



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



Lauren Manuela de Paula Silva

**PSICOLOGIA E ESPIRITUALIDADE: UMA FUNDAMENTAÇÃO A
PARTIR DA ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE EDITH STEIN**

UBERLÂNDIA
2021



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



Lauren Manuela de Paula Silva

Psicologia e Espiritualidade: uma fundamentação a partir da antropologia fenomenológica de Edith Stein

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de Concentração: Processos Psicossociais em Saúde e Educação.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Tommy Akira Goto

UBERLÂNDIA
2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

S586p
2021 Silva, Lauren Manuela de Paula, 1985-
 Psicologia e espiritualidade [recurso eletrônico] : uma fundamentação
 a partir da antropologia fenomenológica de Edith Stein / Lauren Manuela
 de Paula Silva. - 2021.

 Orientador: Tommy Akira Goto.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia.
 Modo de acesso: Internet.
 Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2021.5540>
 Inclui bibliografia.
 Inclui ilustrações.

 1. Psicologia. I. Goto, Tommy Akira, 1975-, (Orient.). II.
 Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em
 Psicologia. III. Título.

CDU:159.9

Glória Aparecida Bibliotecária -
CRB-6/2047



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Psicologia
 Av. Pará, 1720, Bloco 2C, Sala 54 - Bairro Umarama, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: +55 (34) 3225 8512 - www.pgpsi.ip.ufu.br - pgpsi@ipsi.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Psicologia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico/ número 365, PGPSI				
Data:	Vinte e seis de março de dois mil e vinte e um	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	17:10
Matrícula do Discente:	11812PSI019				
Nome do Discente:	Lauren Manuela de Paula Silva				
Título do Trabalho:	Psicologia e Espiritualidade: uma fundamentação à partir da antropologia fenomenológica de Edith Stein				
Área de concentração:	Psicologia				
Linha de pesquisa:	Processos Psicossociais em Saúde e Educação				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Psicologia e Experiência Religiosa				

Reuniu-se de forma remota, via web conferência, junto a Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Psicologia, assim composta: Professores Doutores: Marcelo Fabri - UFSM; Reinaldo da Silva Júnior - UEMG; Tommy Akira Goto, orientador da candidata. Ressalta-se que todos membros da banca participaram por web conferência, sendo que o Prof. Dr. Reinaldo da Silva Júnior e a discente Lauren Manuela de Paula Silva participaram da cidade de Divinópolis - MG, o Prof. Dr. Marcelo Fabri participou desde a cidade de Santa Maria - RS e Prof. Dr. Tommy Akira Goto desde a cidade de Uberlândia - MG, em conformidade com a Portaria nº 36, de 19 de março de 2020.

Iniciando os trabalhos o presidente da mesa, Dr. Tommy Akira Goto apresentou a Comissão Examinadora e a candidata, agradeceu a presença do público, e concedeu à Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação da Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(as) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovada.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Tommy Akira Goto, Presidente**, em 26/03/2021, às 17:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcelo Fabri, Usuário Externo**, em 26/03/2021, às 18:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Reinaldo da Silva Júnior, Usuário Externo**, em 30/03/2021, às 15:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2667894** e o código CRC **34385B8E**.

À Mauro Lúcio Alexandre, amigo da minha alma, que com autenticidade e coragem me provoca e me incentiva a questionar. Que me desafia a estar diante dos limites entre o Mistério e a clareira da Verdade. Homem livre e inspirador, sem o qual não seria possível a realização de um trabalho honesto.

E às minhas queridas amigas irmãs, Claudete Machado Xavier e Daniela Reis, “que mantêm a coragem de gostar de mim, apesar de mim”, e cujas presenças e significados me remetem ao sentimento oceânico de Eterno, e que por isso, sem contornos passíveis de se expressar.

(Minhas maiores heranças nessa terra, cada qual em seu lugar. Pessoas sem as quais a minha existência não seria digna de ser chamada de Vida).

*Para meus queridos Mauro, Claudete e Dani, com **Amor**,*

Lau.

AGRADECIMENTOS

Acordei de um sonho lúcido e intranquilo como Gregor Samsa. No entanto em minha metamorfose onírica, eu estava mais para Cheryl Strayed com sua enorme mochila e um bastão, diante de uma trilha verde-escurecida pela vida vegetativa. O contexto do mundo circundante era uma floresta tropical de terra negra, úmida e fértil – típica da América do Sul, de onde escrevo este enredo. Na ocasião, eu me encontrava no pós-operatório de uma das cirurgias para recuperação de múltiplas fraturas no pé e no tornozelo direito provenientes de um acidente esportivo – caí de uma parede de escalada, o que me impossibilitou andar por longos e duros dias. Então uma voz altissonante por trás de mim me disse: “É sobre suportar o peso da vida”. A vibração daquele som tempestuoso me fez tremer por dentro e acordei com o coração em disparada como um estouro de muitos cavalos arrebatando um curral. Mal sabia eu que aquele era o “caminho estreito”, a parte mais difícil e de maior aprendizado em minha jornada existencial. Mal sabia que a “terra fértil” era eu. Pois chegara em Uberlândia, como quem erra a peregrinar no exílio, como quem sobe uma montanha em uma jornada heroica. Mas nesse tempo, mesmo as sólidas muralhas de pedra milenares, entrecortando horizontes em Minas, mostraram-se instáveis sobre suas placas tectônicas, arrebatando-se em muitas águas como que vindas de dentro. Me descobri também, muitas vezes, vulcânica no meu próprio interior. Na ausência de chão, diante do Abismo, descobri o significado da fé. Na ausência de caminho, lançada a uma modernidade líquida, descobri o significado de “andar sobre as águas”. Diante dos limites da existência transitória, impermanente e arrebatadora, me vi hora Gabo, em “Cem anos de solidão”, hora Dante, ajudada por “Virgílios”, “Beatrizes” e uma “boa e nova turma”. (*Umurama*, nome indígena do Campus da Universidade que me acolheu com o dinheiro público de um coletivo de incontáveis trabalhadores sem rosto, significa “lugar ensolarado onde se encontra os amigos”). Diante dos numerosos *acontecimentos* e pessoas que me apoiaram pelo caminho de tornar-me Pessoa, vislumbro o significado do Amor como uma das faces mais reveladoras de Deus.

Portanto, abraço muita gente comigo – não cheguei até aqui sozinha. Agradeço à amiga Daniela Cardoso, que já sorria comigo quando o mestrado era apenas uma aspiração. Ao amigo Danilo Lisboa, que, com beleza e leveza, me mostrou o “caminho das pedras”. Ao meu querido professor Tommy Akira Goto, que, mesmo em seu silêncio nipônico, me surpreende sempre com seus ensinamentos ricos de generosidade. Homem honrado e leal, de um espírito inabalável

