensão espiritual, executando o projeto de uma Psicologia Fenomenológica Pura, que havia sido indicado pelo seu mestre Edmund Husserl. Isso significa que a discussão dessa relação, entre autenticidade e corporeidade, examinada a partir de um viés da Psicologia Fenomenológica Pura, disponibiliza para a

Psicologia Empírica (designada em termos comuns como Psicologia Aplicada ou como áreas de atuação do profissional psicólogo), uma descrição da noção de autenticidade que pode ser apropriada nos diversos estudos teóricos e práticas da Psicologia Contemporânea, por exemplo, pela Psicologia Clínica, Psicologia do Esporte, Psicologia da Educação, entre várias outras.

A noção de autenticidade, na obra steiniana, foi sendo elaborada gradativamente desde a primeira publicação de nossa autora (Stein, 1978/1998). Ao analisar a vivência da empatia, em seu aspecto universal, identifica-se um percurso onde Stein vai aproximando dos elementos que nos permitem reconhecer o que é mais original e singular em uma pessoa. Tratam-se de camadas de autenticidade, assim como optamos por designá-las em nosso livro, uma vez que possibilitam uma progressiva aproximação do núcleo originário e constitutivo da pessoa. Ela parte da descrição do Sujeito Puro (primeira camada da autenticidade), que é tomado como uma individualidade, no primeiro sentido, por se constituir como um Eu Puro que é o sujeito das vivências, em que a ipseidade comparece inicialmente como aquele aspecto que permite diferenciar um Eu de outro, pela posse de suas próprias vivências. A análise steiniana da empatia avançou, em seguida, para a descrição de um Sujeito Psicofísico (segunda camada da autenticidade), tomada como uma individualidade no segundo nível, por reconhecer que este Eu Puro, não apenas tem posse de suas vivências em seu fluxo de consciência, mas de vivências que lhe são específicas, ou qualitativamente diferentes de um outro Eu. A terceira camada de autenticidade foi se delineando quando Stein apreendeu uma maneira própria de cada pessoa de vivenciar os objetos que são apreendidos na consciência, oferecendo à análise características relativamente estáveis e típicas em que uma pessoa vivencia, denominada por nossa autora como sendo a alma substancial. Conduzindo-se por essa progressiva análise, Stein chegou a discutir que as características reconhecidas na alma anunciam um conjunto de possibilidades que vão se atualizando na biografia da pessoa, ao mesmo tempo que oferecem limites para

aquilo que a pessoa pode chegar a ser. Esse aspecto, considerado por Stein como núcleo da alma, tomado por nós como quarta camada da autenticidade pessoal, indica aquilo que é propriamente singular e original em cada pessoa, aquilo que diferencia uma pessoa de uma outra, não apenas naquilo que ela é em sua atualidade, mas naquilo que está inscrito em sua potencialidade de desenvolvimento pessoal.

Aprender a noção de autenticidade, a partir de uma gradativa aproximação, que parte dos aspectos mais universais em direção aqueles mais singulares, nos convida a não nos apressarmos no reconhecimento daqueles aspectos que são mais autênticos em uma pessoa. A expressão contínua de uma determinada característica pessoal, se nos deixamos guiar pelas considerações steinianas, não é o único critério para o reconhecimento de uma personalidade autêntica. Uma pessoa pode apresentar algumas características ao longo do tempo, mas essas ainda podem ser apenas resultado de uma imitação ou aprendizado social, sem que suas características mais originais e singulares tenham ainda vindo à tona em sua expressão. O que pode fazer com que aquilo que é mais original da pessoa seja mobilizado e expresso, segundo Stein (1922/1999p), embora seja difícil de previsão, pode ser identificado pela maneira como a pessoa vivencia os valores que são apreendidos em seu mundo da vida. Em alguns tipos específicos de vivências, a pessoa pode ser mobilizada a partir de seu centro pessoal, pode ser tocada em sua profundidade e dessa profundidade responder aos valores que a provocaram.

Cada pessoa é autêntica à sua maneira. Não podemos restringir a discussão a apenas um estilo de autenticidade, isto é, restringir a um tipo de personalidade que seja representante de uma ideia de autenticidade, enquanto outros tipos não seriam autênticos. Se compreendemos, junto com Edith Stein, a existência de vários tipos de personalidade, é pela maneira como a pessoa acolhe seu estilo de personalidade, com sua maneira típica de vivenciar e agir livremente, que podemos reconhecer o que é autêntico em alguém. Sobre isso, não se trata também de expressar

meramente as tendências e impulsos típicos inerentes a cada tipo de personalidade, mas considerar os aspectos éticos que se apresentam em cada necessidade de posicionamento pessoal. Agir autenticamente não coincide em apenas se deixar levar pelas tendências agressivas, românticas, maternais – apenas para citar alguns tipos –, mas implica responder ao que deve ser realizado diante de um valor que nos solicitou.

A autenticidade é apreendida não apenas em seu momento de atualidade, mas como um processo. A busca da compreensão do que é autêntico em uma pessoa apontou para um processo de formação de uma personalidade autêntica, não apenas para a consideração da autenticidade como um produto, um modo de ser que foi atingido por uma pessoa que se tornaria imutável. Stein discute a autenticidade, enquanto processo, em dois momentos teóricos em sua obra: primeiro, destacando um processo de formação da personalidade e, no segundo momento, discutindo o princípio de individuação a partir de uma argumentação ontológica, em diálogo com a filosofia aristotélico-tomista. No processo de formação da personalidade, os relacionamentos educativos, a apropriação pela pessoa de aspectos socioculturais de seu mundo da vida, bem como a autoformação, mostram-se como aspectos essencialmente humanos de desenvolvimento das disposições originárias e singulares que constituem uma pessoa e podem ir se revelando no decorrer da vida, a ponto de marcar a personalidade imprimindo nela o selo da autenticidade ou, se não chega a esse ponto, favorecer a expressão de várias vivências genuinamente pessoais onde a pessoa se depara com seus traços mais originários. A discussão em torno do princípio de individuação, realizada por Stein ao retomar as argumentações ontológicas de Duns Scotto, Tomás de Aquino e outros filósofos do período da escolástica, ajudam também a reconhecer a autenticidade como um processo. Nesse ínterim, a autenticidade se apresentou como o caminho que cada pessoa percorre para se apropriar e atualizar, conforme suas disposições originárias, aquelas características que são universais. Fazer próprio aquilo que

é universal, mostra-se como um processo que atravessa toda a vida de uma pessoa, em seus mais diversos momentos evolutivos e acontecimentos.

Outro aspecto que vale se destacado refere-se ao papel fundamental dos relacionamentos na formação da autenticidade. Os relacionamentos interpessoais, são essenciais na constituição da autenticidade pessoal e na dinâmica de seu reconhecimento. É diante dos outros significativos, junto deles e com eles, que aquilo que é mais autêntico em uma pessoa é mobilizado. Nesse tipo de relacionamento, analisado por Edith Stein (1922/1999p) como sendo relacionamentos de comunidade, a pessoa é ajudada a considerar a própria experiência e os valores que estão disponíveis no mundo da vida compartilhado. Nesses tipos específicos de relacionamentos interpessoais, propriamente comunitários, a pessoa pode ser mobilizada naquilo que ela é, com suas características mais pessoais sendo acolhidas e reconhecidas. A comunidade não é impedimento para o desenvolvimento da autenticidade, ao contrário, pode justamente favorecer o processo de formação mais original de uma personalidade.

A corporeidade se apresentou não apenas como um aspecto expressivo da autenticidade pessoal, mas como seu aspecto constitutivo. Por um lado, é pela maneira como a pessoa se expressa em suas ações que temos acesso às suas características próprias e estáveis; contudo, a autenticidade individual não é apenas um conjunto de características psíquicas e espirituais, mas é composta em sua integralidade pelas características próprias de sua corporeidade. Tomar a corporeidade apenas como aspecto expressivo da individualidade autêntica implica no risco de operar uma fragmentação intelectualista da estrutura da pessoa, por dar à autenticidade um caráter apenas espiritual, recaindo na ameaça da adoção de um dualismo. Ao invés disso, as análises steinianas explicitaram que as vivências próprias da dimensão da corporeidade, como a força vital, as sensações, os sentimentos sensíveis, as ações livres, informam sobre a maneira como a pessoa vivencia a si mesma, suas relações e seu mundo da vida. A

corporeidade é uma condição de possibilidade para a constituição da personalidade autêntica. O que uma pessoa decide fazer ou é capaz de fazer no auge de sua força vital ou no seu declínio, o que cada pessoa recebe em sua interioridade a partir de sua sensibilidade e se apropria ou rejeita como conteúdos da experiência motivadores de atos criativos, o que a pessoa cria ou é capaz de criar a partir de suas habilidades pessoais, são meios pelos quais o que é autenticamente individual vai se construindo na biografia de cada pessoa, através de cada situação específica, bem como ao longo dos seus anos de vida.

