



A DIMENSÃO ESPIRITUAL E A CONSTITUIÇÃO DO SER HUMANO ENQUANTO UM SER-PESSOA: POR UMA COMPREENSÃO ANTROPOLÓGICO-FENOMENOLÓGICA DO SUJEITO DA CLÍNICA

The Spiritual Dimension and the Constitution of Man as a Person: For an Anthropological-Phenomenological Understanding of the Clinic Subject

ILENO IZÍDIO DA COSTA*
(UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA)

MAK ALISSON BORGES DE MORAES**
(UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA/CENTRO
UNIVERSITÁRIO IMEPAC)

La Dimensión Espiritual y la Constitución del Hombre como Persona: para una Comprensión Antropológica-Fenomenológica del Sujeto de la Clínica

Resumo: Toda teoria psicológica, assim como a práxis que dela deriva, apresenta uma antropologia filosófica implícita. Em relação ao domínio da clínica, cujo eixo norteador é o fenômeno humano, entende-se que essa precisa estar embasada em um sólido e rigoroso fundamento antropológico, capaz de abarcar o especificamente humano. Diante disso, esse estudo tem como objetivo apontar para a possibilidade de uma fundamentação antropológico-fenomenológica da clínica, buscando compreender o homem em sua peculiaridade essencial, isto é, o seu caráter espiritual que o institui na qualidade de um ser pessoal e individual. Realizou-se então uma descrição da dimensão do espírito, partindo das análises empreendidas por Edmund Husserl e Edith Stein. Foram utilizadas como fontes bibliográficas as obras: “Ideias Para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica – livro segundo: investigações fenomenológicas sobre a constituição”, de Husserl, além de “Contribuições para uma Fundamentação Filosófica da Psicologia e das ciências do espírito” e “Ato e Potência” de autoria da filósofa Edith Stein. A partir dessas análises, foi possível concluir que o sujeito da clínica apresenta uma dimensão espiritual, inaugurada através dos atos intencionais, o que o coloca como um ser desperto, consciente, ativo, livre, indeterminado e capaz de formar a si mesmo.

Palavras-chave: Antropologia Fenomenológica; Dimensão espiritual; Clínica.

Abstract: Every psychological theory, as well as the praxis derived from it, has an implicit philosophical anthropology. Regarding the domain of the clinic, whose guiding axis is the human phenomenon, it is understood that this needs to be based on a solid and rigorous anthropological foundation, capable of embracing the specifically human. Therefore, this study aims to point to the possibility of an anthropological-phenomenological foundation of the clinic, seeking to understand the man in his essential peculiarity, that is, his spiritual character that establishes him as a personal and individual being. A description of the dimension of the spirit was then made from the analyzes undertaken by Edmund Husserl and Edith Stein. The bibliographic sources used were: “Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – second book: Studies in the Phenomenology of Constitution”, by Husserl, as well as “Philosophy of Psychology and the Humanities” and “Potency and Act” by philosopher Edith Stein. From these analyzes, it was possible to conclude that the subject of the clinic has a spiritual dimension, inaugurated through intentional acts, which puts him as an awake being, conscious, active, free, undetermined and capable of forming himself.

Keywords: Phenomenological Anthropology; Spiritual dimension; Clinic.

Resumén: Toda teoría psicológica, así como la praxis derivada de ella, tiene una antropología filosófica implícita. Con respecto al dominio de la clínica, cuyo principio rector es el fenómeno humano, se entiende que esto debe basarse en un fundamento antropológico sólido y riguroso, capaz de abarcar lo específicamente humano. Por lo tanto, este estudio apunta a señalar la posibilidad de una base antropológica-fenomenológica de la clínica, buscando comprender al hombre en su peculiaridad esencial, es decir, su carácter espiritual que lo establece como un ser personal e individual. A partir de los análisis realizados por Edmund Husserl y Edith Stein, se hizo, entonces, una descripción de la dimensión del espíritu. Las fuentes bibliográficas utilizadas fueron: “Ideas Relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía Fenomenológica - Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la Constitución”, de Husserl, así como “Contribuciones a la Fundamentación de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu” y “Acto y Potencia” de la filósofa Edith Stein. A partir de estos análisis, fue posible concluir que el sujeto de la clínica tiene una dimensión espiritual, inaugurada a través de los actos intencionales, que lo coloca como un ser despierto, consciente, activo, libre, indeterminado y capaz de autoformarse.

Palabras-clave: Antropología fenomenológica; Dimensión espiritual; Clínica.

* Doutor em Psicologia, Docente do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília. Email: ilenoc@gmail.com. Orcid: 0000-0002-1571-0297

** Psicólogo, Doutorando em Psicologia na Universidade de Brasília, Docente do Centro Universitário IMEPAC. Email: makalisson@hotmail.com. Orcid: 0000-0001-9036-4243



Introdução

A constituição de uma autêntica Psicologia requer uma base antropológica consistente. Caso queira acessar as singularidades da vida psíquica essa ciência precisa estar assentada em uma rigorosa antropologia filosófica. Parafraseando os apontamentos de Edith Stein (1932/2002) em sua *Estrutura da Pessoa Humana* (*Der Aufbau der menschlichen person*), concebe-se que toda e qualquer concepção teórica, assim como as práticas que delas derivam, estão fundadas em uma determinada concepção de ser humano, mesmo que não tenham plena ciência disso. Disso deduz-se que toda teoria psicológica possui uma antropologia filosófica implícita. Diante da exacerbada fragmentação teórica da Psicologia, não há um consenso nessa ciência acerca do que é o ser humano. As diferentes abordagens psicológicas assumiram ideias a respeito do humano muitas vezes diametralmente opostas, o que evidencia em certo sentido a carência apresentada pela Psicologia de um rigoroso fundamento antropológico.

Frente ao comprometimento naturalista da Psicologia, é possível inferir que a concepção de homem na qual essa ciência alicerçou-se apresenta um caráter reducionista. O naturalismo concebe o humano somente a partir de seus elementos objetivos, desconsiderando suas demais dimensões. Fundadas nesse objetivismo fisicalista, as ciências *psi* elaboraram técnicas e procedimentos que podem receber o rótulo de desumanizantes, uma vez que não levam em conta as peculiaridades da vida subjetiva. É nesse caminho que o cuidado psicológico se pautou em grande parte no modelo médico, adotando uma visão nosográfica, estatística e objetiva do sofrimento humano. A história das práticas *psi* é marcada por intervenções centradas nos processos orgânicos e na doença, ao invés do indivíduo, além de numa lógica manicomial, na postura medicamentosa ou ainda na visão hermética do modelo clínico-individual (Costa, 2014).

Atendo-se mais especificamente ao âmbito da clínica, cujo eixo norteador é o sujeito em sofrimento, entende-se que esse campo precisa estar alicerçado em uma sólida base antropológica. Tal como aponta Holanda (2014), a clínica designa o “olhar” para aquele que sofre, ou em outras palavras, é o cuidado ao *ser-sofrente*. Não é possível estabelecer uma clínica sem uma compreensão adequada a respeito do humano, ou melhor, desse sujeito que sofre. Para que seja possível desenvolver um “olhar” e um cuidado cujo centro seja o *ser-sofrente* é preciso antes pensar e refletir a respeito de algumas questões fundamentais: quem é esse sujeito da clínica? O que é o humano? Quais dimensões o compõem e o que o torna específico? Tendo em vista tais questionamentos, pode-se dizer que o estabelecimento de uma clínica psicológica bem fundamentada impõe a necessidade de uma profunda análise acerca do humano, levando em conta a totalidade e complexidade dos elementos que o constituem. Conforme salientou Holanda (2014, p.117):

Por “clínica”, neste contexto, queremos tão somente designar o “olhar” para o fenômeno do humano que se manifesta no sofrimento. Clínica, pois, é o cuidar desse *ser-sofrente*, sendo esse cuidar uma atitude de estar-com – ou um *ser-com* (*Mitsein*), que é um “ser-aí-com” ou *Mit-da-Sein*, como designa a tradição fenomenológica -, como um acompanhante, um ajudador, um leitor, um intérprete, um acolhimento, ou simplesmente um gesto de confirmação, em relação a esse sujeito existente.