e nobre como cumpre a tradição guerreira dos seus antepassados samurais – me orienta como um verdadeiro mestre no caminho da vida através do seu testemunho pessoal. Desde o início, Tommy me provocou a não conceber um sagrado sem Deus – a convite dele, Reinaldo e Fabri, foram o encontro do “meio do caminho da vida” (e deste trabalho) e sustentaram a direção de uma reflexão aberta acerca do divino. Agradeço ao Tommy e a sua família, que igualmente me acolheu, pessoas as quais guardarei sempre com grande admiração, respeito, carinho e amizade. Agradeço à amiga Daniela Reis, que, com seu sorriso de bálsamo, faz-se refrigerio que me acalma quando o caminho se torna árido. Dani é uma grande árvore-mãe de raízes profundas, fruto doce e tronco firme, que me oferece sombra e alívio quando meus pés não suportam o cansaço e com quem sempre desejo estar. E à minha amiga Vanessa Rabelo, que a quase três anos tem sido uma interlocutora de longuíssimas conversas ao telefone, onde nos encontramos num terreno fecundo e terapêutico de escuta. Às Thaís, Stella e Gisele, por carregarmos os fardos umas das outras, sobretudo no mestrado, e com quem partilho fraterno sentimento de amizade. Ao colega Victor Hugo, por seu dom de beleza e alegria contagiantes, e por me salvar os dias, mesmo quando já se faz noite. Aos colegas de trabalho Flávia Campos, Ricardo Pimenta, Rita Francischetto, Thaís Alves e Cláudia Bernardes, que pela própria força vital que emanam, me inspiram e me aliviam o peso da existência. Principalmente ao colega Paulo dos Prazeres, pelo seu sorriso acalentador e por me conceder o lugar honroso de sua terna amizade. Com Paulo posso dizer que aprendo e que amadureço a cada dia um pouco mais. À amiga Iara Schmidt, por sempre ser uma voz de sabedoria e uma luz que me guia quando me perco nas noites escuras de minha própria alma. Por seu valor humano, afetivo-espiritual, imensurável e impagável. Por compartilhar comigo a raridade e a preciosidade da sua companhia, sua amizade e confiança oferecidas a poucos (Iara é uma mulher enorme, cuja grandeza é muito difícil de se expressar. Prezo e zelo por isso). Agradeço ao meu querido padrinho e amigo Jesus, que me oferece um ninho e um abraço para quem sempre desejo voltar. E ao querido amigo Wagner Pessoa, pela persistência de seu cuidado, à semelhança da figura crística, fazendo-se presente na ausência, como carta viva. Ao amigo Mauro, meu “samaritano”, por me carregar nos braços quando tudo desabou e eu já não mais conseguia caminhar. Por me deixar a lembrança doce, que me faz acreditar que a plena felicidade é possível de encontrar. Com Mauro experimento os sentidos mais amplos, profundos e diversos do verbo “amar”, e por tudo isso, porque pessoas como ele existem, continuo a caminhar. Agradeço aos seus pais, Lindalva e Maurílio, que me acolheram com o carinho a que se dedica à uma filha legítima. Agradeço aos amigos Claudete, Marcelo e Clarinha, por todos os aprendizados diários imensuráveis – por tornarem o meu

cotidiano uma “Sagrada Família” e, sendo assim, por tantas experiências de uma *Presença* inefável. (Se os amigos são a família que podemos escolher, me sinto privilegiada por ter sido escolhida por todas essas pessoas tão gigantes, que me consideraram em pé de igualdade). Agradeço em especial a minha família de origem: a minha querida mãe Euza, minha maior referência – mulher com quem posso contar e que carrego sempre dentro de mim, onde quer que estejamos. Ao meu querido pai, presente em espírito, cuja sabedoria e lucidez ainda me guiam. Aos irmãos e sobrinhos, pelo fato simples e extraordinário de que existem, e que, por ser assim, eu encontro na existência deles a felicidade genuína que habita no significado do amor incondicional (sobretudo Halli, sobrinho a quem amo a mais tempo). Aos meus estimados clientes, que neste período foram tão “pacientes” com minhas limitações de tempo. Apesar disto, a vocês gostaria de dizer que quando compartilhamos espaço e tempo (ainda que virtualmente), são os momentos que sinto que a vida faz sentido e que os dias valeram a pena terem sido vividos. Com vocês aprendo as lições mais importantes da vida e pelas quais me sinto extremamente enriquecida a cada dia, como se tivesse vivido mil vidas, mil mundos interiores pelos quais tive a grata satisfação de ser convidada a conhecer junto a vocês. Aos psicoterapeutas que se aventuraram a adentrar comigo o meu próprio mundo, principalmente a Adriana Freitas, por sua competência, carinho e aceitação incondicional dedicados a mim. Por me acompanhar nos momentos mais difíceis com sua expertise e presença amorosa. Pela comunidade de práticas de transformação coletiva “O Lugar”, onde encontro comigo mesma e com Outro que me inspira. A instituição Una por me abrir as portas para o exercício do meu trabalho como docente e a todos os meus antigos professores que me conduziram até aqui, em especial o ao professor Achilles Coelho, que me apresentou Stein com testemunho vivencial. O nome de Michele Mileib deve ser citado com honra, admiração, respeito e gratidão em vários momentos de minha vida: professora, psicoterapeuta, coordenadora e colega de profissão. Mas o nome que mais gosto de guardar, “Michele”, é aquele que, pronunciado com brandura, compreende sua presença humana e amiga. Aos meus alunos, motivo primeiro da dedicação dos esforços deste trabalho, e para quem saio a semear todos os dias – pelas interlocuções e bons relacionamentos que vamos construindo ao longo do Tempo – meu imenso respeito, reverência, afeto e gratidão. Ao Marcelo Paixão, que ao compartilhar comigo solitude, tem sido presente para além dos limites espaço temporais, em tempos de crise pandêmica e isolamento social. Ao meu fiel amigo “Nietzsche”, meu cão, companheiro de longas caminhadas peripatéticas, cujo olhar, testemunho atento, me remete à pureza do Éden, para onde me transporta sua boa companhia. Ao amado amigo Tuti – Marco Túlio Clementino, pela relação

dialógica que me oferece, e que me faz ser uma pessoa melhor. À amiga Camila Christinna, com quem reencontro ao final deste ciclo, para última revisão deste trabalho.

Finalmente agradeço à facticidade da vida, que me atravessando as costas com o peso de seu arado, abriu-me os sulcos necessários, por onde transcrevo a sua Palavra. Agradeço, portanto, a esta Palavra que se faz carne através de mim. Agradeço então a mim mesma, mulher e latina, filha de miscigenações violentas, sobrevivente em tempos de neoliberalismo e necropolítica, em que sobreviver é, por si mesmo, resistir e militar. Por ser apenas uma “Silva” na pesquisa, em tempos de desvalorização das Ciências Humanas e da Pessoa Humana, o que quer dizer: desobedecer e subverter castas. E ainda, na voz tomada emprestada de Maria Betânia, mulher feita como eu, da parda argila brasileira: “Agradecer, ter o que agradecer. Louvar e abraçar”!

Quando eu me encontrava na metade do caminho de nossa vida, me vi perdido em uma selva escura, e a minha vida não mais seguia o caminho certo. Ah, como é difícil descrevê-la! Aquela selva era tão selvagem, cruel, amarga, que a sua simples lembrança me traz de volta o medo. Creio que nem mesmo a morte poderia ser tão terrível. Mas, para que eu possa falar do bem que dali resultou, terei antes que falar de outras coisas, que do bem, passam longe. Eu não sei como fui parar naquele lugar sombrio. Sonolento como eu estava, devo ter cochilado e por isso me afastei da via verdadeira. Mas, ao chegar ao pé de um monte onde começava a selva que se estendia vale abaixo, olhei para cima e vi aquela ladeira coberta com os primeiros raios do sol. A cena trouxe luz à minha vida, afastou de vez o medo e me deu novas esperanças. Decidi então subir aquele monte. Olhei para trás uma última vez, para aquela selva que nunca deixara uma alma viva escapar, descansei um pouco, e depois, iniciei a escalada.

(Dante Alighieri, Canto I: A selva escura - As feras - O espírito de Virgílio, Divina Comédia.)

Nenhuma obra espiritual vem ao mundo sem grandes sofrimentos. Ela desafia sempre o homem inteiro / Não aceiteis como verdade nada que seja isento de amor. E não aceiteis como amor nada que seja isento de verdade! / Quem procura a verdade, procura a Deus, ainda que não o saiba.