A experiência religiosa, aspecto constitutivo da pessoa, não poderia deixar de ser analisada em nossa pesquisa, considerando a marca que esse tema imprime na obra de nossa autora. A experiência religiosa mobiliza a estrutura da pessoa de várias maneiras, conforme as diversas vias percorridas em cada tipo de experiência (vias empática, subjetiva, comunitária, política, hylética, fé e mística), chegando a ativar o núcleo da alma, isto é, pode mobilizar o centro pessoal que imprime o selo da autenticidade nos vários tipos de vivências. Uma autêntica experiência religiosa pode mobilizar a pessoa de forma que, a partir de seu centro pessoal, a pessoa se posiciona levando em conta os valores apreendidos a partir da experiência religiosa mesma. Nesse sentido, Stein (1932-33/1999m) chega a designar como “vida libertada” essa em que a pessoa pode se posicionar não apenas diante dos motivos prescritos pela vivência “natural-espontânea”, mas a partir dos valores religiosos apreendidos. A vida autêntica pode ser identificada como um dos efeitos de uma autêntica experiência religiosa. Embora os aspectos institucionalizados da experiência religiosa, sistematizados em uma Religião específica com sua estrutura social organizacional, nem sempre favoreçam o desenvolvimento de uma relação propriamente comunitária, a experiência religiosa convida sempre a uma autenticidade da própria vida, convida a abraçar uma plenitude na vida mesma e assumir seu papel na comunidade.

Retomando, aqui, os temas que apresentamos em nossa introdução, a título de exemplos, a questão da relação entre a autenticidade e a corporeidade comparecem nas vivências relacionadas ao gênero e nas questões relacionadas ao suicídio com uma radicalidade em que a realização da vida de maneira autêntica, ou sua frustração, pode apresentar uma intensidade de sofrimento em que a continuidade da vida se vê ameaçada, em alguns casos. Assumir-se em sua individualidade autêntica, como nos apontou Edith Stein nesse percurso de estudo, implica uma atenção com a própria essência, com um potencial e um limite que precisam ser acolhidos como parte da existência e integrados nos posicionamentos pessoais diante das exigências que cada instante nos faz. Ser si mesmo não é um estado acabado, ao contrário, trata-se de uma construção em que os relacionamentos significativos, comunitários, cumprem um papel decisivo no reconhecimento do lugar em que somos chamados a ocupar na sociedade e diante dos outros. Ser autêntico não é resultado de um projeto de autoafirmação, ao contrário, seria muito difícil assumir uma autêntica individualidade quando aquilo que nosso corpo nos informa, ou aquilo que nos é solicitado pelas circunstâncias é desconsiderado. Viver autenticamente é uma exigência que precisa ser respondida nas circunstâncias de cada instante e isso implica em tornar próprio aquilo que nos é dado no horizonte de possibilidades de sermos pessoa!

REFERÊNCIAS⁹⁴

- Agambem, G. (2004). *Estado de exceção*. (I. D. Poleti, trad.). São Paulo: Boitempo. (Trabalho original publicado em 2003).
- Ales Bello, A. (1985). *Husserl: sul problema di Dio*. Roma: Studium.
- Ales Bello, A. (1998a). *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. (A. Angonese, trad.). Bauru: Edusc. (Trabalho original publicado em 1997).
- Ales Bello, A. (1998b). *Edith Stein: la passione per la verità*. Padova: Edizioni Messaggero Padova.
- Ales Bello, A. (1999). Introduzioni. In E. Stein, *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*. (A. M. Pezzella, trad., pp. 153-226). Roma: Città Nuova.
- Ales Bello, A. (2000). *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino*. (A. Angonese, trad.). Bauru: Edusc. (Trabalho original publicado em 1992)
- Ales Bello, A. (2003). *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*. Pisa: Edizioni ETS.
- Ales Bello, A. (2004). *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*. (M. Mahfoud, & M. Massimi, orgs. e trads.). Bauru: EDUSC.
- Ales Bello, A. (2005). *Edmund Husserl: pensare Dio, credere in Dio*. Padova, Itália: Messaggero di Padova.
- Ales Bello, A. (2013). *Il senso delle cose: per un realismo fenomenologico*. Roma: Castelvecchi.
- Ales Bello, A. (2014a). *Il senso del sacro: dall'arcaicità alla desacralizzazione*. Roma: Castelvecchi.
- Ales Bello, A. (2014b). Prefácio. In M. Mahfoud, & M. Massimi. (Orgs.), *Edith Stein e a Psicologia: teoria e pesquisa* (pp. 09-13). Belo Horizonte: Artesã Editora.

⁹⁴ De acordo com o estilo APA – American Psychological Association

- Ales Bello, A. (2015a). *Pessoa e comunidade: comentários: Psicologia e Ciências do Espírito de Edith Stein* (M. Mahfoud, pref., ed.; M. Mahfoud & Ir. J. T. Garcia, trads.). Belo Horizonte: Artesã.
- Ales Bello, A. (2015b). Presupposti dell'idea di persona. Em A. Ales Bello & N. Zippel (Orgs.), *Ripensando l'umano in dialogo con Edith Stein* (pp. 17-36). Roma: Castelvecchi.
- Ales Bello, A. (2016a). *Edmund Husserl: pensar Deus, crer em Deus* (A. T. Garcia & M. L. Fernandes, trad.). São Paulo: Paulus. (Trabalho original publicado em 2005).
- Ales Bello, A. (2016b). *Il senso dell'umano: tra fenomenologia, psicologia e psicopatologia*. Roma: Castelvecchi.
- Ales Bello, A. (2017). *Tutta colpa di Eva. Antropologia e religione dal femminismo alla gender theory*. Roma: Castelvecchi.
- Ales Bello, A.; Alfieri, F., & Shahid, Mobeen. (eds.). (2010). *Edith Stein. Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia Metafisica Scienze*. Bari: Edizioni Giuseppe Laterza.
- Ales Bello, A. (2022). "Empatia" si dice in molti modi. La complessa vicenda del termine Einfühlung. Em A. D. C. S. S. Vizzardelli (Org.). *Ripensando l'empatia tra etica ed estetica*. (Bollettino Filosofico, Vol. 37, pp.07-19). Napoli: FedOAPress; Università di Napoli Federico II.
- Alfieri, F. (2014). *Pessoa Humana e singularidade em Edith Stein*. (Clio F. Tricarico, org. e trad.). São Paulo: Perspectiva.
- Alfieri, F. (2016). I Quaderni neri. Analisi storico-critica sine glossa. Em F. -W von Herrman & F. Alfieri, F., *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri* (pp. 51- 327). Bescia: Morcelliana.
- Allen, D. (2005). Phenomenology of religion. Em J. R. Hinnells. (Org.), *The Routledge Companion to the Study of Religion* (pp.182-207). London; New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Allport. G. (1960). *The individual and his religion: a psychological interpretation*. New York: Macmillan; London: Collier Macmillan. Recuperado de <https://archive.org/details/individualhisre00allp>
- Allport. G. (1974). *Psicologia de la personalidad* (4a ed). Buenos Aires: Editorial Paidós.

- Alonso, C. A. (2009). Percepción fenomenológica del Estado: la significación jurídica de Eine Untersuchung Über Den Staat de Edith Stein. *RJUAM*, 9(1), 35-66. Recuperado de <https://revistas.uam.es/revistajuridica/article/view/6046>
- Ancona-Lopez, M. (1999). Religião e psicologia clínica: quatro atitudes básicas. Em M. Mahfoud & M. Massimi (Orgs.), *Diante do mistério: psicologia e senso religioso* (pp.71-86). São Paulo: Loyola.
- Angerami-Camon, V. (Org.). (2002). *Psicoterapia Fenomenológico-Existencial*. São Paulo: Pioneira Learning.
- Araujo, S. D. F. (2009). Wilhelm Wundt e a fundação do primeiro centro internacional de formação de psicólogos. *Temas em Psicologia*, 17(1), 09-14. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2009000100002&lng=pt&tlng=pt.
- Arendt, H. (2012). *Origens do totalitarismo*. (R. Raposo, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1951).
- Ballard, Bruce W. (2007). The Difference for Philosophy: Edith Stein and Martin Heidegger. *The Journal of Value Inquiry*, 41, 95–105. doi: 10.1007/s10790-007-9074-8.
- Barreira, C. R. A. (2011). Da história da fenomenologia à ética na psicologia: tributo ao centenário de Filosofia como Ciência Rigorosa (1911) de Edmund Husserl. *Memorandum*, 20, 135-144. Recuperado de <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a20/barreira01>.
- Barreira, C. R. A. (2013a). Fenomenologia do combate: da ética da luta à luta pela vida ética. In Mahfoud, M. & Massimi, M. (Orgs.), *Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa* (pp. 413-447). Belo Horizonte: Artesã.
- Barreira, C. R. A. (2013b). *O sentido do Karate-Do: faces históricas, psicológicas e fenomenológicas*. Rio de Janeiro: E-papers.
- Barreira, C. R. A. (2017). Análise fenomenológica aplicada à Psicologia: recursos operacionais para pesquisa empírica. In M. Mahfoud & J. Savian Filho, *Diálogos com Edith Stein. Filosofia, Psicologia e Educação* (pp.317-368). São Paulo: Paulus.