A clínica psicológica, ao longo de seu desenvolvimento histórico, adotou o naturalismo científico advogado pela Psicologia. Em razão disso, incorporou posturas epistemológicas deterministas, orientando-se a partir de concepções antropológicas reducionistas. Dito de outro modo, a clínica psicológica, ao admitir o ideário científico-positivista, assumiu uma impostação naturalista de modo que o homem foi reduzido aos princípios da realidade natural. Suas investigações e intervenções se alicerçaram em uma noção determinista, cujo objetivo é desvelar os processos explicativo-causais do fenômeno humano. Nessa perspectiva, aponta-se que a antropologia filosófica implícita na práxis clínica não abarca a totalidade do humano, pois desconsidera suas peculiaridades essenciais (Goto, 2015).

Cabe nesse sentido uma reforma antropológica da Psicologia, cujo intuito é apoiar tanto a teoria quanto a prática psicológica em uma autêntica visão de homem, capaz de contemplar as qualidades do especificamente humano. Levando isso em conta, vale aqui destacar um esclarecimento essencial no que diz respeito a essa interlocução entre Antropologia e Psicologia. No sentido teórico-epistemológico, a necessidade de um fundamento antropológico concerne ao propósito de demarcar de forma precisa a realidade psíquica, contextualizando-a dentro da estrutura total da pessoa humana. Por outro lado, tal embasamento antropológico possibilita também uma fundamentação da práxis psicológica, permitindo que as intervenções esboçadas estejam alicerçadas em uma clara compreensão do humano. A instituição de um rigoroso alicerce antropológico para a ciência da psique está atrelada ao projeto husserliano de uma Psicologia fenomenológica. Essa tem como tarefa estabelecer as bases para a fundação de uma autêntica Psicologia, capaz de abarcar as especificidades do psiquismo humano (Goto, 2015).



Por essa razão, a delimitação de uma ciência psicológica, assim como a circunscrição de sua prática dependem de uma antropologia filosófica. A imprecisão acerca do psíquico decorre em partes de uma concepção obscura sobre o que é o homem. O psiquismo assumiu ao longo da história da Psicologia diferentes definições, tendo o seu caráter eidético desconsiderado. Como exemplo, tem-se o caso apontado por Edith Stein (1922/2005a) a respeito da confusão entre a noção de psique e consciência. Em síntese, parafraseando novamente a filósofa, coloca-se que a Psicologia, se não quiser construir “castelos no ar”, precisa refletir sobre o que é o humano. Citando os dizeres de Stein relativos à Pedagogia e transpondo esse mesmo raciocínio para a Psicologia tem-se que:

Se a ideia de homem é de relevância decisiva tanto para a estrutura da pedagogia como para o labor educativo, será de urgente necessidade para essas últimas gozar de um firme apoio nessa idéia. A pedagogia que careça de uma resposta à pergunta “o que é o homem?” Não fará senão construir castelos no ar. Encontrar uma resposta a essa pergunta é a missão da teoria do homem, isto é, da antropologia. Agora, está longe de ser óbvio o que se deve entender por esse termo (Stein, 1932/2002, p. 21).

Diante disso, faz-se necessário agora refletir no que consiste essa antropologia sob a qual a Psicologia precisa se alicerçar. Em primeiro lugar, essa ciência do homem não deve ser compreendida em uma acepção naturalista. Tomada nesse sentido a antropologia investiga o humano enquanto uma espécie, assemelhando-se ao que a zoologia faz no âmbito dos animais. Contudo, uma fundamentação antropológica da Psicologia não deve ir por esse caminho, pois as ciências naturais carecem de um fundamento adequado (Husserl, 1931/2019; San Martín, 2018).

Por esse motivo, a antropologia requerida pela ciência psicológica deve ser a de cunho filosófico. Em linhas gerais, constitui atribuição primordial dessa disciplina a tarefa de responder ao questionamento fundamental: o que é o ser humano? Longe de estabelecer uma compreensão naturalista, a antropologia filosófica busca desvelar as estruturas essenciais que compõem o humano. Logo, a Psicologia precisa estar embasada em uma concepção de homem advinda de uma antropologia filosófica (San Martín, 2005; 2015). Utilizando novamente a reflexão de Stein (1932/2002) a respeito da Pedagogia, apreende-se que a “antropologia que necessitamos como fundamento da pedagogia será uma antropologia filosófica que estude, em relação viva com o conjunto da problemática filosófica, a estrutura do homem e sua inserção nas distintas modalidades e territórios do ser ao qual pertence” (p. 29).

Isto posto, uma nova problemática se impõe: de que forma essa disciplina deve investigar as estruturas essenciais do humano? Para considerar essa questão é necessário ter em mente as colocações de Husserl sobre a crise da Filosofia. Ante a perda de seu rigor analítico, dado o contexto de crise da razão, uma antropologia filosófica entendida em seu sentido tradicional é incapaz de abarcar o *eidós* do fenômeno humano. Assim como as demais disciplinas, a antropologia filosófica também carece de um fundamento seguro, quer dizer, de um rigor metodológico que possa assegurar a legitimidade apodítica de suas investigações. Frente ao projeto husserliano, isto é, o intento de resgatar a Filosofia na qualidade de uma ciência rigorosa através da constituição de uma Fenomenologia transcendental, tem-se que somente o método fenomenológico pode conceder à antropologia filosófica um fundamento seguro. Impõe-se nesse sentido a necessidade de se fundar uma antropologia fenomenológica.

Edith Stein, inspirada pelo método husserliano, realizou com maestria esse intento. Ao longo de seu percurso intelectual dedicou boa parte de suas investigações a uma profunda análise do ser humano, delineando uma antropologia fenomenológica. De um modo geral, em sua investigação a filósofa destacou primeiramente a dimensão material do homem. Assim como as demais coisas, o humano apresenta uma materialidade que o constitui, a qual se revela na estrutura material do corpo (*Körper*). Todavia, o homem não é uma pura materialidade, pois é um organismo vivo. A pessoa humana também apresenta uma *psique* que anima o corpo e se mostra em conjunção com ele, constituindo o corpo-vivo (*Leib*) (Bello, 2000; 2014; Stein, 1922/2005a; 1922/2018).

O homem exibe ainda outro aspecto que o diferencia dos demais seres, a dimensão espiritual, que é algo essencialmente humano. Ao apresentar uma vida espiritual a pessoa humana tem a capacidade de ir além de sua estrutura corpóreo-psíquica, se estabelecendo como um ser livre. Em decorrência disso, apresenta um caráter volitivo, expressando sua livre vontade. Enquanto um ser dotado de liberdade e vontade, o homem se torna responsável por sua própria formação, pois é o agente de seu próprio processo formativo (Stein, 1932/2002a).

Isto posto, procura-se no presente artigo refletir e indicar a possibilidade de uma fundamentação da clínica a partir de uma antropologia fenomenológica, buscando compreender as especificidades do fenômeno humano, isto é, o seu caráter espiritual e pessoal. Para isso, realizou-se uma descrição da dimensão espiritual do homem a partir das análises empreendidas por Edmund Husserl (1859 -1938) e Edith Stein (1891 -1942), destacando o papel dessa esfera na constituição da pessoa humana.

Foram utilizadas como base bibliográfica para esse estudo as obras: *Contribuições para uma Fundamentação Filosófica da Psicologia e das ciências do espírito* (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 1922) e *Ato e Potência* (*Potenz und Akt*, 1931) de autoria de Edith Stein; e *Ideias*



Para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica – livro segundo: investigações fenomenológicas sobre a constituição (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie - zweites buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, 1952) do filósofo Edmund Husserl, além de comentadores diversos que tratam dessa temática.