(Edith Stein)

RESUMO

No intuito de responder à pergunta sobre o espírito e a espiritualidade como possíveis objetos da Psicologia, retomamos uma fundamentação para o “conceito de espírito” e suas possíveis implicações para a relação entre Psicologia e Espiritualidade, a partir da antropologia fenomenológica de Edith Stein. Para tal, nos dedicamos a pesquisa bibliográfica, por meio da qual delineamos os conceitos de “espírito” e “espiritualidade” no pensamento ocidental, a partir de uma reconstituição histórica, filosófica e científica; descrevemos algumas das contribuições da Fenomenologia para nosso campo de pesquisa, especialmente com a “Arqueologia Fenomenológica” e a “Fenomenologia da Religião”; e descrevemos o pensamento e a antropologia steiniana, principalmente no que constitui as noções de espírito e a espiritualidade. Detalhamos e discutimos as principais características que definem a “essência” do conceito de espírito, e da vivência do espiritual na obra steiniana. Para suas contribuições específicas de nossa pretensa “Psicologia do espírito” e da espiritualidade, enfocamos naquilo que dividimos como uma “antropologia fenomenológica” e uma “antropologia cristã” do espírito humano steiniano. Constatamos que noção de espírito presente na obra de Edith Stein é essencial para a compreensão do desenvolvimento da personalidade ou da formação da pessoa humana e está correlacionada a consciência transcendental. Além dessa dimensão antropológico-ontológica, especificamente humana que nos torna um animal diferente dos outros, é possível reconhecer no espírito humano, a esfera de transcendência em relação ao outro (comunidade), e ao Outro, reconhecido na fase cristã da filosofia de Stein, como a figura do divino. Nesse aspecto reconhecemos uma antropologia religiosa e uma espiritualidade religiosa, nas quais Deus se apresenta como motivo central, causa e destino. Tal tratamento antropológico fenomenológico do espírito tanto nas dimensões existenciais e filosóficas quanto na dimensão religiosa, lança bases para a compreensão de um “modo de ser” do espírito e, por conseguinte da espiritualidade. Edith Stein desenvolveu uma antropologia fenomenológica, uma “psicologia com alma”, uma “Psicologia do espírito” e assim uma autêntica “Psicologia da Espiritualidade”. O espírito e a espiritualidade são a própria condição antropológico-ontológica sob a qual podemos nos dizer “humanos”. Portanto não se trata apenas de um “ramo” das pesquisas psicológicas, mas a própria condição humana sem a qual não seria possível uma Psicologia autenticamente humana. Portanto os fenômenos do espírito e da espiritualidade, não são meros objetos, cujo estudo se constitui como uma “especialidade” da Psicologia, o contrário é sua própria condição.

Palavras-chave: Psicologia. Espiritualidade. Edith Stein.

ABSTRACT

In order to answer the question about spirit and spirituality as possible objects of Psychology, we return to a rationale for the “concept of spirit” and its possible implications for the relationship between Psychology and Spirituality, based on the phenomenological anthropology of Edith Stein. To this end, we dedicate ourselves to bibliographic research, through which we outline the concepts of "spirit" and "spirituality" in Western thought, based on a historical, philosophical and scientific reconstruction; we describe some of Phenomenology's contributions to our field of research, especially with “Phenomenological Archeology” and “Phenomenology of Religion”; and we describe Steinian thought and anthropology, especially in what constitutes the notions of spirit and spirituality. We detail and discuss the main characteristics that define the “essence” of the concept of spirit, and of the experience of the spiritual in Stein's work. For your specific contributions to our so-called “Psychology of the spirit” and spirituality, we focus on what we share as a “phenomenological anthropology” and a “Christian anthropology” of the Steinian human spirit. We found that the notion of spirit present in the work of Edith Stein is essential for understanding the development of personality or the formation of the human person and is correlated with transcendental consciousness. In addition to this anthropological-ontological dimension, specifically human that makes us an animal different from others, it is possible to recognize in the human spirit, the sphere of transcendence in relation to the other (community), and to the Other, recognized in the Christian phase of Stein's philosophy, as the figure of the divine. In this respect, we recognize a religious anthropology and a religious spirituality, in which God presents himself as the central motive, cause and destiny. Such phenomenological anthropological treatment of the spirit, both in the existential and philosophical dimensions and in the religious dimension, lays the foundations for the understanding of a "way of being" of the spirit and, therefore, of spirituality. Edith Stein developed a phenomenological anthropology, a "psychology with a soul", a "Psychology of the spirit" and thus an authentic "Psychology of Spirituality". Spirit and spirituality are the very anthropological-ontological condition under which we can call ourselves "human". So it is not just a "branch" of psychological research, but the human condition itself without which an authentically human psychology would not be possible. Therefore, the phenomena of spirit and spirituality are not mere objects, whose study is constituted as a “specialty” of Psychology, the opposite is its own condition.

Keywords: Psychology. Spirituality. Edith Stein.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I.....	31
ESPÍRITO E ESPIRITUALIDADE: UMA RECONSTITUIÇÃO HISTÓRICA, FILOSÓFICA E CIENTÍFICA.....	31
1.1 Reconhecendo o território: uma perspectiva a partir da epistemologia pluralizada da Psicologia	32
1.2 Breve história do espírito e da alma no pensamento arcaico e religioso.....	35
1.2.1 Origens léxico-antropológicas.....	35
1.2.2 Espírito e espiritualidade no pensamento arcaico e religioso.....	43
1.3 Espírito e filosofia e filosofia do espírito	49
1.3.1 Espírito na filosofia	49
1.3.2 Filosofia do Espírito	54
1.4 Espírito nas ciências	58
1.4.1 A Psicologia entre as ciências da natureza e as ciências humanas.....	59
1.4.2 Ciências do espírito e espiritualidade.....	62
CAPÍTULO II	66
ARQUEOLOGIA FENOMENOLÓGICA DO SAGRADO E DO RELIGIOSO: UM MÉTODO DE COMPREENSÃO	66
2.1 Introdução à Fenomenologia: conceitos basilares.....	66
2.2 Arqueologia fenomenológica e Fenomenologia da Religião: fundamentos para uma antropologia do homem religioso.....	73
2.2.1 Arqueologia fenomenológica como método de compreensão das vivências	73
2.2.2 A Fenomenologia da Religião como ciência da vivência religiosa.....	77
2.2.3 Homo religiosus: uma compreensão antropológica fenomenológica da pessoa religiosa....	80
2.3 Arqueologia fenomenológica do sagrado e do religioso	83
2.3.1 Arqueologia fenomenológica da consciência religiosa	84
2.3.2 Hilética e noética no sagrado e o no religioso.....	88
CAPÍTULO III.....	95
UMA POSSÍVEL “PSICOLOGIA DO ESPÍRITO” A PARTIR DA ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE EDITH STEIN	95
3.1 Edith Stein: filósofa, mártir e santa – síntese dramática de nosso tempo.....	97
3.2 Bibliografia de Edith Stein: uma análise panorâmica	100
3.2.1 Espírito, espiritual e espiritualidade na obra de Edith Stein: uma classificação preliminar	103
3.3 Antropologia do espírito em Edith Stein.....	107

3.3.1 Breves considerações sobre Fenomenologia, Psicologia e ciências humanas em Edith Stein.	107
3.3.2 Visão geral de homem e o “especificamente humano”	109
3.4 Espiritualidade e religiosidade em Edith Stein.....	120
3.4.1 Filosofia e antropologia cristã	122
3.4.2 Espiritualidade e sua expressão na vivência mística	126
3.5 Espírito, espiritual, espiritualidade – uma acepção fenomenológica	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS	134
REFERÊNCIAS	145

INTRODUÇÃO

“Poetas e mendigos, músicos e profetas, guerreiros e malandros, todos nós, criaturas daquela realidade desaforada, tivemos que pedir muito pouco à imaginação, porque para nós o maior desafio foi a insuficiência dos recursos convencionais para tornar nossa vida acreditável. Este é, amigos, o nó da nossa solidão

À poesia, enfim, a essa energia secreta da vida cotidiana, que cozinha seus grãos e contagia o amor e repete as imagens nos espelhos.

Em cada linha que escrevo trato sempre, com maior ou menor fortuna, de invocar os espíritos esquivos da poesia, e trato de deixar em cada palavra o testemunho de minha devoção pelas suas virtudes de adivinhação e pela sua permanente vitória contra os surdos poderes da morte . . . a única prova concreta da existência do homem: a poesia”

“. . . delírio sem remédio e que é o ofício de escrever”

(Gabriel García Márquez, discurso para o prêmio Nobel de Literatura, 1982).