- Barreira, C. R. A. (2017b). The essences of martial arts and corporal fighting: A classical phenomenological analysis. *Archives Of Budo*, 13, 351-376.
- Barreira, C. R. A., & Massimi, M. (2005). Arqueologia fenomenológica das culturas. *Revista Online Estação Científica (Juiz de Fora)*, 1, 1-11.
- Barreira, C. R. A., & Massimi, M. (2006). O caminho espiritual do corpo: a dinâmica psíquica no karate-do shotokan. *Memorandum (Belo Horizonte)*, 11, 85-101.
- Barreira, C. R. A., & Ranieri, L. P. (2013). Aplicação de contribuições de Edith Stein à sistematização de pesquisa fenomenológica em psicologia: a entrevista como fonte de acesso às vivências. In M. Mahfoud & M. Massimi (Orgs.), *Edith Stein e a Psicologia: teoria e pesquisa* (pp. 449-466). Belo Horizonte: Artesã.
- Beit-Hallahmi, B. (1974). Psychology of religion 1880-1930: The rise and fall of a psychological movement. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 10(1), 84-90.
- Benedetti G. (2005). *Riflessioni ed esperienze religiose in psicoterapia*. Torino: Centro Scientifico Ed.
- Benvindo, A. C., & Barreira, C. R. A. (2011). Presença pessoal da corporeidade nas práticas de dança de salão: uma análise fenomenológica. Trabalho apresentado na IX Reunião de Antropologia Do Mercosul, Curitiba.
- Boudreau, A. L., & Giorgi, B. (2010). The Experience of Self-Discovery and Mental Change in Female Novice Athletes in Connection to Marathon Running. *Journal of Phenomenological Psychology*, 41, 234-267.
- Branco, P. C. C., & Mahfoud, M. (2013). Revisitando as relações entre tomismo e fenomenologia conforme o pensamento de Edith Stein. In Mahfoud, M., & Massimi, M. (Org.), *Edith Stein e Psicologia: teoria e pesquisa* (pp.127-149). Belo Horizonte: Artesã Editora.
- Bugental, J. F. T. (1965). *The Search for Authenticity: An Existential-Analytic Approach to Psychotherapy*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

- Butler, J. (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. (R. Aguiar, trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2015). *Relatar a si mesmo: crise da violência ética*. (R. Bettoni, trad.). Belo Horizonte: Autêntica.
- Cardoso, C. de R. D. (2014). *Contribuições de Edith Stein para a psicologia científica*. Curitiba: Appris.
- Cardoso, C. de R. D., & Massimi, M. (2013). Fundamentação da psicologia enquanto ciência da subjetividade: contribuições da fenomenologia de Edith Stein. In: Miguel Mahfoud; Marina Massimi. (Org.), *Edith Stein e Psicologia: teoria e pesquisa* (pp. 51-77). Belo Horizonte: Artesã Editora.
- Cardoso, C. de R. D., & Massimi, M. (2017). Causalidade psíquica e a fundamentação da psicologia científica segundo Edith Stein. *Teocomunicação*, 47(1), 26-38.
- Carneiro, S. F. B., & Antúnez, A. E. A. (2017). Edith Stein e suas contribuições para a psicologia. *Revista de Filosofia Aurora*, 29(48), 778-798. doi: <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.29.048.DS05>
- Carvalho, Y. M. (1995). *O "mito" da atividade física e saúde*. São Paulo: Hucitec.
- Carvalho, Y. M. (2005). Promoção da saúde, práticas corporais e atenção básica. *Revista de Saúde Família* (Brasília), 2(07), 33-35.
- Carvalho, Y. M. (2010). *As práticas corporais como práticas de saúde e de cuidado no contexto da promoção da saúde*. (Livre Docência, Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo).
- Castro, J. (2011). Una aproximación a la producción de sensibilidad desde las técnicas corporales. El caso de la danza SAMKYA en Medellín. *Revista Educación física y deporte*, 30(2), 553-560.
- Castro, T. G. D., & Gomes, W. B. (2011a). Aplicações do método fenomenológico à pesquisa em psicologia: tradições e tendências. *Estudos de psicologia* (Campinas), 28(2), 153-161.
- Castro, T. G. D., & Gomes, W. B. (2011b). Movimento fenomenológico: controvérsias e perspectivas na pesquisa psicológica. *Psicologia: teoria e pesquisa*. Brasília. 27(2), 233-240.

- Cattapan P. (2012). Moralização do suicídio? *Revista Iluminart*, 9,183-194. Recuperado de: <http://revistailuminart.ti.srt.ifsp.edu.br/index.php/iluminart/article/view/147>
- Coelho-Júnior, A. G. C., & Mahfoud, M. (2001). As dimensões espiritual e religiosa da experiência humana: distinções e inter-relações na obra de Viktor Frankl. *Psicologia USP*, 12(2), 95-103.
- Coelho-Júnior, A. G., & Barreira, C. R. A. (2014). *Corporeidade, posicionamento voluntário autêntico e experiência elementar*. Anais da 12a Jornada Apoiar. Propostas, pesquisas e intervenções (p. 759-766). São Paulo: IP/USP. Recuperado de https://www.academia.edu/26423265/XII_JORNADA_APOIAR-A_CLÍNICA_SOCIAL_PR_OPOSTAS_PESQUISAS_E_INTERVENÇÕES_LEILA_SALO_MÃO_DE_LA_PLATA_CURY_TARDIVO_E_TÂNIA_MARIA JOSÉ_AIELLO_VAISBERG_Organizadoras
- Coelho-Junior, A. G., & Mahfoud, M. (2006). A relação pessoa-comunidade na obra de Edith Stein. *Memorandum*, 11, 08-27. Recuperado de <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a11/coelhomahfoud01.htm>.
- Coelho-Júnior, A. G., & Mahfoud, M. (2008). *Análise Fenomenológica da Corporeidade na obra de Edith Stein*. Trabalho apresentado na XXXVIII Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Psicologia, Uberlândia/MG. CD de Resumos de Comunicação Científica. Ribeirão Preto: Sociedade Brasileira de Psicologia, 2008. Recuperado de www.sbponline.org.br/anais-e-resumos
- Coelho-Junior, A. G., & Mahfoud, M. (2014). Vontade e Experiência Comunitária à luz de Edith Stein. In Santos, G. L., & Farias, M. R. (Orgs.), *Edith Stein: a pessoa na filosofia e nas ciências humanas* (pp.243-258). São Paulo: Fonte Editorial.
- Conrad-Martius, H. (1932). L'existence, la substantialité et l'âme. (Henry Corbin, trad.). *Recherches philosophiques*, 2, 148-181.
- Conselho Federal de Psicologia. (2013). Posicionamento do sistema conselhos de psicologia para a questão da psicologia, religião e espiritualidade. GT Nacional Laicidade e Psicologia. Recuperado de <http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2014/>

- 06/Texto-aprovado-na-APAF-maio-de-2013-Posicionamento-do-Sistema-Comselhos-de-Psicologia-para-a-quest%C3%A3o-da-Psicologia-Religi%C3%A3o-e-Espiritualidade-8-2.pdf.
- Cooper, M. (2003). *Existential Therapies*. London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications.
- Costa, J. F. (2005). *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Cury, B. T., & Mahfoud, M. (2013). Núcleo pessoal e liberdade na formação da pessoa a partir de Edith Stein. M. Mahfoud & M. Massimi (Orgs), *Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa* (pp. 217-237). Belo Horizonte: Artesã.
- de Almeida, D. D., & Flores-Pereira, M. T. (2013). As Corporalidades do Trabalho Bailarino: entre a exigência extrema e o dançar com a alma. *RAC - Revista de Administração Contemporânea*, 17(6), 720.
- de Monticelli, R. (2000). *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- dos Reis, B. B., Holanda, A. F., & Goto, T. A. (2016). Husserl e o artigo para Enciclopédia Britânica (1927): projeto da psicologia fenomenológica. *Psicologia em Estudo*, 21(4), 629-640.
- Eliade, M. (1999). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. (R. Fernandes, trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1957)
- Erickson, R. (1995). The Importance of Authenticity for Self and Society. *Symbolic Interaction*, 18 (2), 121-144.
- Farias, B. R. de (2018a). Psicologia, suicídio e culpabilização. Em A. M. L. C. de Feijoo, *Suicídio: entre o morrer e o viver* (pp.145-170). Rio de Janeiro: IFEN.
- Feijoo, A. M. L. C. D. (2018b). Por um núcleo de atendimento clínico a pessoas em risco de suicídio. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 24(2), 173-181.
- Feijoo, A. M. L. C. D. (2018c). Uma análise crítica sobre os estudos fenomenológicos sobre suicídio. Em A. M. L. C. de Feijoo, *Suicídio: entre o morrer e o viver* (pp.67-104). Rio de Janeiro: IFEN.

- Feijoo, A. M. L. C. de (2000). *A escuta e a fala em psicoterapia: uma proposta fenomenológico-Existencial*. São Paulo: Vetor.
- Feijoo, A. M. L. C., & Goto, T. A. (2017). É Possível a Fenomenologia de Husserl como Método de Pesquisa em Psicologia? *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 32(4), 01-09.
- Feijoo, A. M. L. C., & Mattar, C. M. (2015). A Fenomenologia como Método de Investigação nas Filosofias da Existência e na Psicologia. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 30(4), 441-447.
- Ferrari, A. T. (1974). *Metodologia da ciência* (2ª ed. rev.). Rio de Janeiro: Kennedy Editora.
- Fizzotti, E. (1996). *Verso una psicologia della religione. 1. Problemi e protagonisti*. Torino, Italia: Editrice Elle di Ci.
- Fizzotti, E. (2008). *Introduzione a la psicologia della religione*. Milão, Itália: Franco Angeli.
- Foucault, M. (1985). *História da sexualidade III: o Cuidado de si*. (M. T. da C. Albuquerque, trad.). Rio de Janeiro: Graal. (Trabalho original publicado em 1984).
- Foucault, M. (1987). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. (Ramallete, R., trad.). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1975)
- Frankl, V. E. (1991). *Psicoterapia para todos: uma psicoterapia coletiva para contrapor-se à neurose coletiva* (A. E. Allgayer, trad., 2a ed., pp. 44-48). São Leopoldo: Ed. Sinodal; Petrópolis: Vozes. (Trabalho original de 1951-55).
- Frankl, V. E. (1993). *A Presença ignorada de Deus*. (W. Schulupp & H. H. Reinhold., trads.) Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1948).
- Frankl, V. E. (2003). *Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos antropológicos da Logoterapia e análise existencial* (A. M. de Castro, trad., 4a ed.). São Paulo: Quadrante. (Originalmente publicado em 1946).
- Frankl, V. E. (2014). Sobre a problemática espiritual da psicoterapia. In V. E. Frankl, *Logoterapia e análise existencial: textos de seis décadas* (M. A. Casanova, trad.; G. Guttmann, intr., pp. 09-25). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1938).