Os atos intencionais como o início da vida espiritual

O eu psíquico, imerso na passividade dos nexos causais, encontra-se adormecido, uma vez que apesar de apresentar um fluxo *continuum* de estados e qualidades psíquicas, não se dá conta deles. Ao contrário, a dimensão do espírito funda um eu espiritual, ativo, desperto e capaz de se dirigir para aquilo que está fora dele. Essa direcionalidade, isto é, a *intentio*, inaugura uma nova classe de vivências na corrente da consciência, denominada tanto por Husserl (1913/2006) quanto por Stein (1922/2005a) de *Atos*, através dos quais tem início a vida espiritual do eu – empírico. Nas palavras da fenomenóloga:

O dirigir-se para algo, que é ao que agora estamos nos referindo, a *intentio*, que se coloca como o fundamento dos dados imanentes, indica um novo gênero de vivências, de unidades, que se constituem na corrente: a classe das “apreensões ou atos”. Com eles começa a vida espiritual (Stein, 1922/2005a, p. 252).

Husserl (1901/1982) apresentou na quinta investigação de suas *Investigações Lógicas* o caráter intencional da consciência, ou seja, o seu atributo de estar sempre direcionada para algum objeto. No sentido atribuído na obra inaugural do filósofo, os atos são caracterizados descritivamente como vivências intencionais, de maneira que fenomenologicamente a consciência é concebida enquanto o conjunto de toda classe de vividos intencionais. As vivências intencionais, ou melhor, os atos, considerados em suas propriedades eidéticas, estão sempre direcionados a um conteúdo e por isso se fundam como “intencionalmente referidos”. A vida intencional é precisamente a distensão entre a polaridade sujeito-objeto, na qual o eu (desperto) move-se a partir de si mesmo em direção a algo fora dele, estabelecendo um elo entre as extremidades subjetivas e objetivas dos vividos.

A vida intencional é qualificada como ato, de modo que ante um ato perceptivo o sujeito estará invariavelmente orientado a um objeto percebido. Do mesmo modo, num ato imaginativo haverá uma direcionalidade para um objeto imaginado e assim por diante. Os atos correspondem a interrupções ou fissuras no fluxo da consciência, visto que apesar de surgirem no curso da corrente, não se encerram nela. Implicam sempre em um desprender-se, um tender a algo que não faz parte da corrente.

Em sua obra *Ato e Potência*, a fenomenóloga buscou, em face da multivocidade conceitual, esclarecer de forma precisa o conceito de ato. Em linhas gerais, o termo pode ser entendido tanto no sentido de atualidade quanto de atividade. O primeiro refere-se à tradição aristotélico-tomista, pela qual Stein foi fortemente influenciada, que concebe o ato como a realização de uma potência, isto é, quando aquilo que existe meramente enquanto uma possibilidade se realiza, torna-se ato. O segundo, por sua vez, designa uma ação do sujeito, demarcando a distinção entre atividade e passividade (Stein, 1931/2007).

Apesar de na acepção moderna do termo predominar o conceito de atividade, esse abarca também a idéia de atualidade, uma vez que toda ação supõe que algo esteja em ato. Diante disso, concluiu a filósofa que os atos, quer dizer, a atividade do sujeito que pressupõe uma atualidade, designa o que se entende por intencionalidade. Em síntese, pode-se dizer que os atos se efetuam em atividade intencional e que essa funda a vida espiritual. Nos dizeres de Stein (1931/2007), “o que subjetivamente é ser espiritual pode se caracterizar pela polaridade sujeito-objeto, que nós designamos de intencionalidade” (p.325).

Colocado de outro modo, a *intentio* constitui o sujeito enquanto uma subjetividade espiritual, que diferentemente do nível psíquico caracteriza-se por ser desperta, transparente e ativa. A fissura criada por conta da direcionalidade dos atos intencionais promoveu uma abertura no ser, o qual agora não se encontra mais na mera “cegueira” da passividade psíquica, mas sim no domínio ativo da dimensão espiritual. É importante ressaltar todavia, que tal como assinalaram Husserl e Stein, a esfera passiva também exibe uma *intentio*, uma espécie de proto-intencionalidade. Entretanto, essa se encontra ainda “adormecida” e somente se apresenta no sentido estrito do termo no âmbito da atividade espiritual.

A motivação como lei fundamental do espírito: razão e sentido

Todavia, se a vida espiritual tem início com a atividade do sujeito manifestada pelos atos intencionais, questiona-se o seguinte: ante a diversidade de atos, de que forma esses se conectam? Poder-se-ia dizer que, de maneira análoga ao psiquismo, os atos também são regidos por uma causalidade, apresentando nexos causais entre eles? Stein esclareceu que no campo da atividade do eu há outras modalidades de vinculação tais como a apercepção, a síntese e a motivação que vão além da conexão causal entre os vividos. Dados os limites e a finalidade do presente trabalho será discutido aqui somente o elo motivacional, considerando sua importância estruturante para a compreensão da dimensão do espírito.



Consoante o apresentado por Husserl (1952/2005), “vemos, portanto, que sob o eu espiritual ou pessoal há que compreendê-lo como o sujeito da intencionalidade e que a motivação é a lei da vida espiritual” (p. 267). Os atos não são ligados por relações causais, mas motivacionais, uma vez que a motivação é a lei fundamental da dimensão do espírito. Têm-se então esferas distintas com normas diversas: de um lado, a psique fundamentada pela causalidade psíquica. E de outro, o domínio espiritual regido pelos nexos motivacionais (Peres, 2015).

As relações causais possuem um sentido estritamente diferente da motivação, de maneira que se torna uma impossibilidade de princípio compreender o espírito através de uma ótica causalista. Isso implicaria em um reducionismo que acabaria por acarretar em uma desconsideração ou exclusão do *eidós* da dimensão espiritual. Ante essa discriminação pode-se concluir que, epistemologicamente falando, no âmbito científico-natural cabe ao investigador desvelar de forma determinística os nexos causais da realidade (material ou psíquica). ao contrário, na esfera científico-espiritual busca-se esclarecer as motivações envolvidas no fenômeno analisado.

A motivação, tomada em seu sentido amplo, consiste, pois, no elo que vincula os diversos atos da corrente de consciência. É a liga que une as inúmeras *intentio* do sujeito. Um ato origina-se de outro não por uma causação, mas porque fora motivado. Uma percepção pode por exemplo motivar um ato memorativo e esse por sua vez um ato afetivo e assim por diante. Aqui não se forma um *continuum* tal como no fluxo de vividos da corrente de consciência, nem um campo contínuo em analogia ao que ocorre com os dados dos sentidos. Entretanto, diante do elo motivacional que possibilita o surgimento de um ato a partir de outro, podem surgir unidades de atos que se estabelecem como uma espécie de complexo, os quais podem emergir e submergir da consciência. Em resumo, para Stein (1922/2005a):

A motivação, entendida em nosso sentido geral, é a conexão que liga os atos uns com os outros. Não se trata de uma mera fusão, como nas fases da corrente de vivência, que transcorrem simultânea ou sucessivamente, ou como a ligação associativa dos vividos; mas é um proceder de um ato a partir do outro, um realizar-se ou ser realizado de um em virtude ou em razão do outro. Vemos, portanto, que sob o eu espiritual ou pessoal devemos compreender o sujeito da intencionalidade e que a motivação é a lei da vida espiritual. O “suporte” no qual se apóia de certo modo a motivação é sempre o eu. Ele realiza um ato, porque já havia empreendido outro anteriormente (p. 253).

Para um entendimento seguro acerca da motivação é imprescindível abordar antes de tudo a sua relação com os atos intencionais. Toda *intentio* envolve a direcionalidade para um objeto. Porém, esse não pode ser compreendido como algo vazio. Como colocou Stein (1922/2005a), os atos não se dirigem para um X vazio¹, mas a um conteúdo de sentido, os quais podem se manifestar de modo completo ou parcial. Quando realizo um ato perceptivo, por exemplo, a consciência não intenciona um vácuo, uma vez que o percebido se estabelece enquanto um conteúdo dotado de sentido. Nos dizeres de Husserl (1913/2006), funda-se aqui a unidade noético-noemática do vivido intencional, isto é, a correlação entre o ato doador originário e o seu correlato efetivo.