A espiritualidade é um problema da Psicologia? Quando optamos pelo tema que pergunta e mobiliza esta investigação, temos a intenção de lançar uma provocação do sentido duplo da expressão “problema”: uma que diz respeito a um assunto controverso que tematiza discussões acadêmicas e pesquisas científicas, e outra que trata sobre uma questão social que traz transtornos de difícil solução. Assim, o tema da espiritualidade deve ser objeto de pesquisa da Psicologia ou é uma questão no sentido da difícil resolução para a ciência psicológica?

De acordo com a Associação Mundial de Psiquiatria (WPA), nas últimas décadas, tem crescido a conscientização da academia e da população geral sobre a relevância da religião e da espiritualidade nas questões de saúde. Revisões sistemáticas da literatura científica identificaram mais de três mil estudos empíricos investigando as relações entre religião/espiritualidade (R/E) e saúde (Associação Brasileira de Psiquiatria [ABP], n.d.). Os estudos demonstram que religião e espiritualidade estão, geralmente, associadas a melhores desfechos de saúde, embora, em alguns casos, elas possam também causar danos.

As pesquisas também mostraram que valores, crenças e práticas relacionadas a religião e espiritualidade são “relevantes para a maior parte da população mundial e que pacientes gostariam de ter suas questões de R/E abordadas nos cuidados em saúde” (ABP, n.d.). Em reconhecimento à importância de tal temática, a WPA incluiu “religião e espiritualidade” como parte do *Curriculum* Básico de Treinamento em Psiquiatria e ainda se posiciona com uma série de proposições de incentivo à pesquisa e uma atenção mais acurada e cuidadosa com os pacientes e as relativas manifestações de religiosidade e espiritualidade.

Conclusões como esta demonstram que o interesse pela espiritualidade tem gerado um alto número de pesquisas empíricas que, em sua maioria, revelam a influência positiva sobre a saúde. No entanto, no relatório fornecido pela ABP (n.d.), o conceito de espiritualidade aparece diretamente associado à religião e/ou religiosidade naquelas pesquisas, e os limites entre as vivências de espiritualidade e religiosidade não estão evidenciados de forma clara e satisfatória.

Com o intuito de contextualizar o panorama geral das pesquisas nacionais, em um levantamento de escala menor, buscamos revisar estudos brasileiros escritos em português com os descritores “Psicologia [AND] Espiritualidade”. Evitamos a seleção por recorte temporal e elegemos bases de dados que fornecessem a indexação¹ dos artigos por ordem de relevância para que observássemos o fator qualitativo dessas pesquisas. No contexto dos países em desenvolvimento como o Brasil, destacam-se como base de dados que indexam citações, a Google Acadêmico (GA), *Scopus*, e *Scientific Eletronic Library Online* (SciELO). Elegemos a plataforma SciELO para a recuperação dos dados, em particular, por esta ter sido desenvolvida especificamente como uma resposta “às necessidades da comunicação científica nos países em

1 No cenário mundial, o principal índice de avaliação de impacto e visibilidade das pesquisas científicas é o FI (Fator de Impacto). Trata-se de um indicador bibliométrico publicado anualmente no *Journal Citation Reports* (JCR) pelo *ISI-Thomson Scientific* (ISI), calculado com base em citações (Mugnaini, 2008). Porém, um dos problemas desse índice, é a predominância das publicações oriundas de países do Primeiro Mundo em detrimento dos países em desenvolvimento, gerando o efeito “ciência perdida”. Para diminuir a desigualdade no status da ciência e gerar informação no ramo de produção acadêmica, outras bases de dados têm sido criadas, como no caso da SciELO.

desenvolvimento” (Modelo SciELO, 2007) especialmente na América Latina e Caribe, onde o modelo proporciona “uma solução ‘eficiente’ para assegurar a visibilidade e o acesso universal a sua literatura científica, contribuindo para a ‘superação’ do fenômeno conhecido como ‘ciência perdida’” (Modelo SciELO, 2007). O Modelo SciELO contempla ainda “procedimentos integrados para medir o uso e o impacto dos periódicos científicos” (Modelo SciELO, 2007).

Como resultado dessa revisão, obtivemos a princípio o número de 64 artigos conforme nossos descritores, reduzidos em seguida a 38 relatos de pesquisa de acordo com os critérios de “estudos brasileiros escritos em língua portuguesa”. A partir da leitura exploratória², obedecendo à ordem decrescente de relevância da literatura, destacamos o conceito de espiritualidade e suas principais associações; os principais marcos teóricos; e as metodologias e instrumentos que embasaram as pesquisas. Em seguida, além do fator quantitativo, também reduzimos as descrições do conceito de espiritualidade, religião e religiosidade a unidades de sentido e, consecutivamente, fizemos a análise interpretativa dos dados, como se segue.

A associação entre espiritualidade, religião e/ou religiosidade aparece na maioria dos trabalhos recuperados – 34 artigos ou 89,47%, conforme Tabela 1. No entanto, embora em alguns casos haja uma diferenciação entre tais conceitos na construção teórica, é unânime que essa distinção não se apresenta de forma explícita na análise de dados.

Tabela 1 – Principais correlações entre as pesquisas sobre psicologia e espiritualidade

Principais Correlações	Qtd.	%
Religião e / ou Religiosidade	34	89,47
Saúde / Saúde mental, qualidade de vida, bem-estar e / ou enfrentamento.	29	76,31
Formação Acadêmica	03	7,89
Práticas Psicoterápicas	02	5,36
Outros	04	10,72

Fonte: SciELO (2018).

² No sentido de Lima e Miotto (2007), leitura rápida e manuseio das obras, para comprovar de fato a existência das informações que respondem aos objetivos propostos.

A análise de conteúdo revela uma conceituação ampla e multiforme para espiritualidade, associada a conceitos mais gerais ou mais específicos que categorizamos em unidades de sentido. Assim a espiritualidade aparece ligada a ideias como: relação do “Eu” com o universo, com o cosmos, consigo mesmo e com os outros; atitude interna, força interior, práticas intrínsecas e individuais; reflexão, tomada de consciência ou razão; crescimento humano, transformação individual e amadurecimento; energia; abertura e dinamismo; fé, crenças e pensamento positivo; integração, mística e unidade; valores morais como esperança, respeito, confiança, amor, compaixão, tolerância, paciência, perdão, responsabilidade e harmonia; e, também, algo imaterial e que transpõe o estado emocional e biológico – algo essencial que controla mente e corpo. Prevalece, porém, um padrão conceitual que associa a espiritualidade à busca de sentido, significado e/ou propósito de vida; relação com o transcendente ou transcendência; relação com o sagrado; ideia de divino ou força superior.

Diferentemente, a religiosidade é definida como crença ou prática compartilhada em uma comunidade determinada por uma dimensão organizacional – igreja, instituição religiosa ou sistema organizado de ritos, símbolos, tradição e dogmas. Mantém-se também a relação com o sentido existencial, o divino e/ou sagrado. Já a religião, por sua vez, é apresentada mais claramente como aquele sistema organizador das crenças, práticas, rituais e símbolos que mediam a relação do indivíduo com o transcendente, divino ou poder superior. Ela comunga com valores morais, a ideia de fé e surge como uma resposta para a questão existencial sobre o sentido da vida.