- Freud, S. (1987). O futuro de uma ilusão. In S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 21, pp. 15-71). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927)
- Galimberti, U. (2003). *Il corpo*. Milano: Giangiaco­mo Feltrinelli Ed.
- Gergen, K. J. (2009). O movimento do construcionismo social na psicologia moderna. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, 6(1), 299-325.
- Gergen, K. J. (2012). Social Constructionist Inquiry: Context and Implications. Em K. J. Gergen & K. E. Davis (Orgs.), *The Social Construction of the Person* (pp. 03-18). Springer-Verlag: New York, Berlin, Heidelberg, Tokyo.
- Gihigi, N. (2011). *L'orizzonte del sentire in Edith Stein*. Milano: Mimesis.
- Gil, A. C. (2002). *Como elaborar projetos de pesquisa* (4. ed). São Paulo: Atlas.
- Giovanetti, J. P. (2012). Impactos das Ideias Humanistas, Fenomenológicas e Existenciais na Psicoterapia. In J. P. Giovanetti (Org.), *Psicoterapia fenomenológico-existencial: fundamentos filosófico-antropológicos* (pp.11-35). Belo Horizonte: FEAD.
- Goffman, E. (1985). *A representação do eu na vida cotidiana* (M. C. S. Raposo, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Originalmente publicado em língua inglesa em 1959),
- Goldenberg, M. (2010). O corpo como capital. In: M. Goldenberg (Org.), *O corpo como capital: estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultura brasileira* (pp. 39-53). São Paulo: Estação das Letras e Cores.
- Gomes, W. B., Holanda, A. F., & Gauer, G.(2004). *Psicologia Humanista no Brasil. Museu Virtual da Psicologia no Brasil*. Porto Alegre: MuseuPSI.
- Goto, T. A. (2008). *Introdução à Psicologia Fenomenológica: a Nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus
- Grene, M. (1952). An Existential Virtue. *Ethics* (Chicago), 62 (4), 266-274. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/2378633>

- Guignon, C. (2004). *On Being Authentic*. Routledge: London, New York.
- Guzman, C. R. (2010). Presentación. Edith Stein: una filosofía de la atención. In E. Stein, *La filosofía existencial de Martin Heidegger* (R. M. S. Carbó, trad.). Madrid: Minima Trota.
- Habermas, J. (2011). Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la Teología Política. In J. Habermas; C. Taylor; J. Butler & C. West, *El poder de la religión en la esfera pública* (C. Calhoun, epí.; J. M. Carabante & R. Serrano, trad.). Madrid: Editorial Trota.
- Habermas, J. (2013). Intolerância e discriminação. (T. S. Paz, trad.). *Revista Perspectiva Filosófica*, 2(40), 1-13. Recuperado de <https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/viewFile/230225/24458>
- Halling, S., & Nill, J. D. (1995). A brief history of existential-phenomenological psychiatry and psychotherapy. *Journal of Phenomenological Psychology*, 26 (01), 01-45.
- Hart, Chris (1998). *Doing a Literature Review. Releasing the Social Science Research Imagination*. London: SAGE Publications.
- Heidegger, H. (2016). Martin Heidegger non era antisemita. In F. - W von Herrman & F. Alfieri, F., *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri* (pp. 393- 394). Bescia: Morcelliana.
- Heidegger, M. (2005a). *Introducción a la fenomenología de la religión* (J. Uscatescu, trad. e prol.). Madrid: Ediciones Siruela. (Trabajo original publicado em 1914).
- Heidegger, M. (2005b). *Ser e Tempo* (Parte 1, 15ª ed., M. S. C. Schuback, trad.). Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Universidade de São Francisco. (Trabalho original publicado em 1927).
- Heidegger, M. (2014). *Fenomenologia da vida religiosa* (R. Kichner & E. P. Giachini, trads.). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1920-21).
- Holanda, A. (1997). Fenomenologia, psicoterapia e psicologia humanista. *Estudos de Psicologia* (Campinas), 14(2), 33-46. Recuperado de www.scielo.br/pdf/estpsi/v14n2/04.pdf

- Holanda, A. (2009). Fenomenologia e Psicologia: diálogos e interlocuções. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, 15(2), 87-92.
- Holanda, A. (2012). Questões sobre pesquisa qualitativa e pesquisa fenomenológica. *Análise psicológica*, 24(3), 363-372.
- Holanda, A. F. (2017). Fenomenologia e psicologia da religião no Brasil: fundamentos, desafios e perspectivas. *Revista Pistis Praxis*, 9(1), 131-151.
- Husserl, E. (2009). *La filosofía como ciencia rigurosa* (M. García-Baró, trad.). Madrid: Encuentro. (Trabalho original publicado em 1911).
- Husserl, E. (1971). Phenomenology – Britannica Article, Fourth Draft (R.E.Palmer, trad.). *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2(2), 77-90, 1971. (Trabalho original publicado em 1927).
- Husserl, E. (1977). *Phenomenological Psychology. Lectures, Summer Semester, 1925*. (J. Scanlon, trad.). Freiburg: Martinus Nijhoff; The Hague. (Trabalho original publicado 1925).
- Husserl, E. (1979). *Conferenze di Amsterdam: psicologia fenomenologica* (P. Polizzi, A. M. Riedl & L. Samonà, trad.). Palermo: Pietro Vittorietti Editore. (Original de 1928).
- Husserl, E. (2003). *Fenomenologia e psicologia* (A. Donise, org. e trad.). Napoli: Filema. (Original de 1917, publicado em 1987).
- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (C. A. Ribeiro, pref.; M. Suzuki, trad.). Aparecida: Idéias & Letras. (Trabalho original publicado em 1913).
- Husserl, E. (2007). *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*. (V. Costa, int. org.; A. Staiti, trad.). Soveria Manelli: Rubbettino. (Trabalho original publicado 1923-24)
- Husserl, E. (2012). *A crise das ciências européias e a Fenomenologia Transcendental. Uma introdução à Filosofia Fenomenológica*. (D. F. Ferrer, trad., M. A. Casanova, rev. téc.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original de 1935, publicação póstuma em 1954).
- Husserl, E. (2014). *Investigações Lógicas. Prolegômenos à Lógica Pura* (Vol. 1, D. Ferrer, trad.). Rio de Janeiro: Forense. (Trabalho original publicado em 1900).

- Husserl, E. (2015). *Investigações Lógicas. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. (Vol. 2, P. M. S. Alves & C. A. Morujão, trad.; M. A. Casanova, rev. téc.). Rio de Janeiro: Forense. (Trabalho original publicado em 1901).
- Ingarden, R. (1962). Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl. *Philosophy and Phenomenological Research*, 23(2), 155-175. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/2104910>.
- Inwood, M. (2002). *Dicionário Heidegger* (L. B. de Holanda, trad.; M. S. C. Shuback, rev. téc.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1999).
- James, W. (2002). *Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. (Eugene Taylor and Jeremy Carrette, Intr.). London; New York: Routledge; Taylor & Francis Group. (Centenary Edition) (Trabalho original publicado em 1902).
- Julien, P. (2010). *A psicanálise e o religioso: Freud, Jung, Lacan*. Jorge Zahar Editor Ltda.
- Jung, C. G. (1988). Psicologia da Religião Ocidental e Oriental. In: *Obras Completas de C. G. Jung* (Vol. 11, 3a ed, Pe. Dom M. R. Rocha, trad). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1939).
- Jung, C. G. (1990). Psicologia e religião. In *Obras completas de C. G. Jung*, (Vol. 11, n.1, Pe. Dom M. R. Rocha, trad., D. F. da S., rev. téc.). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em inglês em 1938).
- Kockelmans, J. (1994). *Edmund Husserl's phenomenology*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Kolrec, M. (2013). Teleologia e vontade segundo Husserl. *Educação e Filosofia* (Uberlândia), 27(53), 343-382.
- Lane, S. T. M. (1983). *O que é psicologia social* (4 ed). São Paulo: Brasiliense.
- Lazzarotti-Filho, A., et all. (2010). O termo práticas corporais na literatura científica e sua repercussão no campo da Educação Física. *Movimento* (Porto Alegre), 6 (01), 11-29.
- Le Breton, D. (2003). *Adeus ao corpo: Antropologia e sociedade*. (M. Appenzeller, trad.). Campinas: Papyrus.