Utilizando o exemplo da percepção, Stein (1922/2005a) procurou explicar de que forma os atos intencionais são motivados. Em essência, o objeto percebido não pode ser captado imediatamente de forma plena, pois ele se mostra a partir de diversos perfis. Quando vejo um dado, percebo primeiramente um de seus lados. A partir disso intenciono que existem outros perfis e que posso girar esse objeto sucessivamente até captar as suas inúmeras perfilações. Assim, a unidade de sentido do objeto percebido foi-se compondo gradativamente através da conexão motivacional entre os atos intencionais. É possível concluir então que os diferentes perfis, isto é, os conteúdos de sentido da intencionalidade perceptiva motivaram os diversos atos que integraram o objeto intencional da percepção.

No transcurso da motivação, o que funda o elo motivacional não é propriamente a realização do ato, mas os seus respectivos conteúdos de sentidos, isto é, os “motivos”. Retomando o exemplo, tem-se que foram os perfis do objeto, entendidos enquanto motivos, que motivaram os atos perceptivos e não o contrário (Stein, 1922/2005a). Do mesmo modo, é a chegada de uma pessoa querida ou o conhecimento de uma notícia muito esperada e não suas respectivas percepções que se estabelecem como motivos de um estado afetivo de alegria, por exemplo.

Ora, como os motivos existem somente enquanto correlatos de seus referidos atos, depreende-se que esses também participam do processo motivacional. Nessa perspectiva, chega-se à conclusão de que a motivação apresenta a seguinte composição eidética: um ato *motivante*, o qual a partir de um *motivo* possibilita o surgimento de um ato *motivado*. Considerando essa estrutura essencial é possível dizer que ante um ato perceptivo (*motivante*), posso ver determinada fotografia (*motivo*) que irá me remeter a uma série de lembranças (*motivado*). É através dessas vinculações de motivação que os atos vão sucedendo uns aos outros, compondo a unidade dos vividos intencionais. Ademais, enquanto possibilidade de princípio,

¹ Edith Stein utilizou essa expressão ao explicar a relação entre o ato e a motivação. O “X” designa uma direção hipotética da consciência, carente de conteúdo. Ao afirmar que “os atos não se dirigem para um ‘X vazio’” Stein buscou ressaltar que os atos intencionais estão sempre referidos a um conteúdo de sentido (Stein, 2005a).



as relações de motivação podem realizar-se de modo explícito ou implícito. No primeiro, os motivos encontram-se evidentes. No segundo, acham-se subentendidos. Eideticamente, após a sua realização toda motivação explícita converte-se em implícita e essa, por sua vez, pode evidenciar-se no transcurso das conexões motivacionais (Stein, 1922/2005a).

“Com os atos e suas motivações começa – como vimos – o reino do sentido e da razão” (Stein, 2005a, p. 258). Com isso a filósofa quis dizer que os atos apresentam conexões de sentido e que essas são regidas por leis racionais. Por razão entende-se aqui não a faculdade que permite ao homem julgar, avaliar e raciocinar, mas a capacidade de estabelecer relações de sentidos entre os fenômenos. Portanto, indicar a motivação como lei fundamental do espírito implica em desvelar as conexões de sentido, isto é, as leis de razão que fundamentam o entrelaçamento dos atos na corrente de consciência. As relações de motivação podem formar conexões diversas que irão delimitar certa esfera de possibilidades. Em outras palavras, os elos motivacionais entre os atos permitem a realização de um número correspondente de motivados, de maneira que se torna necessário investigar as conexões de sentidos presentes entre o motivo e o motivado.

Tendo em vista essas conexões, Stein assinalou que os conteúdos de sentido, *i.e.*, os motivos, a depender das vinculações estabelecidas podem ser discriminados entre estímulos e motivos racionais. Esses consistem nas motivações vivenciadas que apresentam uma fundamentação racional. Já aqueles concernem às conexões de natureza meramente compreensível e que carecem de um fundamento. Acrescenta-se ainda que na ausência tanto de uma base racional quanto compreensiva, fala-se de uma vinculação de caráter irracional, isto é, que não exhibe uma conexão de sentido (Stein, 1922/2005a).

A título de exemplo, se estou faminto e vejo um alimento que me agrada, é compreensível que de modo instintivo eu dirija minha atenção em direção a ele. Percebo a aparência, o cheiro e automaticamente desejo sentir seu sabor. Nessa circunstância, o motivo (alimento desejado) que promove as conexões de sentidos entre os atos instaura-se como um estímulo. Carente de um fundamento racional, exhibe apenas um aspecto compreensivo. Entretanto, se apesar de minha necessidade fisiológica resolvo dar esse alimento a alguém que esteja extremamente debilitado pela fome, funda-se nesse momento uma motivação de índole racional, pois o sentido que estabelece o elo motivacional entre os atos está alicerçado em leis de razão. Mas, caso eu jogue fora o alimento, mesmo sabendo que poderá saciar a minha fome ou de outra pessoa, se instituirá uma vinculação de tipo irracional. Não há fundamento algum e tampouco uma relação compreensiva nessa unidade de atos.

Que um ruído ao meu redor me chame atenção, ou o fato de eu aspirar “instintivamente” a entrar em um ambiente no qual me sinto à vontade, é certamente muito compreensível. Porém, isso não é racional nem irracional. Contrariamente, se eu buscar a companhia de pessoas que me rejeitam – e fizer isso precisamente porque me rejeitam – então isso não seria apenas irracional, mas uma “insensatez”. Quando a motivação vivenciada se baseia em uma relação de fundamentação racional, então falamos de “motivos racionais”. Pelo contrário, quando há apenas uma conexão compreensível, o motivo pode ser designado como “estímulo” (Stein, 1922/2005a, p. 257).

Diante disso, ressalta-se outra distinção fundamental da esfera espiritual em relação ao domínio psíquico. Na psique, a condição momentânea da esfera vital exige reativamente um determinado acontecer causado, o qual independe da ação do indivíduo. Por sua vez, na dimensão espiritual a motivação coloca inúmeras possibilidades sem necessariamente exigi-las, visto que sua realização irá depender da atividade do sujeito. Percebe-se então que na psique há um “acontecer cego”, ao passo que no espírito tem-se uma “ação vidente” ou pelo menos sua possibilidade.

A constituição do Ser espiritual: intelecto, vontade e auto-configuração

Assim como no âmbito da psique a esfera vital e seus diferentes eflúvios constituem o ser psíquico, na dimensão do espírito as diversas conexões motivacionais fundam o ser espiritual. O eu presente na psique, imerso nos nexos causais da vitalidade psíquica encontra-se “adormecido”. Apesar de possuir inúmeros estados, não se da conta deles. Em outras palavras, se institui como um ser passivo, reativo e que se alicerça em um mecanismo que se regula de forma automática.

Em contrapartida, o eu expresso na dimensão do espírito acha-se “desperto”, visto que a sua essência intencional o coloca, através da realização dos atos, sempre em direção a algo fora dele. O ser espiritual, apresenta uma espécie de abertura, uma incisura que o possibilita sair de si e se colocar em relação com o transcendente. Dotado de um “olhar espiritual”, o ser imerso na esfera do espírito é por isso ativo, transparente e consciente de si, pois é capaz de se dar conta da realização de seus diversos atos. Em seu modo de ser, o espírito pode se manifestar de dois modos: o aspecto subjetivo e objetivo. O primeiro, conforme Stein pontuou, quer dizer *existir para si mesmo*, ao passo que o segundo significa ser para um sujeito espiritual (Stein, 1931/2007).