Notamos, portanto, que os conceitos, embora estabeleçam diferenças entre si, também apresentam uma íntima relação, principalmente no que tange à busca pelo sentido; relação com o sagrado e com o transcendente, relação com o divino e/ou poder superior. Nesse sentido, embora a espiritualidade seja apontada como uma vivência independente de crenças e dogmas religiosos, o que se define como espiritualidade, em alguns estudos, resvala na definição dos

conceitos de religião e religiosidade em outros estudos, o que gera não só uma falta de consenso, mas também uma confusão conceitual quando analisados na sua totalidade. Além do mais, como foi dito acima, ainda nos casos em que houve uma diferenciação conceitual, os dados amostrais são imprecisos quanto a esta distinção, por exemplo, quando se associa espiritualidade a “saúde, saúde mental, enfrentamento, bem-estar e/ou qualidade de vida”. Os instrumentos utilizados serviam-se de perguntas relacionadas também à religiosidade, sem que houvesse uma separação direta para esta e aquela questão nos resultados.

De modo geral, ainda foi possível identificar unidades de sentido ainda mais reduzidas através das descrições da literatura supracitada. Sendo assim, a espiritualidade parece estar ligada a uma dimensão “ontológica” e existencial, enquanto busca de sentido, mas que pode ganhar contornos “ônticos” conforme as suas vivências no interior das relações e da cultura, ou seja, possui uma dimensão vertical; individual e intrínseca; e outra horizontal ou social. Uma das possibilidades que traduz a resposta à pergunta mobilizadora sobre o sentido existencial, compartilhada social e culturalmente, é a religiosidade. Essa variação, porém, não é necessária à condição da espiritualidade em sua essência, isto é: a espiritualidade é um fenômeno independente da religião e da religiosidade, embora possa se manifestar com ritos, símbolos e comportamentos que configuram a linguagem e a cultura religiosa. Entender esta autonomia do fenômeno da espiritualidade é crucial para o desenvolvimento do raciocínio sobre nosso objeto de pesquisa e a forma como esta será conduzida.

Freitas (2017) busca simplificar a questão conceitual resolvendo os impasses da seguinte maneira: espiritualidade corresponde à demanda de sentido; religiosidade “ao modo de elaboração subjetiva e intersubjetiva na busca de respostas para as demandas de sentido, ancorando-se em crenças religiosas (Deus, Divino, Sagrado ou Transcendente)” (Freitas, 2017, p. 71); religião diz respeito ao sistema ou doutrina de respostas. Para a autora, o ideal seria

adotar um modelo orgânico que permita um espaço tanto para as conexões entre espiritualidade e religião quanto para suas diferenciações e especificidades.

Poderíamos dizer que essa confluência conceitual se apresenta na própria história da psicologia na sua tentativa de investigação do fenômeno da espiritualidade, o que ocorreu, ao que nos parece, no seio da Psicologia da Religião. De acordo com Paiva (2008), a “psicologia da espiritualidade”, embora não tivesse esse nome a princípio, deu vistas do seu surgimento na Escola de Nijmegen, na Holanda, no século XX. Em artigo publicado sobre as psicologias da religião na Europa, Paiva (1990) relata ainda que aquela escola tinha como objeto da psicologia da religião “aquela parte do comportamento humano que diz respeito à busca de sentido último, seja ele religioso ou secular” (Paiva, 1990, p. 92; Paiva, 2008, p. 32).

No Brasil, essa história se apresenta de modo semelhante, e o estudo acadêmico em psicologia da espiritualidade se desenvolve nas vias da Psicologia da Religião a partir da década de 1960. De acordo com Paiva (2017), há registros de publicações relacionando a espiritualidade à psicologia religiosa (até então assim denominada) na Revista de Psicologia Normal e Patológica em 1962, atribuídas à Sociedade Brasileira de Psicologia Religiosa estabelecida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Paiva et al. (2009) também apontam um aumento das publicações nas décadas seguintes, exceto nos anos 70, correlacionadas à estruturação acadêmica da disciplina Psicologia e Religião, que se tornou objeto de ensino no nível de graduação e pós-graduação em algumas universidades do país.

Dessas publicações, por sua vez, destacam-se os trabalhos apresentados pelo Grupo de Trabalho (GT) Psicologia & Religião da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP). Além de estar presente em importantes eventos científicos da psicologia no Brasil e no exterior, o grupo realiza bianualmente, desde 1997, os seminários “Psicologia & Senso Religioso”. Os trabalhos apresentados nesses seminários foram organizados e publicados

em dez livros, dos quais chamamos atenção para a obra *Psicologia e Espiritualidade*, organizada por Mauro AmatuZZi e publicada em 2005.

Dez anos depois, em 2015, um livro homônimo, organizado por Maria Lúcia de Moraes e Leonardo Silva, foi publicado também sob a reunião de trabalhos apresentados, dessa vez, em um ciclo de palestras, organizado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) entre 2010 e 2012. A preocupação com o tema da espiritualidade na psicologia brasileira aparece também dentro da perspectiva da psicoterapia no livro *Espiritualidade e Práticas Clínicas* de Valdemar Augusto Agerami-Camom, publicado em 2014.

A predominância da associação entre espiritualidade e religião/religiosidade também se apresenta no órgão regulamentador Conselho Federal de Psicologia (CFP). Além das notas públicas que orientam o manejo profissional do psicólogo em relação às questões relativas a espiritualidade, religião e religiosidade, o CFP publicou também cinco obras que abordam os temas. Trata-se do livro *Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e os Saberes Tradicionais: referências básicas para a atuação profissional*, de 2014; e a *Coleção Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade*, dividida em três volumes intitulados: *Laicidade, Religião, Direitos Humanos e Políticas Públicas; Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: práticas e técnicas; e Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas* – todos estes publicados em 2016. No ano de 2017, foi criada ainda a CLEROT (Comissão de Laicidade, Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais), coordenada pelo professor doutor Reinaldo da Silva Júnior, na sede do Conselho Regional de Psicologia de Minas Gerais (CRP-MG). No mesmo ano, a autora teve a oportunidade de coordenar um GT homônimo na Subsede Centro-oeste do CRP-MG, e mais recentemente, em 2019, foi publicada pelo CRP-MG, junto à CLEROT, o livro *Psicologia, laicidade, espiritualidade e outras tradições: encontrando caminhos para o diálogo*.

Parece-nos também previsível que os rumos da psicologia científica, traduzida como “estudo do comportamento”, por sua tradição, só poderia chegar ao fenômeno da espiritualidade por meio do observável e passível de mensuração, o que acabou acontecendo através da sua expressão no “comportamento religioso” e que, por sua vez, de acordo com Paiva (1990, 2017) e Paiva et al. (2009), representa o objeto da Psicologia da Religião. No entanto, afirmar que a noção de espiritualidade entra nas ideias psicológicas a partir da Psicologia da Religião seria uma solução simplista e precipitada, pois suas origens remontam a própria história do pensamento. A medida que a espiritualidade passa pela pergunta sobre sentido da vida, ela (co)responde à pergunta que a mobiliza e lhe dá origem, ou seja, fornece sentido às questões existenciais. Isso acontece em pensamentos muito distantes da psicologia científica e se desenvolve no interior da cultura a princípio, através dos mitos que nos fornecem uma noção tanto de espírito quanto de alma, ou *psique* – suposto objeto da psicologia entendida através da etimologia da palavra. Em outras palavras, tanto a noção de alma (*psique*) quanto de espírito têm suas raízes nas compreensões míticas que, por sua vez, configuram as matrizes do pensamento religioso. Essas noções (alma/*psique*, espírito), por seu turno, continuam embasando uma visão de homem passível de investigação científica, o que parece responder, até então, a nossa pergunta inicial, tanto como “problemas de pesquisa” quanto como um “problema” no sentido de “transtorno de difícil solução” para a ciência, tal como é compreendida em moldes tradicionais.

É principalmente sob esta perspectiva de busca dos modelos de ciência que embasam as pesquisas brasileiras sobre psicologia e espiritualidade que analisamos os próximos critérios. Um dado relevante, demonstrado na Tabela 1, é que existe, nas pesquisas em psicologia e espiritualidade no Brasil, uma forte associação a temas como saúde, saúde-mental, qualidade de vida, enfrentamento e/ou bem-estar, somando 29 artigos ou 76,31% do total. Quanto ao marco

teórico, nove pesquisas (23,68%) apontam, como referência, alguma relação com a Psicologia da Saúde e Hospitalar (ver Tabela 2).