- Lessa, M. B. M. F. (2018). Um estudo sobre a moralização do suicídio. Em A. M. L. C. de Feijoo, *Suicídio: entre o morrer e o viver* (pp.105-144). Rio de Janeiro: IFEN.
- Lima, Beatriz Furtado. (2008). Alguns apontamentos sobre a origem das psicoterapias fenomenológico-existenciais. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 14(1), 28-38. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672008000100006&lng=pt&tlng=pt.
- Lipovetsky, G., & Serroy, J. (2011). *A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada*. (M. L. Machado, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Lopes, A. L. M., & Fracolli, L. A. (2008). Revisão sistemática de literatura e metassíntese qualitativa: considerações sobre sua aplicação na pesquisa em enfermagem. *Texto & Contexto - Enfermagem*, 17(4), 771-778. doi: <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-07072008000400020>
- Mac Dowel, J. A. (2017). O confronto de Edith Stein com o pensamento do primeiro Heidegger. Em M. Mahfoud & J. Savian-Filho (Orgs.), *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia, Educação* (pp.13-46). São Paulo: Paulus.
- MacIntyre, A. (2008). *Edith Stein: um prólogo filosófico, 1913-1922*. (F. M. Escalera, trad.). Granada: Editorial Nuevo Início.
- Maffesoli, M. (2005). *O mistério da conjunção: ensaio sobre comunicação, corpo e socialidade*. (J. Machado da Silva, trad.). Porto Alegre: Sulina.
- Magalhães, E. F. (2012). Despertando a mente de iluminação: o processo de individuação de praticantes budistas tibetanos segundo suas histórias orais de vida. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, Instituto de Psicologia, São Paulo.
- Mahfoud, M. (2005). Formação da pessoa e caminho humano: Edith Stein e Martin Buber. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, 8, 52-61.
- Mahfoud, M. (2015). Prefácio. In Ales Bello, A., *Pessoa e comunidade: comentários: Psicologia e Ciências do Espírito de Edith Stein* ((M.

- Mahfoud, pref., ed.; M. Mahfoud & Ir. J. T. Garcia, trads., pp. 07-17). Belo Horizonte: Artesã.
- Mahfoud, M. (2017). Formação da pessoa em Edith Stein: dos dados sensíveis à plenitude da personalidade. In: M. Mahfoud & J. Savian-Filho (Orgs.), *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia, Educação* (pp. 283-296). São Paulo: Paulus.
- Mahfoud, M., & Massimi, M. (2013a). A fenomenologia de Edith Stein fertiliza o campo da psicologia no Brasil. In: Mahfoud, M; Massimi, M. (Org.), *Edith Stein e a psicologia teoria e pesquisa* (pp. 15-22). Belo Horizonte: Artesã.
- Mahfoud, M., & Massimi, M. (Org.). (2013b). *Edith Stein e Psicologia: teoria e pesquisa*. Belo Horizonte: Artesã Editora.
- Massimi, M. (2012). As relações entre psicologia e cultura no horizonte da psicologia moderna e contemporânea. In M. Massimi (Org.), *Psicologia, cultura e história: perspectivas em diálogo* (pp.69-110). Rio de Janeiro: Outras Letras Editora.
- Massimi, M. (2013). Compreender a estrutura da pessoa: diálogo entre fenomenologia e filosofia aristotélico-tomista, por Edith Stein. In Mahfoud, M., & Massimi, M. (Org.), (2013b). *Edith Stein e Psicologia: teoria e pesquisa* (pp. 101-126). Belo Horizonte: Artesã Editora.
- Massimi, M. (2014). A influência de Edith Stein na história recente da psicologia brasileira. In: Gilfranco Lucena dos Santos; Moisés Rocha Farias. (Org.), *Edith Stein: a pessoa na filosofia e nas ciências humanas* (pp. 20-30). São Paulo: Fonte Editorial.
- Massimi, M. (2016). *História dos saberes psicológicos*. São Paulo: Paulus.
- Massimi, M. (2017). Contribuições do pensamento de Edith Stein para a história da Psicologia. In: M. Mahfoud & J. Savian-Filho (Orgs.), *Diálogos com Edith Stein: filosofia, psicologia, educação* (pp.297-316). São Paulo: Paulus.
- Matos, E. S. (2016). *A operacionalização do método de ἐποχή (epoché) e redução na fenomenologia de Edmund Husserl pelas vias cartesiana e psicológica*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

- Matos, M. (2008). Teorias de gênero ou teorias e gênero? Se e como os estudos de gênero e feministas se transformaram em um campo novo para as ciências. *Estudos Feministas*, 16(02), 333-357.
- Mattos, R. D. S., & Luz, M. T. (2009). Sobrevivendo ao estigma da gordura: um estudo socioantropológico sobre obesidade. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 19(2), 489-507.
- Mauss, J. M. (1936). As técnicas corporais. In Mauss, J. M. (1974), *Sociologia e Antropologia*. (M.W.B de Almeida, trad., pp.210-230). São Paulo: EPU.
- Mead, G. H. (1906). The imagination in Wundt's treatment of myth and religion. *Psychological Bulletin*, 3(12), 393-399. doi: dx.doi.org/10.1037/h0075224
- Mead, G. H. (1972). *Mind, self and society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press. (Trabalho original publicado em 1934)
- Meana, D. I. R. (2010). El cuerpo humano como subjetividad según Edith Stein. Em torno al monismo antropológico. *Revista de Investigación e Información Filosófica*, 66 (249), (série especial n. 04), 833-845.
- Meggiolaro, N., & Barreira, C. R. A. (2010). *Uma análise fenomenológica do sentido de dançar a dois*. Trabalho apresentado no IV Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos - SIPEQ, Rio Claro. Recuperado de <https://docplayer.com.br/36027354-Uma-analise-fenomenologica-do-sentido-de-dancar-a-dois.html>.
- Mendes, M. I. B. de S. (2008). Novos saberes e práticas em saúde coletiva: estudos sobre racionalidades médicas e atividades corporais. *Ciência & Saúde Coletiva*, 13(4), 1371-1372. doi: <http://doi.org/10.1590/S1413-81232008000400035>
- Mendes, V. M. (2013). *As práticas corporais e a Clínica Ampliada: a Educação Física na Atenção Básica*. Dissertação de Mestrado. Escola de Educação Física e Esportes. Universidade de São Paulo. São Paulo: USP.
- Messinese, L. (2016). La "questione ebraica" nei Quaderni neri considerata alla luce della "critica alla metafisica". In F. -W von

- Herrman & F. Alfieri, F., *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri* (pp. 373- 392). Bescia: Morcelliana.
- Messinessi, L. (2015). Fenomenologia e metafísica. Riflessioni sulla critica di Edith Stein al *Dasein* heideggeriano. In A. Ales Bello & F. Alfieri (Orgs.), *Edmund Husserl e Edith Stein: due filosofi in dialogo* (pp. 167-187). Brescia: Morcelliana.
- Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. (2017). Perfil epidemiológico das tentativas e óbitos por suicídio no Brasil e a rede de atenção à saúde. *Boletim Epidemiológico*, 48 (30), pp.1-14
- Miranda, R. M. R., & Cury, V. E. (2010). Dançar o adolescer: estudo fenomenológico com um grupo de dança de rua em uma escola. *Paiéia*, 20(47), 391-400.
- Moran, D., & Cohen, J. (2012). *The Husserl Dictionary*. New York; London: Continuum.
- Moreira, W. (2004). Revisão de Literatura e Desenvolvimento Científico: conceitos e estratégias para confecção. *Janus* (Lorena), 1 (1), Recuperado de <http://www.fatea.br/janus/pdfs/1/artgo01.pdf>.
- Moreira, V. (2010). Possíveis contribuições de Husserl e Heidegger para a clínica fenomenológica. *Psicologia em Estudo*, 15(4), 723-731. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/pe/v15n4/v15n4a07>.
- Moretti, A. C., Almeida, V., Westphal, M. F., & Bógus, C. M. (2009). Práticas corporais/atividade física e políticas públicas de promoção da saúde. *Saúde E Sociedade*, 18(2), 346–354. doi: <http://doi.org/10.1590/S0104-12902009000200017>
- Nelson, B., & Rawlings, D. (2007). Its Own Reward: A Phenomenological Study of Artistic Crativity. *Journal of Phenomenological Psychology*, 38, 217-255.
- Novinsky, I. W. (2012). *Edith Stein (1891 - 1942) em busca da verdade em tempos sombrios*. (Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo). Recuperado de <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-29062012-123046/pt-br.php>

- Nunes, I. de P., & Barreira, C. R. A (2010). *Algumas facetas da corporeidade em Edith Stein: contribuições para um novo horizonte do estudo da corporeidade*. In: IV Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos - SIPEQ, Rio Claro. Anais do IV Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos - SIPEQ, 2010.
- Olguín, R. D. (2017). Las “vivencias religiosas” en el pensamiento de Adolf Reinach. Esbozo de un análisis fenomenológico. *Metafísica y persona. Revista sobre filosofía conocimiento y vida*, 6(16), Recuperado de <http://metyper.com/las-vivencias-religiosas-en-el-pensamiento-de-adolf-reinach-esbozo-de-un-analisis-fenomenologico/>
- Orr, J. (2013). Edith Stein’s Critique of Sociality in the Early Heidegger. *NZSTh*, 55(3), 379-396. doi: 10.1515/nzsth-2013-0021
- Paiva, G. J. D. (1998). Estudos psicológicos da experiência religiosa. *Temas em Psicologia*, 6(2), 153-160.
- Paiva, G. J. D., Zangari, W., Verdade, M. M., Paula, J. R. M. D., Faria, D. G. R. D., Gomes, D. M., ... & Gomes, A. M. D. A. (2009). Psicologia da Religião no Brasil: a produção em periódicos e livros. *Psicologia: teoria e Pesquisa*, 25(3), 441-446.
- Parise, M. C. I. (2014). *As colorações da alma na análise da pessoa humana segundo Edith Stein*. 234 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Guarulhos, 2014.
- Pellegrino, M. P. (2014). Empatia, Telepatia, Comunità, Mistica: percurso temático. In E. Stein, E. & G. Walther. *Incontri possibili. Empatia, telepatia, comunità, mística*. (A. Ales Bello, org., pp.31-87:). Roma: Castelvechi.
- Peres, S. P. (2013). O significado do pensamento fenomenológico de Stein à luz do desenvolvimento da concepção de psicologia em Husserl. In: M Mahfoud; M Massimi (Org.), *Edith Stein e Psicologia: teoria e pesquisa* (pp. 23-50). Belo Horizonte: Artesã.
- Peres, S. P. (2014). O desenvolvimento do projeto de uma psicologia fenomenológica em Husserl. *Psicologia em Pesquisa*, 8(2), 221-229.