Em relação a esse último, entende-se que o espírito plasmado na objetividade edifica um mundo espiritual que circunda o sujeito. Em termos husserlianos, ante a unidade noético-noemática dos vivi-



dos intencionais tem-se o noema como o domínio do espírito objetivo, que corresponde ao pólo-objeto da vida espiritual. É possível dizer então que o momento noético do vivido “doa” um sentido espiritual para a polaridade noemática. Nos dizeres da fenomenóloga, “viver espiritualmente não é possível sem ter um mundo espiritual ao redor de si, ou seja, um mundo trazido e condicionado pelo espírito” (Stein, 1931/2007, p. 345). É nesse sentido que o sujeito, em razão de sua atividade espiritual, é circunscrito por um espírito objetivo que tem como alicerce as conexões de sentido das estruturas noético-noemáticas.

Por outro lado, o pólo subjetivo do espírito, quer dizer, o sujeito, existe para si mesmo e se estabelece como o suporte de onde brota a vida espiritual. Recorrendo novamente à terminologia husserliana, compreende-se que o aspecto subjetivo do viver espiritual é representado pelo momento noético dos vividos intencionais. Em síntese, aponta-se que a atividade do espírito, compreendida pelo sujeito através de seus momentos noéticos, apresenta como correlato os aspectos noemáticos, o que institui por princípio uma correlação noese-noema fundamentada no ser do espírito.

Na acepção de Stein (1931/2007), o ser espiritual quer dizer estar em movimento desde dentro. Tal movimento surge a partir de um vivente, um sujeito espiritual que possui uma vida interior e que apresenta como características fundamentais a autonomia e a duração. A primeira designa a capacidade de existir para si. Por sua vez, a segunda significa ser no tempo, ou melhor, estar inserido na dimensão da temporalidade. Acrescenta-se ainda que o ser espiritual não exibe uma espacialidade, uma vez que eideticamente se estrutura como uma interioridade não espacial e imaterial.

Ao buscar compreender o espírito subjetivo humano, Stein (1931/2007) destacou duas qualidades essenciais que fundamentam a vida espiritual e sem as quais essa se tornaria inconcebível: o intelecto e a vontade. A faculdade intelectual concerne à possibilidade de se alcançar um entendimento das coisas, o que ocorre por meio da realização de atos que estão direcionados ao conhecimento dos entes. Funda-se aqui no domínio da intelectualidade a classe de vivências intencionais conhecidas como “tomada de conhecimento”. Essas possibilitam ao indivíduo captar os fenômenos que se mostram, de modo que ele pode aceitar ou rechaçar aquilo que foi captado. A vida intelectual diz respeito portanto, à atividade própria do entendimento

Frente o seu caráter intelectual ou racional, o sujeito espiritual se institui enquanto um ser transparente, consciente de si mesmo e aberto. Possui a capacidade de sair de si, indo em direção aos objetos e, também, às outras subjetividades através de seus atos intencionais. É possível concluir com isso que, na acepção intelectual, viver espiritualmente significa dar-se conta de sua própria vida interior, além de ser capaz de movimentar-se de modo intencional. Em suma, ante sua abertura e transparência, o ser espiritual pode olhar espiritualmente para si e também colocar-se em relação com o transcendente, tanto no seu aspecto subjetivo quanto objetivo.

O intelecto no espírito subjetivo humano é um ato temporal e gradativo, visto que é limitado e se estrutura enquanto uma constante passagem de um conhecimento em potência para um em ato. Segundo Stein (1931/2007), esse caráter potencial do intelecto não apresenta apenas o sentido da possibilidade de diversos níveis de entendimento. Refere-se também à realização de diferentes graus de ser, que podem oscilar dentro das extremidades que vão desde o não ser até a pura atualidade. O espírito humano, enquanto um ser intelectual, possui níveis de intelectualidade que representam distintos graus de ser. Isso torna possível conceber inúmeros tipos de intelecto de acordo suas potências e atos.

Cada intelecto possui suas próprias características, segundo suas potencialidades e atualidades, constituindo diferentes tipos individuais. Um sujeito pode exibir certa facilidade em adquirir conhecimentos matemáticos, enquanto outro apresenta desenvoltura nas questões filosóficas. Da mesma forma, determinados indivíduos possuem grande aptidão no âmbito artístico e assim por diante. Todo intelecto tem suas próprias disposições originárias, a partir das quais se fundam determinadas tendências que se atualizadas motivarão o surgimento de diversas tipologias intelectuais. Uma pessoa que dispõe de um “intelecto filosófico”, por exemplo, exibe uma inclinação natural para essas questões. Ao entrar em contato com esse tipo de conhecimento tal tendência facilmente passará da potência ao ato. A formação de um determinado tipo intelectual envolve, portanto, além de uma disposição originária, que essa seja estimulada para que possa ser atualizada.

Ante o exposto, ressalta-se que a vida espiritual não é constituída somente pelo intelecto, mas também pela vontade, uma vez que aquele não é possível sem a ação dessa. Além dos seus atributos intelectuais, isto é, sua transparência e abertura, o sujeito espiritual é também um ser livre. Dotado de vontade, pode realizar ações voluntárias e empreender “tomadas de posição”, o que torna possível aceitar ou recusar mediante seus atos livres aquilo que lhe aparece. Nos dizeres de Stein (1931/2007):

O ser espiritual não é apenas transparente (inteligível), um ser intelectual consciente de si mesmo, pois é ao mesmo tempo por meio do sujeito espiritual um ser livre, com vontade, capaz de se determinar. Se algo me toca interiormente, posso responder a esse chamado. Porém, isso não tem por que ser uma necessidade inevitável (p. 353).

A vontade refere-se aos atos em que o ser, através de sua ação voluntária, pode colocar em existência aquilo que é captado somente em potência (Stein, 1931/2007). Como exemplo, é possível pensar que ante



uma situação de perigo, desencadeia-se uma reação psíquica de medo. Essa impulsiona o indivíduo a fugir, visando se esquivar o mais rápido possível de tal circunstância. Todavia, enquanto um ser espiritual, volitivo, livre e indeterminado, esse impulso não se coloca como uma tendência inevitável. O sujeito, por meio de seus atos livres, pode aceitá-lo ou não. Ao invés de buscar escapar, pode permanecer mesmo diante do medo para auxiliar outras pessoas. Assim, uma realidade que até então era somente uma possibilidade, ganhou existência por meio de um ato da vontade do indivíduo.

A partir do plano volitivo, funda-se uma nova classe de vividos: os atos livres. Diferentemente das tomadas de posição, nas quais o sujeito é capaz de consentir ou rechaçar o que é captado, os atos espiritualmente livres caracterizam-se por realizarem-se como vivências independentes. Segundo a filósofa, nelas o ser espiritual não apenas vivencia, mas se coloca como senhor de seu próprio vivenciado. O indivíduo, mediante sua atividade volitiva, impõe-se como dono de si mesmo, um ser livre que não está refém do jogo de relações entre estímulo e resposta, podendo ir além delas. Mas: “O que quer dizer liberdade? Significa o seguinte: eu posso” (Stein, 1932/2002a, p. 95). O sujeito espiritual é um eu dotado de liberdade e que se constitui como um ser de possibilidades, posto que por meio de seu livre atuar é capaz de decidir sobre sua atividade.

É legítimo afirmar então que o intelecto, diante de sua transparência e abertura, permite ao sujeito captar o mundo, quer dizer, estar em relação com ele, buscando compreendê-lo. Em contrapartida, a vontade possibilita ao indivíduo a capacidade de configurar o mundo pela intervenção de seus atos volitivos. Logo, a esfera da volição é o domínio da liberdade, dos atos espirituais livres através dos quais o espírito subjetivo humano pode dar forma ao mundo e a si mesmo. Em conformidade ao apontado pela análise fenomenológico-antropológica de Stein, o âmbito da vontade, juntamente com os demais atos espirituais, constitui o denominado “especificamente humano”: a dimensão específica do homem que o caracteriza enquanto um ser pessoal.