É importante ressaltar que, nesse quesito, procuramos, para fins didáticos, elencar as principais escolas da psicologia que embasavam as pesquisas de acordo com a referência dos próprios autores. Entretanto, o que se mostra na prática é que as pesquisas comungam de uma miscelânea de conceitos vindos de conhecimentos diversos para além das “psicologias” e práticas psicoterápicas, incluindo ciências sociais, biológicas e outros, como a prática de filosofias orientais presente em dois dos artigos. Além disso, grande parte (15 artigos, ou 39,47% das pesquisas) não afirma a utilização de um método ou teoria específica para a compreensão do fenômeno da espiritualidade.

Tabela 2 – Principais marcos teóricos apontados nas pesquisas sobre psicologia e espiritualidade

Marco teórico	Qtd.	%
Inclui psicologia hospitalar e da saúde	09	23,68
Psicologia positiva	04	10,72
Fenomenologia	03	7,89
Psicologia social	01	2,63
Logoterapia	01	2,63
Psicologia transpessoal	01	2,63
Pensamento sistêmico	01	2,63
Psicanálise	01	2,63
Historiografia das ideias psicológicas	01	2,63
Psicologia organizacional e do trabalho	01	2,63
Outros e / ou não citados	15	39,47

Fonte: SciELO (2018).

Nos chama atenção também o fato de que três artigos (7,89%) relataram ter a fenomenologia como marco teórico/metodológico. No entanto, essa abordagem não é explicitada de forma satisfatória. Entre esses artigos, destacamos um em que consta uma brevíssima descrição antropológica merleau-pontyana que considera a questão do espírito como fator constitutivo humano. Semelhantemente, isso ocorre em um artigo de abordagem logoterapêutica em que o espírito também constitui o modelo de homem na logoteoria frankliana. Ambas as pesquisas parecem fornecer uma noção de espírito como condição da

espiritualidade, no entanto não se propõe, como objetivo específico dessas pesquisas, a explicitação de uma antropologia que considere o espírito ou uma ontologia do espírito humano. Identificamos ainda o impressionante número de 17 artigos (44,73%) que sequer oferecem uma definição conceitual para o fenômeno da espiritualidade.

Não obstante, quanto aos métodos e instrumentos (Tabela 3), as pesquisas parecem buscar um modelo explicativo e causal entre espiritualidade e os fenômenos supracitados (saúde, saúde-mental, qualidade de vida, enfrentamento e/ou bem-estar – Tabela 1), evidenciando a influência positiva da espiritualidade sobre esses fenômenos (lembrando que não fica clara a separação entre o fenômeno espiritual e religioso nessas análises). Um total de 17 artigos (44,73%) faz uso direto da psicometria com análises quantitativas através de testes, escalas e/ou questionários.

Tabela 3 – Principais métodos e instrumentos utilizados nas pesquisas sobre espiritualidade

Método / Instrumento	Qtd.	%
Psicometria	19	50
Entrevista	09	23,68
Pesquisa teórica	04	10,72
Revisão de literatura	02	5,36
Outros	04	10,72

Fonte: Scielo (2018).

Esse modelo pragmático de “eficácia da espiritualidade” com comprovações numéricas para comportamentos mais adaptativos, principalmente ligados a saúde, saúde mental, bem-estar, enfrentamento e/ou qualidade de vida, parece-nos ser muito relevante, pois abre portas para a conscientização da importância da manutenção e continuidade de pesquisas sobre o fenômeno da espiritualidade e seu fator de impacto sobre a experiência humana. Entretanto, ele ainda trata, principalmente, daquilo que “aparece” no comportamento – objeto da psicologia científica, mas não resolve a questão da experiência original que delimita a espiritualidade com um modo de ser do espírito, no interior de uma antropologia humana. Em outras palavras, sem querer inculcar em um mecanicismo, repercute no resultado da ação de uma potente “mola

propulsora”, sem, no entanto, descrever a natureza fenomênica dessa mola. Trata-se de uma “ciência sem essência” que não oferece um modelo de homem que resolva satisfatoriamente a existência do espírito humano como condição da espiritualidade.

Embora não obtivemos características expressivas que justificassem a ordem de relevância dos trabalhos publicados na plataforma SciELO, resgatados para esta breve análise, notamos, em geral, que a publicação considerada “científica” tendencia a um modelo hegemônico, causalista e explicativo, semelhante à ciência clássica. Na Psicologia, em particular, isso se deve, em parte, aos conflitos paradigmáticos que sofreu para se afirmar como ciência autônoma, tendo que se desvencilhar tanto da filosofia quanto da medicina. No entanto, percebemos uma certa inclinação desse tipo de pesquisa científica psicológica a se sucumbir ao modelo científico natural e a um afastamento das suas origens teóricas e metodológicas do *status* de ciências humanas (originalmente cunhada por ciências do espírito – *Geisteswissenschaften*). Consideramos, contudo, que essa cisão não diz respeito apenas a uma linha divisória entre as “psicologias filosóficas” ou as “psicologias médicas/científico naturais”, antes refere-se a uma ruptura dualista no seio do próprio pensamento ocidental que separa espírito e matéria.

Temos por nós que, talvez, o problema da Psicologia em relação a essas situações seja o seu tratamento científico da espiritualidade que, por se tratar de questões históricas, epistemológicas e metodológicas, exigirá sempre um conhecimento e uma contextualização mais ampla. Embora a Organização Mundial da Saúde (OMS) inclua, em 1998, a dimensão “espiritual” à noção geral do conceito de saúde, parece-nos que, no cenário científico nacional da Psicologia, os estudos psicológicos de bases científicas e de caráter antropológico-filosófico que lidam com noções de espírito, espiritual, espiritualidade ainda carecem de mais esclarecimentos sobre seu objeto e sua tarefa.

Sob uma compreensão etimológica, a “*psique*” (originalmente associada à noção de alma e espírito) está para a psicologia como um objeto de reflexão. Quando explicada a partir do paradigma clássico (naturalista, positivista), só pode ser concebida por uma noção psicofísica. No entanto, outros animais inferiores, do ponto de vista evolutivo, também são dotados de um nível de psiquismo fisiológico, como memória e percepção (haja vista a contribuição da psicologia animal para a psicologia humana). Por esse motivo, uma psicologia que se reduz aos aspectos psicofísicos humanos não nos parece apresentar grandes vantagens sobre as ciências biológicas, ou mesmo a zoologia. É preciso, portanto, compreender não só o ponto de distinção e autonomia da Psicologia em relação às demais ciências, mas sobretudo, o que distingue a pessoa humana dos outros seres.

A respeito disso, em um tratado sobre a atitude científico-natural e a atitude científico-espiritual, Husserl afirma que “a ciência do espírito tem que ver com o espírito, e aí se distingue, em primeiro lugar, a ciência da natureza em sentido estrito e a ciência do espírito: de um lado está a ciência de coisas psíquicas e, do outro a ciências dos homens como pessoas” (Husserl, 1954/2012, p. 304). O espírito, por sua vez, corresponde àquilo que nos torna pessoas, ou nas palavras de Edith Stein (1933/2003a) “o especificamente humano”. O homem escapa a sua determinação estritamente natural, sendo possuidor ainda da dimensão do espírito. Ele deve ser compreendido, portanto, em seus aspectos psíquicos e também nessa dimensão espiritual, através de uma “psicologia do espírito”.