- Peres, S. P. (2017). Eidetic psychology and theory of knowledge in Logical Investigations by Husserl. *Psicologia USP*, 28(1), 118-124.
- Portavales-Silva, V. (2018). Um projeto de uma outra compreensão acerca do suicídio. In A. M. L. C. de Feijoo, *Suicídio: entre o morrer e o viver* (pp.07-16). Rio de Janeiro: IFEN.
- Porto, R. R. (2010). *Para além do ensaio: a meditação tibetana no processo de criação cênica*. (Dissertação de Mestrado, Instituto de Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Recuperado de http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select_action=&co_autor=146356.
- Queval, I. (2008). *Le corps aujord'hui*. Montreal: Éditions Gallimard. (Collection Folio Essais).
- Ramos Gonçalves, R., Alt Fróes Garcia, F., de Barros Dantas, J., & Ewald, A. P. (2008). Merleau-Ponty, Sartre e Heidegger: três concepções de fenomenologia, três grandes filósofos. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 8(2), 402-435.
- Ranieri, L. P., & Barreira, C. R. A. (2010). *A entrevista fenomenológica*. Trabalho apresentado no IV Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos. Rio Claro, São Paulo. Recuperado de <http://arquivo.sepq.org.br/IV-SIPEQ/Anais/artigos/46.pdf>.
- Reis, B. B. D., Holanda, A. F., & Goto, T. A. (2016). Husserl e o artigo para Enciclopédia Britânica (1927): projeto da psicologia fenomenológica. *Psicologia em Estudo*, 21(4), 629-64.
- Ricci, G. R. (2010). Husserl's assistants: Phenomenology reconstitute. *History of European Ideas*, 36, 419-426. doi: <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2010.07.002>
- Ricoeur, P. (1995). Ética e moral. In P. Ricoeur, *Leituras 1: Em torno ao político* (M. Perine, trad.). São Paulo: Loyola. (Trabalho original publicado em 1990).
- Ridley, D. (2012). *The Literature Review. A Step-by-Step Guide for Students* (2ª ed). Los Angeles; London; New Delhi; Singapore; Whashington: SAGE.

- Rockwell, D. & Giles, D. (2009). Being a Celebrity: A Phenomenological of Fame. *Journal of Phenomenological Psychology*, 40, 178-210.
- Rogers, C. (1977). *Tornar-se pessoa*. (3a ed., M. J. do C. Ferreira, trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1961).
- Rosa, M. (1979). *Psicologia da religião* (2a ed.). Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações.
- Rother, E. T. (2007). Revisão sistemática X revisão narrativa. *Acta Paulista de Enfermagem* (São Paulo), 20 (2), v-vi. doi: <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-21002007000200001>
- Sabino, T. F. P. (2014). *Sentindo-se saudável com a capoeira: uma visão fenomenológica a partir de pessoas com deficiência*. (Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual Paulista, Instituto de Biociências de Rio Claro, Rio Claro/SP). Recuperado de <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/108760>
- Sampaio, L. R.; Camino, C. P. D. S., & Roazzi, A. (2009). Revisão de aspectos conceituais, teóricos e metodológicos da empatia. *Psicologia Ciência e Profissão*, 29(2), 212-227.
- Sant'Anna, D. B. (2001). *Corpos de passagem: ensaios sobre a subjetividade contemporânea*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Sant'Anna, D. B. (Org.). (1995). *Políticas do corpo: elementos para uma história das práticas corporais* (M. Moura, trad. textos em francês). São Paulo: Estação Liberdade.
- Santos, G. L. D. (2011). Motivação e liberdade: a superação do determinismo psicofísico na investigação fenomenológica de Edith Stein. *Kairós – Revista Acadêmica da Prainha*, 8(2), 216-234.
- Santos, G. L. D. (2017). Motivação e liberdade. In: M. Mahfoud & J. Savian-Filho (Orgs.), *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia, Educação* (pp. 257-282). São Paulo: Paulus.
- Saraiva, M. C. (2005). O sentido da dança: arte, símbolo, experiência vivida e representação. *Movimento*, 11 (03), 219-242.
- Savian Filho, J. (2014a). A empatia segundo Edith Stein. Pode-se empatizar a vivência de alguém que está dormindo? In J. Savian-Filho (Org.), *Empatia. Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas* (pp.29-52). São Paulo: Ed. Loyola.

- Savian Filho, J. (2014b). Prefácio: Fenomenologia, Antropologia e Releitura da Tradição Filosófica em Edith Stein. In F. Alfieri, *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein* (C. F. Tricarico, org. trad., J. Savian Filho, rev. tec., pp.XV-LXIV). São Paulo: Perspectiva.
- Savian Filho, J. (2016). *A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa*. Anais do Seminário Internacional de Antropologia Teológica, Porto Alegre, 1-27. Recuperado de <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/5.pdf>
- Savian Filho, J. (2017). Edith Stein para além do debate “idealismo versus realismo”: notas de um estudo em construção. In M. Mahfoud & J. Savian Filho (Orgs.), *Diálogos com Edith Stein. Filosofia, Psicologia e Educação* (pp.203-255). São Paulo: Paulus.
- Sberga, A. A. (2015). *A formação da pessoa em Edith Stein: Um percurso de conhecimento do núcleo interior*. São Paulo: Paulus.
- Scanlon, J. (1977). Translator’s Introduction. In E. Husserl, *Phenomenological Psychology. Lectures, Summer Semester, 1925* (J. Scanlon, trad., pp. IX-XV). Freiburg: Martinus Nijhoff; The Hague.
- Scheler, M. (1960). *On the eternal in man* (B. Noble, trad.). London: SCM Press. (Trabalho original publicado em 1954).
- Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. (3a ed., H. R. Sanz, trad.; J. M. Palacios, intr.). Madrid: Caparros Editores. (Trabalho original publicado em 1913).
- Scheler, M. (2003). *Los idolos del conocimiento de sí mismo* (F. X. O. Garcia, pres. e trad.). Madrid: Ediciones Cristandad.
- Scheler, M. (2008). *A situação do homem no cosmos* (A. Mourão, trad.). Lisboa: Edições Texto Grafia. (Trabalho original publicado em 1928).
- Scheler, M. (2012). *Ordo amoris*. (A. Mourão, trad.). Covilhã: Lusofiapress. (Trabalho original publicado em 1957). Recuperado de: www2.uefs.br/filosofia-bv/pdfs/scheler_03.pdf.
- Schuhmann, K., & Smith, B. (1987). Adolf Reinach: An Intellectual Biography. In: Mulligan K. (eds), *Speech Act and Sachverhalt*.

- Primary Sources in Phenomenology* (Vol. 1, pp. 3-27). Dordrecht Netherlands: Springer.
- Scorsolini-Comin, F., & Amorim, K. D. S. (2008). Corporeidade: uma revisão crítica da literatura científica. *Psicologia em Revista*, 14(1), 189-214. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-11682008000100011&lng=pt&tlng=pt.
- Silva, A. M., & Damiani, I. R. (2005). As práticas corporais na contemporaneidade: pressupostos de um campo de pesquisa e intervenção social. In: A. M Silva & I. R. Damiani (Org.), *Práticas Corporais: gênese de um movimento investigativo em educação física* (Vol. 1, pp.17-27). Brasília: Naemflu Ciência & Arte.
- Spiegelberg, H. (1972). *Phenomenology in psychology and psychiatry: A historical introduction*. Evanston: Northwestern University Press.
- Spiegelberg, H. (1965). *The Phenomenological Movement: a historical introduction* (2nd ed.). Louvain: Martinus Nijhoff; Netherlands: The Hague.
- Stein, E. (1983). Vie della conoscenza di Dio. In E. Stein. *Vie della conoscenza di Dio*. (Suor Giovanna della Croce o.c.d., trad., pp. 125-187). Padova: Ed. Messaggero. (Trabalho original de 1941)
- Stein, E. (1993). *Una ricerca sullo stato* (A. Ales Bello, trad.). Roma: Città Nuova. (Trabalho original publicado em 1925)
- Stein, E. (1996). *Ser finito y Ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser* (2ª ed., A. P. Monroy, trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Original de 1934-36, publicação póstuma em 1950)
- Stein, E. (1998). *Il problema dell'empatia*. (2a ed., E. Costantini, trad.). Roma: Edizione Studium. (Trabalho original publicado em 1917).
- Stein, E. (1999a). *A ciência da cruz: estudo sobre São João da Cruz* (2a ed., D. Beda Kuse, trad.). São Paulo: Loyola. (Original de 1940-42, publicação póstuma em 1950).
- Stein, E. (1999b). *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça*. (A. J. Keller, trad.). Bauru: Edusc. (Originais publicados em 1928-1933).