Em resumo, o seu caráter espiritual institui o homem como um ser aberto, transparente, desperto, consciente, livre e ativo. Senhor de si, o espírito subjetivo humano é capaz de autoconfigurar-se, visto que é responsável por aquilo que é e do que virá a ser. Por meio de sua atividade é capaz de formar a si mesmo. Enquanto os atos intelectuais permitem ao sujeito expandir o seu mundo espiritual, os atos volitivos instituem a possibilidade de uma livre configuração. Através da ação da vontade o indivíduo guia sua própria formação, constituindo uma peculiaridade pessoal que o torna uma personalidade única.

A noção de responsabilidade envolve a idéia de um eu, quer dizer, uma pessoa livre e espiritual que pode e dever formar-se a si mesma e que essa capacidade de autoformação estabelece o limite entre a animalidade e o especificamente humano. O processo de formação da pessoa humana apresenta por conseguinte um duplo aspecto: de um lado uma esfera que não depende da atuação do sujeito, e de outro uma que cabe à sua atividade livre. A primeira concerne à estrutura corpóreo-psíquica dada, que abstraída da dimensão espiritual apresenta um desenvolvimento dependente das circunstâncias externas. O corpo, detentor de uma vida orgânica, precisa de condições favoráveis para que possa se desenvolver normalmente. Do mesmo modo, a psique necessita de estímulos afim de que suas qualidades se formem a partir dos diversos direcionamentos da vitalidade psíquica. Conseqüentemente, nesse nível tem-se como agente formador os elementos externos, os quais não dependem da ação livre do indivíduo.

O segundo aspecto, em contrapartida, pertence ao âmbito da vida espiritual, a qual possibilita ao sujeito autoconfigurar-se, ou melhor, formar-se a si mesmo. A estrutura do eu não está a mercê das condições externas, pois através dos atos livres ele pode conduzir o seu processo de formação, dentro obviamente das limitações essenciais estabelecidas. Aquilo que não se encontra disposto na estrutura do eu não pode conhecer um desenvolvimento. De forma sintética, a atividade espiritual livre do sujeito atua a partir das disposições originárias estabelecidas, dando forma à unidade corporal-anímica que constitui a pessoa humana (Betschart, 2017).

Para a fenomenóloga, “a pessoa livre tem em suas mãos a ‘si mesmo’, ou seja, a alma e o corpo estão sob a direção da vontade, ainda que não incondicionalmente” (Stein, 1930/2003, p. 190). Frente essa autoconfiguração espiritual, a estrutura pessoal do sujeito se torna um *individuum*, uma vez que sua atividade livre o plasma de uma peculiaridade individual, formando a partir de então o seu caráter. Em síntese, ressalta-se que além do seu aspecto intencional, o ser espiritual se manifesta também no sentido de uma personalidade. Constitui-se, conforme assinalaram Husserl e Stein, como um ser-pessoal, *i.e.*, um *individuum* dotado de uma vida animada pelo espírito. Isso quer dizer que o sujeito, ou melhor, a Pessoa humana, se estrutura enquanto o suporte de uma natureza racional/espiritual, demarcando o domínio do especificamente humano. Conseqüentemente, tem-se que a vida humana apresenta essencialmente uma interioridade espiritual que a dota de uma estrutura pessoal (Moraes & Goto, 2015).

O homem enquanto um ser pessoal e individual

Ante o seu caráter espiritual, o homem apresenta uma estrutura pessoal de modo que se constitui enquanto uma pessoa humana. Mas, o que significa dizer que o espírito subjetivo humano se funda como um ser pessoal? Na acepção de Stein: “tudo o que chamamos em geral de pessoa, *es rationalis naturae individua substantia*, isto é, seres particulares de uma natureza dotada de razão” (Stein, 1950/1994, p. 372). Pessoa pode ser compreendida também como o suporte (*suppositum*) de uma essência, quer dizer, o alicerce de uma natureza geral. No caso da pessoa humana, a estrutura pessoal designa o suporte de uma natu-



reza dotada de razão. Tal como salientado anteriormente, racional e espiritual são compreendidos como elementos indissociáveis, posto que com os atos e motivações da esfera do espírito inaugura-se o domínio do sentido e da razão. Por princípio, depreende-se com isso que a pessoa também pode ser concebida enquanto o suporte de uma essência espiritual (Sepp, 2017).

Para uma compreensão rigorosa da noção de pessoa, é imprescindível ressaltar algumas distinções fundamentais. O ser-pessoal distingue-se da noção de eu, visto que nem todo eu possui necessariamente uma estrutura pessoal. Todavia, toda pessoa funda-se em um eu. Segundo Stein (1950/1994), por *eu* entende-se o ente que apresenta uma vida consciente, que pode ser expressa em seu pólo inferior na sensibilidade ou em seu grau superior na consciência desperta. Nessa acepção, é possível inferir por exemplo, que os animais, apesar de possuírem um *eu*, não manifestam uma vida pessoal. Seus vividos exibem uma estrutura corpórea e psíquica, carecendo da esfera do espírito. Logo, o eu animal não se estabelece como um ser pessoal. Seu processo de formação se encontra circunscrito pela passividade psíquica em razão da ausência das qualidades ativas da dimensão espiritual.

Por seu turno, ao apresentar uma vida pessoal a subjetividade humana se institui como um eu consciente, desperto e livre. Dito de outro modo, o *eu* do homem se coloca na qualidade de um eu-pessoal, o qual se funda a partir da realização dos atos livres. A vida do eu dotado de uma organização pessoal é constituída pela ação livre e consciente da pessoa, podendo variar em diferentes graus de profundidade conforme a atividade espiritual de cada indivíduo (Baseheart, 1997; Novinsky, 2014).

Outro importante esclarecimento refere-se à distinção entre o eu-puro e o eu-pessoal. A partir da elucidação feita anteriormente entre o âmbito das vivências puras e o eu anímico-real, entende-se que o eu tomado na sua pureza concerne ao centro de irradiação do vivenciar; o sujeito idêntico uno que fundamenta todo ato da corrente de consciência; o enlace egológico dos vividos. Conforme explicaram Husserl (1952/2005) e Stein (1922/2005a), tomado como o eixo constitutivo do sujeito empírico, o eu-puro não pode ser confundido com o eu-pessoal. Aquele se estabelece como um sujeito absoluto carente de qualidades reais, ao passo que esse se funda enquanto um *individuum* que apresenta uma posição empírica no mundo, exibindo peculiaridades pessoais e traços de caráter (Jacobs, 2014; Obsieger, 2014).

É possível agora traçar um esboço da pessoa humana: o homem é um ser corporal-anímico, porém tanto o corpo quanto a alma apresentam uma índole pessoal. Ou seja, no homem habita um eu consciente de si mesmo e capaz de contemplar o mundo, um eu que é livre e que, em virtude de sua liberdade, pode configurar tanto seu corpo quanto sua alma; que vive desde sua alma e que devido à estrutura essencial dela, submete a uma informação espiritual, antes de e junto com a autoconfiguração voluntária, os atos pontuais de sua vida e o seu próprio ser permanente corporal e anímico (Stein, 1932/2002a, p. 110).

O homem é, por isso, um sujeito corporal-anímico que, ao apresentar uma vida espiritual, se funda como um ser-pessoa. Por consequência, concebe-se que o substrato corpóreo-psíquico humano manifesta um caráter pessoal. O corpo exprime além de sua disposição orgânica uma índole espiritual, se estabelecendo na qualidade de órgão da vontade, capaz de expressar a vida interior do espírito. Para além da mera materialidade, o corpo-vivo revela uma peculiaridade psíquica e espiritual. Do mesmo modo, o psiquismo humano não pode ser completamente determinado pelos nexos causais da esfera vital, pois atravessado pelo espírito, exhibe uma qualidade pessoal. Em síntese, o ser-pessoa humano diz respeito a um eu cuja vida espiritual esta alicerçada em um subsolo corporal-anímico, que por sua vez expressa uma natureza pessoal em decorrência de seu vínculo com a dimensão do espírito.