Entendemos que a Fenomenologia é uma filosofia científica que orienta uma base teórico-antropológico e oferece uma análise sistemática e um método de rigor capaz de fornecer uma compreensão profunda e adequada dos fenômenos, incluindo aqui o nosso problema de pesquisa. Assim, a partir de uma crítica fenomenológica, não nos parece possível compreender, satisfatoriamente, a noção de espiritualidade e seus desdobramentos dados pela ciência psicológica sem antes compreender de forma profunda e delimitada o próprio sentido de

espírito. Desse modo, podemos ter uma concepção de espírito autenticamente antropológica que fundamente uma “psicologia do espírito”, permitindo-nos uma noção mais totalizante do homem, ou seja, não só nos seus aspectos psicofísicos (cognitivos e afetivos) nem tão pouco exclusivamente nos aspectos observáveis do comportamento e das funções bioquímicas. A fenomenologia, nesse sentido, parece-nos atender não só a um requisito de ciência de fato humana, a partir da compreensão das vivências na sua complexidade fenomênica, mas também um método sistemático, uma filosofia e uma ciência rigorosa para um tratamento adequado dos fenômenos da espiritualidade, tanto nos seus aspectos ontológicos quanto vivenciais e culturais.

Devido a esses problemas tão atuais, principalmente para a ciência psicológica, e tendo em vista a fenomenologia como uma filosofia crítica ao positivismo, ao naturalismo e ao psicologismo³, retomamos uma fundamentação para o “conceito de espírito” e suas possíveis implicações para a relação entre Psicologia e Espiritualidade, a partir da antropologia fenomenológica de Edith Stein. Para tal, pretendemos, como objetivos específicos, (a) delinear os conceitos de “espírito” e “espiritualidade” no pensamento ocidental, a partir de uma reconstituição histórica, filosófica e científica; (b) descrever algumas das contribuições da Fenomenologia para nosso campo de pesquisa, especialmente com a “arqueologia fenomenológica” e a “Fenomenologia da Religião”; (c) descrever o pensamento e a antropologia steiniana, principalmente no que constitui as noções de espírito e a espiritualidade.

Mobilizados pelos motivos elencados até o presente, consideramos, então, as seguintes justificativas que corroboram a necessidade de realização deste trabalho: a) a relevância crítica e epistemológica proporcionada pela Fenomenologia à psicologia científica, tanto como ciência quanto como profissão; b) a necessidade de mais esclarecimentos, no cenário científico nacional da Psicologia, dos estudos psicológicos de bases científicas e de caráter antropológico-filosófico que lidam com noções de espírito, espiritual, espiritualidade, quanto ao seu objeto e

³ Mais sobre a crítica husserliana à modernidade em Husserl (1954/2012) e Tourinho (2017).

sua tarefa; c) a possibilidade de um diálogo científico conciso que abarca diferentes esferas do conhecimento humano, a saber: Fenomenologia, Psicologia e antropologia; d) a contribuição da antropologia fenomenológica neste estudo, especificamente a desenvolvida por Edith Stein, como fonte de compreensão dos fenômenos do espírito e da espiritualidade; e) as possíveis contribuições para o campo de investigação, reflexão e aperfeiçoamento das práticas psicológicas que abarcam como dimensão a presença da espiritualidade f) a própria relevância da espiritualidade como um fenômeno ontológico, especificamente humano, presente na religiosidade, central na cultura e fonte de sentido existencial.

MÉTODO

Partindo de sua negativa, gostaríamos de esclarecer que, inicialmente, essa investigação não se tratou de uma “pesquisa fenomenológica”, o que, de acordo com Embree (2011), implicaria em uma análise reflexiva sobre as próprias coisas, mas, antes, desenvolvemos uma “pesquisa bibliográfica”, que tem como principal ferramenta a leitura criteriosa. Essa opção deveu-se ao fato de que a pesquisa bibliográfica, de acordo com Marconi e Lakatos (2007), oferece não só meios para definição e resolução de problemas conhecidos, como também a possibilidade de exploração de áreas em que o problema de pesquisa não foi suficientemente esclarecido ou resolvido, como é o nosso caso. Sendo assim, a pesquisa bibliográfica, segundo essas autoras, “não é mera repetição do que já foi dito ou escrito, mas propicia o exame de um tema sob novo enfoque ou abordagem, chegando a conclusões inovadoras” (Marconi & Lakatos, 2007, p. 71).

É característico de uma pesquisa bibliográfica que a investigação se organize em torno de um conjunto ordenado de procedimentos que visa soluções focadas no seu objeto de estudo e que, portanto, não é aleatória (Lima & Miotto, 2007). O trabalho que aqui propusemos, seguiu os passos metódicos, conforme Lima e Miotto (2007): (a) elaboração do projeto de pesquisa; (b) investigação das soluções (coleta da documentação: levantamento da bibliografia e das informações contidas na bibliografia); (c) análise explicativa das soluções (análise da documentação e exame crítico do pesquisador para explicar ou justificar os dados e/ou informações contidas no material selecionado); (d) síntese integradora (produto final do processo de investigação, resultante da análise e reflexão dos documentos).

Em nossas primeiras buscas, destacamos a revisão de literatura sobre o tema da Psicologia e Espiritualidade no Brasil, com o intuito de contextualizar um panorama geral das pesquisas realizadas sobre o tema no cenário nacional. A revisão de literatura, como parte da

pesquisa bibliográfica e em conformidade com Koller, Couto e Hohendorff (2014), permitiu-nos uma avaliação crítica do material já publicado, além de cumprir o objetivo proposto de organizar, integrar e avaliar os estudos conforme descrevemos na introdução desse trabalho.

Destacamos, ainda, a identificação da análise descritiva dos fenômenos do espírito, do espiritual e da espiritualidade nas Obras Completas de Edith Stein, principalmente em: (“*La estructura de la persona humana*” (*Der Aufbau der menschlichen Person*, 1933); “*Sobre el concepto de formación*” (*Zur Idee der Bildung*, 1930) – ambas em: *E. Stein, Obras Completas: Escritos Antropológicos y Pedagógicos* (2003); “*Sobre el problema de la empatia*” (*Zum problem der Einfühlung*, 1917) – em: *E. Stein, Obras Completas: Escritos Filosóficos Etapa Fenomenológica* (2005); e “*Acto e Potencia: estudios sobre una filosofía del ser*” (*Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins*, 1931) – em: *E. Stein, Obras Completas: Escritos Filosóficos Etapa de Pensamento Cristiano* (2007). Mais especificamente sobre a “espiritualidade religiosa”, encontramos descrições em: *A ciência da cruz: estudo sobre São João da Cruz* (2014) (*Kreuzeswissenschaft, Studie über Johannes vom Kreuz*, original de 1942 com publicação póstuma em 1950); e *Ser finito e ser eterno* (2019) (*Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, original de 1936, publicado postumamente em 1950). E para a compreensão estrita do conceito de espiritualidade dentro do campo da Fenomenologia da Religião e da arqueologia fenomenológica, utilizamos como referência complementar autores como Piazza (1987) e Angela Ales Bello (1998, 2000, 2002, 2014, 2015, 2016, 2019), respectivamente.

Dando continuidade à metodologia de Lima e Miotto (2007) quanto à seleção dos textos, além do referencial teórico supracitado, elegemos pesquisas teóricas e biográficas publicadas em português, crescentes na última década em que se evidencia o fortalecimento da fenomenologia no Brasil. Cumpriram-se assim, em síntese, de acordo com aqueles autores, as seguintes etapas sistemáticas de leitura: (1) leitura de reconhecimento do material bibliográfico:

leitura rápida que objetiva localizar e selecionar o material que pode apresentar informações e/ou dados referentes ao tema. Incursão em bibliotecas e bases de dados computadorizadas para a localização de obras relacionadas ao tema; (2) leitura exploratória: é também uma leitura rápida que objetiva verificar se as informações e/ou dados selecionados interessam de fato para o estudo. Leitura dos sumários e manuseio das obras, para comprovar de fato a existência das informações que respondem aos objetivos propostos; (3) leitura seletiva: procura determinar o material que de fato interessa, relacionando-o diretamente aos objetivos da pesquisa. Seleção das informações e/ou dados pertinentes e relevantes; (4) leitura reflexiva ou crítica: “estudo crítico do material orientado por critérios determinados a partir do ponto de vista do autor da obra, tendo como finalidade ordenar e sumarizar as informações ali contidas” (Lima & Miotto, 2007, p. 41). Escolha definitiva dos textos na busca responder aos objetivos da pesquisa. Compreensão das afirmações do autor e do “porquê” dessas afirmações, e enfim; (5) leitura interpretativa: objetiva relacionar as ideias expressas na obra com o problema para o qual se busca resposta. Interpretação das ideias do autor e interrelação destas com o propósito do pesquisador. “Requer um exercício de associação de ideias, transferência de situações, comparação de propósitos, liberdade de pensar e capacidade de criar. O critério norteador nesse momento é o propósito do pesquisador” (Lima & Miotto, 2007, p.41).