- Stein, E. (1999c). A vida cristã da mulher. In E. Stein, *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça* (A. J. Keller, trad., pp. 105-133). Bauru: Edusc. (Trabalho original publicado em 1932).
- Stein, E. (1999d). As bases da formação feminina. In E. Stein, *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça* (A. J. Keller, trad., pp. 135-154). Bauru: Edusc. (Trabalho original publicado em 1930).
- Stein, E. (1999e). Che cos'è la fenomenologia. In E. Stein, *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana* (A. M. Pezzella, trad., pp. 55-60). Roma: Città Nuova. (Trabalho original publicado em 1924).
- Stein, E. (1999f). *Essere finito e essere eterno: per una elevazione al senso dell'esser* (4a. ed., A. M. Pezzella, trad.). Roma Città Nuova. (Trabalho original de 1935-36).
- Stein, E. (1999g). Ethos das profissões femininas. In E. Stein, *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça* (A. J. Keller, trad., pp. 55-71). Bauru: Edusc. (Trabalho original publicado em 1930).
- Stein, E. (1999h). I fondamenti teorici dell'opera di educazione sociale. In E. Stein, *La vita come totalità: scritti sull'educazione religiosa*. (T. Franzosi, trad., pp. 49-70). Roma: Città Nuova. (Trabalho original publicado em 1930).
- Stein, E. (1999i). I tipi della psicologia e il loro significato per la pedagogia. In E. Stein, *La vita come totalità: scritti sull'educazione religiosa* (T. Franzosi, trad., pp. 44-49). Roma: Città Nuova. (Trabalho original publicado em 1929).
- Stein, E. (1999j). *Il castello dell'anima*. (A. Ales Bello, Intr.; Edizione O.C.D., trad.). Milão: Mimep-Docete; Padri Camelitani. (Trabalho original publicado em 1936).
- Stein, E. (1999k). La fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso d'Aquino: tentativo di confronto. In E. Stein, *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana* (A. M. Pezzella, trad., pp. 61-89). Roma: Città Nuova. (Trabalho original publicado em 1929).
- Stein, E. (1999l). La filosofia esistenziale di Martin Heidegger. In E. Stein. *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia*

- cristiana* (A. M. Pezzella, trad., pp. 153-226). Roma: Città Nuova. (Trabalho original publicado em 1936)
- Stein, E. (1999m). La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza. In Stein, *Natura, persona, mistica: per una ricerca cristiana della verità* (2^a ed., M. D' Ambra, trad., pp. 49-113). Roma: Città Nuova. (Original de 1930-32, publicação póstuma em 1962)
- Stein, E. (1999n). Natura e soprannatura nel "Faust" di Goethe. In E. Stein, *Natura, persona, mistica: per una ricerca cristiana della verità*. (2^a ed., M. D' Ambra, trad., pp. 29-47). Roma: Città Nuova. (Trabalho original publicado em 1932)
- Stein, E. (1999o). Problemas da formação feminina. In E. Stein, *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça* (A. J. Keller, trad., pp. 155-260). Bauru: Edusc. (Trabalho original publicado em 1932).
- Stein, E. (1999p). *Psicologia e scienze dello spirito: contributi per una fondazione filosófica*. (A. M. Pezzella, trad.). Roma: Città Nuova. (Trabalho original publicado em 1922).
- Stein, E. (1999q). *Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili*. (B. Venturi, trad.). Roma: Città Nuova. (Trabalho original de 1933 e 1939).
- Stein, E. (1999r). Sull'idea di formazione. In E. Stein, *La vita come totalità: scritti sull'educazione religiosa* (T. Franzosi, trad., pp. 21-36). Roma: Città Nuova. (Trabalho original publicado em 1930).
- Stein, E. (1999s). Verità e chiarezza nell'insegnamento e nell'educazione. In E. Stein, *La vita come totalità: scritti sull'educazione religiosa* (T. Franzosi, trad., pp. 36-44). Roma: Città Nuova. (Trabalho original publicado em 1926).
- Stein, E. (1999t). Il significato della fenomenologia come visione del mondo. In E. Stein, *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana* (A. M. Pezzella, trad., pp. 91-107). Roma: Città Nuova. (Trabalho original publicado em 1929).
- Stein, E. (1999u). La fenomenologia. In E. Stein, *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana* (P. Confort, trad., pp. 108-114). Roma: Città Nuova. (Trabalho original publicado em 1929)

- Stein, E. (2000). *La struttura della persona umana*. (M. D'Ambra, trad.). Roma: Città Nuova. (Original de 1932-33, Publicação póstuma de 1994).
- Stein, E. (2001). *Introduzione alla filosofia*. (2ª ed., A. M. Pezzella, trad.). Roma: Città Nuova. (Originais de 1919 a 1932, Publicação póstuma de 1991)
- Stein, E. (2003). *Potenza e atto: studi per una filosofia dell'essere*. (A. Caputo, trad.). Roma: Città Nuova. (Trabalho original de 1931).
- Stein, E. (2007). Acto y potencia: estudos sobre uma filosofia del ser. In E. Stein, *Obras Completas* (Vol. III, Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano, A. Pérez, J. Mardomingo & C. R. Garrido, trad., pp. 241-536). Burgos, España: Monte Carmelo. (Original de 1931).
- Taylor, C. (2011). *A ética da autenticidade*. (T. Carvalho, trad.). São Paulo: É Realizações. (Trabalho original publicado em 2010).
- Taylor, C. (2013). *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. (A. U. Sobral e D. de A. Azevedo, trad.). São Paulo: Loyola. (Trabalho original publicado em 1994).
- Teixeira, J. A. C. (2006). Introdução à psicoterapia existencial. *Análise Psicológica*, 24(3), 289-309.
- Valério, P. H. M., & Barreira, C. R. A. (2012). A cultura capoeira como fonte pedagógica da prática capoeira In: Emerson Franchini & Fabrício Boscolo Del Vecchio. (Orgs.), *Ensino de Lutas: Reflexões e Propostas de Programas* (pp. 62-73). São Paulo: Scortecci Editora.
- Van der Leeuw, G. (1992). *Fenomenologia della religione*. (L. Conte, trad.). Torino: Bollati Boringhieri. (Trabalho original publicado em 1933)
- Van Deurzen-Smith, E. (1997). *Everyday Mysteries: Existential Dimensions of Psychotherapy*. London: Routledge.
- Vannini, P., & Franzese, A. (2008). The Authenticity of Self: Conceptualization, Personal Experience, and Practice. *Sociology Compass*, 2(5), 1621-1637. doi: 10.1111/j.1751-9020.2008.00151.x
- Vergote, A. (1973). *Psicología religiosa* (2a ed., M. Herrero de Minon, trad.). Madrid: Taurus.

- Vigarello, G. (2006). *História da beleza: O corpo e a arte de se embelezar, do renascimento aos dias de hoje* (L. Schlafman, trad.). Rio de Janeiro: Ediouro.
- Von Herrman, F. -W., & Alfieri, F. (2016). *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri*. Bescia: Morcelliana.
- Von Hildebrand, D. (1997). *El corazon: un análisis de la afectividad humana y divina* (Alice von Hildebrand, prologo). Madrid: Biblioteca Palavra. (Original de 1965).
- Wargo, V. (2011). Reading Against the Grain: Edith Stein's Confrontation with Heidegger as an Encounter with Hermeneutical Phenomenology, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 42(2), 125-138. doi: 10.1080/00071773.2011.11006735
- Wilk, R. K. (2007). On Human Being. A Dispute between Edith Stein and Martin Heidegger. *Logos*, 10 (4), 104-119.
- World Health Organization. (2014). *Preventing suicide: a global imperative*. Geneva: WHO Press.
- Wulff, D. M. (1991). *Psychology of Religion: classic and contemporary views*. New York: John Wiley and Sons.
- Xavier, M. (2006). O conceito de religiosidade em CG Jung. *Psico*, 37(2), 8, 183-189.
- Yalom, I. D. (1980). *Existential Psychotherapy*. New York: BasicBooks.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl' Phenomenology*. Santanford: Santanford University Press.

ÍNDICE REMISSIVO

- alma, 37, 40, 85, 86, 87, 88,
89, 92, 94, 95, 103, 107,
109, 110, 126, 127, 128,
130, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 152, 162, 170,
173, 176, 177, 178, 179,
180, 181, 185, 189, 192,
195, 196, 197, 205, 206,
217, 218, 219, 222, 229,
231, 232, 233, 235, 241,
278,283, 288, 289, 291,
293, 294, 298, 302, 311,
321
- Angela Ales Bello, 18, 21,
26, 27, 30, 35, 37, 38, 39,
51, 54, 59, 62, 69, 70, 75,
77, 95, 96, 97, 101, 102,
111, 135, 137, 140, 150,
155, 160, 196, 197, 203,
215, 243, 258, 259, 260,
261, 262, 265, 266, 267,
271, 282, 288, 305, 306,
317, 320, 321, 325, 326
- angústia, 203, 229, 230, 231,
232, 233, 239, 241, 242
- autenticidade, 17, 19, 20,
21, 22, 23, 24, 26, 27, 28,
29, 32, 33, 34, 35, 36, 38,
39, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
55, 57, 78, 79, 80, 83, 84,
92, 93, 98, 100, 103, 105,
110, 111, 117, 118, 119,
121, 123, 124, 125, 126,
127, 130, 133, 136, 139,
140, 141, 144, 146, 148,
149, 151, 152, 155, 158,
161, 164, 166, 167, 169,
171, 173, 174, 176, 185,
186, 187, 188, 190, 191,
193, 194, 198, 199, 200,
201, 203, 205, 206, 207,
208, 209, 211, 216, 217,
219, 220, 222, 224, 226,
228, 229, 230, 231, 232,
234, 235, 237, 239, 241,
242, 244, 246, 251, 258,
265, 266, 288, 293, 297,
298, 299, 300, 301, 302,
303, 328
- Charles Taylor, 17, 20, 22,
23, 25, 31, 194, 199, 306,
314, 316, 328
- comunidade, 28, 32, 42, 43,
46, 83, 109, 140, 153, 154,
155, 156, 157, 158, 162,
163, 167, 168, 170, 171,
172, 177, 180, 194, 208,
209, 210, 224, 226, 227,
228, 262, 265, 275, 276,
277, 278, 280, 293, 301,
302, 306, 310, 317
- corporeidade, 17, 19, 22, 23,
24, 25, 26, 32, 33, 35, 37,
38, 39, 41, 42, 44, 45, 46,
56, 78, 79, 80, 83, 86, 89,
95, 96, 97, 98, 99, 100, 105,
106, 119, 128, 129, 130,
131, 133, 134, 135, 136,
143, 145, 152, 153, 162,