Tendo em vista a constituição pessoal do homem, entende-se que em sua disposição psicofísica habita um eu-pessoa, capaz de mirar o mundo e a si mesmo. Desperto, consciente de si e livre, o humano coloca-se como um ser transparente que pode contemplar sua vida interior e estar em constante relação com o mundo objetivo e intersubjetivo. Vale ressaltar que o homem é também um ser social, uma vez que não é um *individuum* isolado, mas comunitário. Seu mundo circundante é constituído por outros seres pessoais, que compartilham a mesma estrutura corpórea, psíquica e espiritual (Alfieri, 2014; Betschart, 2016).

Não é possível compreender a composição eidética da pessoa humana em sua totalidade sem considerar a sua dimensão social-intersubjetiva. Diante de sua abertura espiritual, o homem capta através da vivência empática que há outros sujeitos que possuem uma formação pessoal análoga à sua (Vargas & Farias, 2018). Logo, o ser-pessoa humano apresenta um mundo circundante intersubjetivo. Esse encontra-se em constante relação com outros sujeitos, podendo formar diferentes tipos de associações, tais como os agrupamentos de massa, as sociedades, além das vinculações comunitárias presentes por exemplo em povos, famílias, clãs, tribos, comunidades religiosas etc. (Stein, 1922/ 2005b).

A dimensão social coloca-se como um fator co-determinante do processo de configuração da unidade corpórea-psíquica-espiritual do *ser-pessoa* humano. É possível inferir a partir dessas considerações que de um lado o espírito humano é parcialmente determinado pela estrutura corpóreo-psíquica em que está imerso. Por outro, exhibe também uma co-determinação social, visto que o mundo circundante intersubjetivo também influencia o curso de sua configuração. Entretanto, enquanto um ser pessoal dotado de



uma abertura espiritual, o homem não é integralmente determinado por esses elementos, pois é capaz de autoconfigurar-se através de sua atividade livre, constituindo-se como uma personalidade singular. Em resumo:

A alma humana enquanto espírito se eleva em sua vida espiritual acima de si mesma. Entretanto, o espírito humano está condicionado pelo que lhe é superior e inferior: está imerso em um produto material que ele anima e forma em vista de sua configuração como corpo-vivo. A pessoa humana carrega e abarca “seu” corpo-vivo e “sua” alma, mas é ao mesmo tempo alicerçada e encerrada por eles. Sua vida espiritual se eleva desde um fundo escuro, sobe como a chama de uma tocha, nutrida por um material que ele próprio não brilha. A alma humana brilha sem ser absolutamente luz: o espírito humano é visível para si mesmo, porém não de todo transparente; pode iluminar outra coisa sem atravessá-la de modo completo (Stein, 1950/1994, p. 380).

O *ser-pessoa* do homem coloca-se ainda na qualidade de uma individualidade, isto é, um ser singular que apresenta uma peculiaridade específica. Isso quer dizer que a estrutura geral da pessoa humana, ou seja, a unidade corpórea, psíquica e espiritual, se singulariza em uma essência individual, uma personalidade que manifesta um ser único. O homem, portanto, exibe uma disposição pessoal e uma qualificação individual, desvelando-se como um *individuum* dotado de uma essência corpóreo-anímica de índole espiritual.

Conforme assinalou Stein, no curso de seu processo de formação a pessoa humana desenvolve suas qualidades, compondo assim a peculiaridade pessoal, a marca individual que singulariza sua estrutura eidética e que irá constituir o caráter do indivíduo (Pezzella, 2017). Recorrendo novamente às análises husserlianas presentes em *Ideias II*, nota-se que o filósofo discorreu em alguns pontos de sua obra a respeito do elemento individual do *ser-pessoa* humano, quer dizer, aquilo que o torna uma personalidade única.

Na seção *d* do §60, Husserl destacou que para compreender a pessoa humana é necessário levar em conta que, a partir da essência geral se funda o típico-individual. Esse se estabelece como uma personalidade com suas próprias motivações, características, qualidades e traços de caráter. Assim, “esta (a personalidade) se constrói, segundo sua essência, a partir de caracteres especiais dentro do tipo ou caráter geral sujeito-homem, e certamente a partir daqueles que compõem como especialidades ínfimas o tipo individual deste sujeito humano (Husserl, 1952/2005, p. 318).

A personalidade se edifica desde a afecção e ação do eu, a qual irá instituir uma peculiaridade pessoal ao indivíduo, conferindo aos vividos um colorido individual. Apesar de estarem delimitadas eideticamente por uma mesma configuração universal, cada vivência é única e plasma o ser pessoal como uma personalidade unitária. Isso quer dizer que o desenvolvimento da pessoa humana apresenta uma marca individual, instituindo o que Stein denominou de caráter. Esse expressa um modo de ser próprio que confere uma singularidade a toda estrutura pessoal do indivíduo.

Em essência, o caráter se estabelece enquanto um matiz pessoal, manifestada como uma *quale*² que concede ao *ser-pessoa* um traço individual. Tal singularidade exibe diversos graus de manifestação, sendo que esses podem fundar certos tipos, instituindo assim uma tipologia. Contudo, o caráter de uma pessoa não se reduz somente a expressão de determinado tipo, dado que possui uma “nota individual” que marca suas qualidades e vivências. A expressão dessa nota individual pode então oscilar entre dois extremos: em um dos pólos tem-se o indivíduo cujo caráter se aproxima estreitamente do típico, tendo sua peculiaridade pessoal não muito bem marcada. Por outro lado, há o pólo oposto onde a pessoa se distancia imperiosamente da tipologia, fundando uma individualidade intensa e um caráter bem sublinhado.

Considerações finais

Tendo em vista tal análise antropológico-fenomenológica, a qual tomou como ponto de partida as vivências, empreendeu-se a partir da antropologia fenomenológica de Stein uma profunda investigação da subjetividade humana, destacando seus diferentes estratos. Ao se ater às estruturas fundamentais dos vividos, sublinhou-se que o homem é constituído por elementos corpóreos, psíquicos e espirituais, sendo que esse último configura a dimensão essencialmente humana. O traço eidético que caracteriza o ser humano enquanto tal e que o diferencia das demais formas de vida. Esse caráter espiritual confere ao homem uma índole pessoal e individual, tornando-o um ser desperto, consciente, livre, ativo, intersubjetivo e capaz de se autoconfigurar (Stein, 1922/2005a; Husserl, 1952/2005).

Diante dessas conclusões, pode-se agora ponderar a respeito do sujeito da clínica e de sua constituição, esboçando assim uma fundamentação antropológico-fenomenológica para a práxis clínica. Tal como apontado anteriormente, ao apresentar como cerne o fenômeno do humano que se mostra no sofrimento, tem-se que a clínica psicológica precisa estar alicerçada em uma concepção de homem que leve em conta suas diversas camadas, concebendo-o em toda sua complexidade e especificidade. Do contrário, se edifica-

² O termo *quale* nesse contexto designa a qualidade essencial que constitui o caráter da pessoa. De acordo com Edith Stein “a qualidade é entendida aqui em um sentido amplíssimo, não como qualidade de uma coisa, mas como tudo o que, determinado em si mesmo, compreende em si um ‘quale’ (Stein, 2005b, p. 718).



rá em noções equivocadas, compreendendo o humano a partir de uma ótica meramente objetivista, o que invariavelmente irá desembocar em concepção determinista e reducionista (Holanda, 2014).

Contudo, frente a uma autêntica análise do ser humano, via antropologia fenomenológica, torna-se possível estabelecer um rigoroso fundamento para a clínica psicológica. Com base nas investigações empreendidas por Husserl (1952/2005) e Stein (1931/2007), pode-se conjecturar que o sujeito da clínica não é um ser meramente corpóreo-psíquico, de forma que não é possível entendê-lo a partir de um conjunto de nexos explicativos-causais. Apesar de apresentar uma estrutura corpórea e psíquica, a qual está sujeita a uma legalidade causal, o fenômeno humano não se restringe a ela, pois exhibe um caráter espiritual. Desse modo, torna-se um contrassenso reduzi-lo a um mero naturalismo organicista, conforme engendrado pelo modelo biomédico incorporado pela práxis psicológica. Do mesmo modo, não cabe também um determinismo psíquico, noção essa que negligencia o domínio do especificamente humano, isto é, a dimensão espiritual.

Uma clínica psicológica bem fundamentada, edificada a partir de uma base fenomenológica, deve considerar que a estrutura corpóreo-psíquica do homem é atravessada pela esfera do espírito. Logo, longe de estar imerso na “cegueira da passividade psíquica”, o sujeito da clínica é um ser desperto, ativo, consciente e dotado de liberdade. Portanto, mesmo estando suscetível ao determinismo corpóreo-psíquico, esse não se impõe de modo inexorável, pois dada sua índole espiritual, o homem é capaz transcendê-la. Isso o torna um ser de possibilidades que devido sua abertura espiritual, via atos intencionais, é capaz de dar sentido ao que se coloca diante dele.

Em síntese, o sujeito da clínica deve ser concebido como um ser espiritual que apresenta uma vida intencional e justamente por isso exhibe um caráter intelectual e volitivo. Tais características colocam o homem na qualidade de um ser aberto, transparente, consciente, livre e ativo. Dito de outro modo, sua abertura espiritual o permite compreender o mundo através do seu intelecto e agir sob ele por meio de seu livre atuar. Isso lhe confere a capacidade de se autoconfigurar, formando a si mesmo através de sua vida espiritual, o que o torna um ser pessoal e individual. Ademais, essa abertura o coloca também como um ser intersubjetivo, que estabelece relações com outros indivíduos espirituais. Por consequência, conclui-se que uma autêntica clínica deve conceber o homem como um ser indeterminando, considerando-o a partir de sua índole espiritual e evitando qualquer tipo de reducionismo e/ou determinismo.

Referências

- Alfieri, F. (2014). *Pessoa Humana e Singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica*. (C. Tricarico, Trad.) São Paulo: Perspectiva.
- Baseheart, M. C. (1997). *Person In The World* (Vol. 27). New York: Springer.
- Bello, A. A. (2000). *A Fenomenologia do Ser Humano*. (A. Angonese, Trad.) Bauru: EDUSC.
- Bello, A. A. (2014). “Intrapessoal” e “Interpessoal”: linhas gerais de uma antropologia filosófico-fenomenológica. In: J. S. (Org.), *Empatia. Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas* (pp. 9-28). São Paulo: Edições Loyola.
- Betschart, C. (2016). The Individuality of the Human Person. In: A. Calcagno, *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History* (pp. 73-86). New York: Springer.
- Betschart, C. (2017). Despliegue y Desarrollo de la Individualidad Personal según Edith Stein. *Steiniana*, 1, pp. 97-126.
- Costa, I. I. (2014). Sofrimento Humano e Sofrimento psíquico: da condição humana às “dores psíquicas”. In: I. I. (org.), *Sufrimento Humano, Crise Psíquica e Cuidado: dimensões do sofrimento e do cuidado humano na contemporaneidade* (pp. 23-67). Brasília: Editora Universidade de Brasília
- Goto, T. A. (2015). *Introdução à Psicologia Fenomenológica*. São Paulo: Paulus.
- Holanda, A. F. (2014). *Fenomenologia e Humanismo: reflexões necessárias*. Curitiba: Juruá.
- Husserl, E. (1982). *Investigaciones Lógicas* (Vol. 2). (M. G. Morente, & J. Gaos, Trads.) Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (2005). *Ideas Relativas a Una Fenomenología Pura y Una Filosofía Fenomenológica Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas Sobre La Constitución*. (A. Z. Quijano, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.



- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Aparecida: Ideias & Letras.
- Husserl, E. (2019). Fenomenologia e Antropologia (1931). *Revista de Filosofia Aurora*, 53, pp. 639 - 667.
- Jacobs, H. (2014). Transcendental Subjectivity and the Human Being. In: S. Heinämaa, M. Hartimo, & T. Miettinen, *Phenomenology and the Transcendental* (pp. 87-105). New York: Routledge.
- Moraes, M. A., & Goto, T. A. (2015). O que é o ser humano? O especificamente humano na antropologia fenomenológica de Edith Stein como fundamento da Psicologia. *RIC-FAAO*, X, pp. 223-232.
- Novinsky, I. W. (2014). A Pessoa de Edith Stein, A Pessoa Humana em Edith Stein. In: G. L. Santos, & M. R. Farias, *Edith Stein: Pessoa na Filosofia e nas Ciências Humanas* (pp. 205-226). São Paulo: Fonte Editorial.
- Obsieger, B. (2014). The Transcendental Nature of Experience. In: S. Heinämaa, M. Hartimo, & T. Miettinen, *Phenomenology and the Transcendental* (pp. 61-86). New York: Routledge.
- Peres, S. P. (2015). Motivação, lógica e psicologia explicativa em Edmund Husserl. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, 4, pp. 26-47.
- Pezzella, A. M. (2017). La Formazione Della Persona Nella Riflessione Fenomenologica. *Steiniana*, 1, pp. 83-96.
- San Martín, J. (2005). *Antropología Filosófica - Filosofía del Ser Humano*. Madrid: UNED.
- San Martín, J. (2015). *Antropología Filosófica II - Vida humana, persona y cultura*. Madrid: Uned.
- San Martín, J. (2018). Psicologia e fenomenologia. *Rev. NUFEN*, 10, pp. 1 - 21.
- Sepp, H. R. (2017). Edith's Stein Conception of the Person Within the Contexto of the Phenomenological Movement. In: E. Magri, & D. Moran, *Empaty, Sociality, and Personhood: essays on Edith Stein's Phenomenological Investigations* (Vol. 49, pp. 49-64). New York: Springer.
- Stein, E. (1994). *Ser Finito y Ser Eterno: Ensayo de una ascensión as sentido del Ser*. (A. P. Monroy, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Stein, E. (2002). *La Estructura de la Persona Humana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Stein, E. (2003). Sobre el Concepto de Formación. In: E. Stein, *Obras Completas IV - Escritos Antropológicos y Pedagógicos* (F. J. Sancho, J. Mardomingo, C. R. Garrido, C. Díaz, A. Pérez, & G. F. Aginaga, Trads., Vol. IV, pp. 177 - 194). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2005a). Contribuciones a la Fundamentación Filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu - Estudio Primero Causalidad Psíquica. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Filosóficos- Etapa Fenomenológica* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads., Vol. II, pp. 217-342). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2005b). Introducción a la Filosofía. In: E. Stein, *Obras completas: Escritos Filosóficos - Etapa Fenomenológica* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads., pp. 657-913). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2007). Acto y Potencia: Estudios sobre uns filosofía del ser. In: E. Stein, *Obras Completas III Escritos Filosóficos - Etapa de pensamiento cristiano* (A. Pérez, J. Mardomingo, & C. R. Garrido, Trads., Vol. II, pp. 225 - 538). Burgos: Editorial Monte Carmelo (Original de 1931).
- Stein, E. (2018). *Vida de Uma Família Judía e Outros Escritos*. (R. Kirchner, & M. C. V. Vollny, Trads.) São Paulo: Paulus.
- Vargas, C. E., & Farias, M. R. (2018). Análise Fenomenológica da Empatia na Perspectiva do Desenvolvimento de uma Filosofia da Pessoa Humana. *Steiniana*, 2 (2), p. 1 - 22.

Recebido em 09.01.2020 – Primeira Decisão Editorial em 18.03.2020 – Aceito em 24.03.2020