164, 173, 184, 190, 195,
 196, 200, 201, 218,
 219,220, 222, 256, 257,
 293, 294, 297, 301, 303,
 308, 321
 cruzamento intencional,
 67, 69
 cultura, 21, 22, 23, 24, 25,
 34, 40, 42, 85, 129, 161,
 163, 170, 171, 198, 199,
 243, 252, 256, 280, 281,
 285, 313, 317, 318, 328
 Edmund Husserl, 17, 19,
 21, 35, 36, 39, 44, 46, 47,
 48, 51, 52, 53, 59, 67, 69,
 71, 81, 82, 90, 95, 115, 117,
 119, 121, 175, 203, 204,
 212, 214, 259, 260, 264,
 267, 282, 297, 305, 306,
 307, 313, 316, 318, 320,
 323
 educação, 17, 32, 84, 175,
 256, 298, 307, 316, 317,
 318, 319, 323, 324
 empatia, 17, 39, 44, 45, 75,
 76, 92, 94, 95, 100, 110,
 113, 115, 119, 120, 121,
 123, 124, 126, 128, 129,
 130, 133, 137, 149, 154,
 156, 164, 167, 169, 173,
 174, 176, 188, 190, 219,
 221, 223, 232, 241, 261,
 267, 268, 269, 275, 288,
 289, 298, 323, 325
 espírito, 25, 37, 53, 73, 91,
 95, 96, 101, 118, 128, 132,
 135, 136, 163, 167, 173,
 181, 184, 195, 196, 200,
 201, 217, 218, 226, 269,
 283, 291, 292, 293
 Estado, 31, 167, 168, 169,
 170, 171, 172, 226, 278,
 280, 281, 305, 307
 ética, 20, 22, 24, 43, 75, 159,
 199, 207, 208, 209, 245,
 260, 261, 262, 265, 266,
 270, 290, 307, 309, 328
 experiência religiosa, 43,
 46, 190, 204, 205, 206, 236,
 237, 238, 240, 241, 243,
 244, 245, 246, 247, 248,
 249, 251, 253, 254, 255,
 256, 257, 258, 260, 262,
 263, 264, 265, 266, 267,
 268, 269, 270, 271, 272,
 273, 274, 275, 276, 277,
 278, 279, 280, 281, 282,
 284, 285, 287, 289, 290,
 291, 293, 294, 295, 302,
 321
 fenomenologia, 17, 30, 38,
 48, 49, 50, 60, 61, 62, 64,
 65, 70, 71, 76, 87, 100, 114,
 115, 159, 175, 305, 306,
 307, 308, 309, 315, 318,
 322, 326, 327
 fenomenologia clássica, 30,
 65
 fluxo da consciência, 137,
 140

força vital, 97, 98, 142, 147,
 158, 163, 164, 177, 179,
 180, 271, 273, 292, 301

formação, 21, 28, 43, 44, 45,
 68, 93, 98, 99, 120, 138,
 158, 174, 175, 176, 177,
 179, 180, 181, 183, 191,
 193, 197, 198, 200, 201,
 202, 203, 207, 208, 209,
 220, 226, 227, 249, 262,
 282, 283, 290, 300, 301,
 307, 311, 324, 326, 327

individualização, 34, 45, 67, 86,
 99, 105, 174, 183, 185, 186,
 253, 290, 295, 300, 317

liberdade, 19, 22, 27, 34, 37,
 38, 42, 70, 85, 99, 132, 135,
 138, 150, 152, 162, 163,
 168, 169, 171, 179, 180,
 182, 185, 191, 201, 203,
 230, 246, 264, 272, 277,
 278, 291, 292, 293, 295,
 311, 323

Martin Heidegger, 36, 38,
 44, 46, 47, 57, 58, 70, 82,
 203, 211, 212, 213, 214,
 215, 217, 218, 228, 232,
 234, 235, 265, 306, 307,
 314, 320, 326, 327, 329

motivação, 96, 101, 102,
 103, 108, 132, 136, 138,
 150, 152, 160, 167, 195,
 249, 250, 254, 271, 273,
 276, 291

personalidade, 19, 27, 41,
 43, 45, 90, 91, 93, 95, 96,
 102, 105, 106, 107, 110,
 122, 139, 143, 144, 148,
 154, 155, 157, 164, 167,
 168, 169, 170, 171, 172,
 173, 174, 175, 176, 177,
 179, 180, 181, 182, 191,
 192, 193, 194, 195, 196,
 197, 198, 199, 200, 201,
 209, 249, 250, 251, 255,
 257, 276, 278, 279, 293,
 299, 300, 301, 302, 306

práticas corporais, 22, 26,
 32, 33, 34, 110, 135, 159,
 160, 163, 164, 309, 316,
 319, 323, 325

Psicologia

Fenomenológica, 48, 51,
 54, 55, 56, 59, 60, 61, 62,
 64, 66, 67, 69, 72, 73, 74,
 78, 113, 117, 118, 220, 297,
 313

psique, 25, 42, 65, 71, 90, 96,
 97, 98, 100, 101, 105, 117,
 118, 131, 135, 139, 151,
 158, 173, 181, 184, 195,
 196, 200, 201

redução fenomenológica,
 30, 44, 47, 50, 54, 59, 60,
 61, 62, 63, 66, 67, 69, 72,
 73, 75, 76, 114, 115, 120,
 123, 186, 260, 262, 297

subjetivação, 17, 24, 32, 33,
 34, 38, 44, 140, 146, 225,
 231, 245

subjetividade, 17, 18, 21,
 30, 33, 34, 36, 37, 44, 60,

61, 62, 66, 67, 69, 70, 72,
73, 74, 75, 77, 80, 81, 90,
92, 94, 96, 103, 104, 105,
107, 108, 112, 123, 124,
126, 127, 175, 194, 204,
245, 271, 273, 275, 288,
289, 309, 323

tomada de posição
voluntária, 37, 40, 42,
150, 151, 152, 162

transcendental, 30, 36, 37,
45, 47, 48, 54, 55, 56, 60,
61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
69, 70, 71, 72, 73, 74, 75,
77, 79, 97, 116, 117, 118,
123, 220, 236, 297

vivências, 26, 29, 30, 34, 36,
37, 39, 40, 43, 46, 48, 50,
51, 54, 57, 63, 64, 65, 66,
69, 72, 74, 77, 80, 87, 89,
90, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 103, 107, 109, 111,
114, 117, 118, 119, 120,
121, 123, 124, 125, 126,
128, 130, 131, 132, 134,
135, 136, 138, 140, 141,
142, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 149, 151, 152,
153, 154, 156, 157, 159,
160, 161, 163, 164, 169,
181, 182, 183, 184, 185,
188, 190, 191, 194, 198,
200, 201, 219, 229, 231,
233, 240, 246, 256, 261,
262, 267, 268, 269, 270,
271, 273, 275, 282, 284,
289, 290, 293, 298, 299,
300, 301, 302, 303, 308

SOBRE OS AUTORES

Achilles Gonçalves Coelho Júnior. Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (2018), com estágio na Università Lateranense (Roma), na Area Internazionale di Ricerca Edith Stein nella Filosofia Contemporanea. Possui Mestrado em Psicologia (2006) e graduação em Psicologia (2001), ambos pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Cristiano Roque Antunes Barreira. Professor Titular (RDIDP) da Universidade de São Paulo, na Escola de Educação Física e Esporte de Ribeirão Preto (EEFERP-USP) e professor orientador nos Programas de Pós-graduação em Psicologia/ FFCLRP - USP e em educação Física / EEFERP - USP. Possui Bacharelado e Licenciatura em Psicologia (1999) e formação de psicólogo (2000) pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto - USP e doutorado em Psicologia pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto - USP (2004) com estágio pela Università Lateranense (Roma) e Université de la Sorbonne (Paris). Foi Professor Convidado nas Universidades de Bordeaux e Paris-Cité na França.

“Essa resposta pode ser definida como filosófico-fenomenológica, mas é oferecida ao psicólogo e toda a investigação presente no livro realiza o "sonho" husserliano e steiniano de uma fundamentação filosófica da psicologia; na verdade, a disciplina que aqui tomada em questão é a psicologia, examinada em toda a sua complexidade com a intenção de lhe dar uma nova configuração. Não é por acaso que o livro fala do projeto de uma "nova" psicologia, acrescentarei "fenomenológica", que se está delineando nesse grande país que é o Brasil”

————— **Angela Ales Bello**