Sendo assim, desenvolvemos, ao longo deste trabalho, a apresentação dos resultados obtidos na análise, através da produção de texto dissertativo dividido em três capítulos. Na primeira parte, visamos delinear, em linhas gerais, os conceitos de espírito e espiritualidade e sua incursão na história da cultura, a partir das suas origens antropológico-lexicais no pensamento mito-poético, passando pela filosofia até a sua apreensão pela ciência moderna, especialmente nas ciências do espírito. Na segunda parte, descrevemos as contribuições da Fenomenologia, em especial a Fenomenologia da Religião e a arqueologia fenomenológica como métodos de análise e compreensão de nosso objeto de estudo. Por último, descrevemos o

pensamento e a antropologia de Edith Stein, principalmente no que constitui as noções de espírito como vias de uma possível fundamentação para uma Psicologia da Espiritualidade. Destacamos que, embora não fosse a intenção inicial, a fenomenologia enquanto método e filosofia, sobretudo em Husserl, forneceu-nos uma via de análise através da qual foi possível constituir uma apreensão própria e original de espírito e espiritualidade, que podemos chamar de fenomenológica.

CAPÍTULO I

ESPÍRITO E ESPIRITUALIDADE: UMA RECONSTITUIÇÃO HISTÓRICA, FILOSÓFICA E CIENTÍFICA

“Muito importante na arte de lavar palavras
 é saber reconhecer uma palavra limpa.
 Conviva com a palavra durante alguns dias.
 Deixe que se misture em seus gestos, que passeie
 pela expressão dos seus sentidos. À noite, permita que se deite, não a seu lado mas
 sobre seu corpo.
 Enquanto você dorme, a palavra, plantada em sua carne,
 prolifera em toda sua possibilidade”

(Viviane Mosé, Receita para lavar palavra suja).

Na introdução deste estudo, realizamos uma análise parcial de levantamento de dados sobre a questão da espiritualidade como possível objeto da Psicologia e destacamos o panorama e o tratamento do fenômeno da espiritualidade nas pesquisas em Psicologia no Brasil. Constatamos, em síntese, que o estudo sobre a espiritualidade se desenvolveu em um ramo da Psicologia, ou seja, na Psicologia da Religião. As pesquisas em geral reproduzem um modelo embasado na ciência clássica, empírico-positivista, mantendo os conceitos de “espírito” e “espiritualidade” carentes de maiores esclarecimentos.

Assim, neste capítulo, pretendemos delinear, em linhas gerais, os conceitos de espírito e espiritualidade na história do pensamento psicológico. Para isso, evidenciaremos sua incursão na história da cultura através de vestígios antropológicos, de suas origens lexicais e do pensamento mito-poético; as transformações dos termos a partir das reflexões oriundas da filosofia; até a sua apreensão pela ciência moderna, especialmente nas denominadas “ciências do espírito”. Para tal, recorreremos a uma perspectiva de epistemologia pluralizada da psicologia que nos permita o resgate antropológico que visamos reconstituir através desse trabalho.

1.1 Reconhecendo o território: uma perspectiva a partir da epistemologia pluralizada da Psicologia

O nascimento da Psicologia como um ramo da ciência remonta ao século XIX, tendo como seus principais representantes Wilhelm Wundt (1832-1920) e William James (1842-1910), que elaboraram, de modo sistemático, o projeto da Psicologia moderna. Sendo assim, se tomamos como marco histórico a gênese da psicologia na sua fundação como ciência autônoma, percebemos que, desde os seus primórdios, essa disciplina se apresenta de modo bifurcado e com contradições internas (Heidbreder, 1981).

No entanto, tanto em Wundt quanto em James, podemos destacar a eliminação da metafísica nas ideias psicológicas como marco do projeto científicista. Nesse sentido, de acordo com Abib (2009), Wundt foi contundente em suas críticas sobre o envolvimento da Psicologia com a metafísica. Por esse motivo, ele procurou afastá-la do dualismo mente-corpo cartesiano e das metafísicas materialistas e espiritualistas. Do mesmo modo, James reivindicou o abandono das questões sobre a alma (anímico), o transcendental e ideias de estofo mental.

Para Wundt então, a Psicologia deve ser uma ciência empírica que se aproxima das ciências da natureza, enquanto, para James, a Psicologia deve ser uma ciência natural ou, ao menos, a “esperança de uma”. Contudo, as concepções de Psicologia, tanto de Wundt quanto de James, não foram suficientes para conferir unidade a essa ciência nascente. Na prática, o que ocorre é que o século XX testemunhou uma multiplicação de acepções acerca da disciplina. Em outras palavras, já no seu nascimento como ciência, a psicologia se caracteriza como um conhecimento plural (Giordi, 1978).

De outro modo, fazer um tratamento da perspectiva da epistemologia unitária incorreria na impossibilidade de uma epistemologia da ciência psicológica ou mesmo de uma história da ciência da psicologia, visto que esta não constitui uma unidade enquanto pensamento científico.

Por esse motivo, em concordância com Abib (2009), adotamos a perspectiva da “epistemologia pluralizada” ou “teoria pluralizada do conhecimento”. De acordo como o autor: “decorre dessa reflexão que a história da psicologia é história do conhecimento psicológico, um tipo de investigação que pertence ao gênero história da cultura” (Abib, 2009, p. 196). Em outras palavras, a história da psicologia não pertence ao gênero história da ciência, mas à história da cultura, ou tradições de pensamentos psicológicos. Essas tradições – práticas sociais de longa duração, ou práticas culturais, por sua vez, manifestam-se na filosofia, nas ciências, mas também nas ideias como um todo, ou seja: na cultura. Perguntamos então: onde começa a história da Psicologia?

Se tomamos como referência a epistemologia unitária, a Psicologia não se constitui como ciência e, por este motivo, não seria possível sequer fazer uma história ou uma epistemologia da ciência psicológica. Isso quer dizer, de acordo com Abib (2009), que, se um dia a Psicologia adquirir *status* de unidade, toda a sua história pregressa deverá ser considerada uma história superada. Sendo assim, a pré-história da Psicologia poderia ser encontrada em qualquer tempo e lugar geográfico, como nos filósofos gregos ou no pensamento oriental.

De outro modo, se tomamos como referência o nascimento da Psicologia no projeto científico inaugurado por Wundt e James, é possível estabelecer uma gênese histórica que parta desse ponto e que considere todo o contingente anterior como aquela pré-história. Por último, da perspectiva da epistemologia pluralizada, podemos compreender a Psicologia como uma construção histórica no interior da cultura, constituída “por tensões no âmbito da epistemologia da ciência, da metafísica, da visão de mundo, da ideologia, dos interesses intelectuais, dos contextos acadêmicos” (Abib, 2009, p. 205).

Partindo desses pressupostos, ou seja, das ideias psicológicas presentes na cultura, podemos dizer que o nascimento da psicologia se deu em um parto de gêmeos siameses com a própria história da humanidade. Esse fato evidencia ainda mais o que seus historiadores

comumente chamaram de “problemas de marco de referência” (Giorgi, 1978), pois reconhece a psicologia como uma gama de conhecimentos plurais, presentes na cultura e não só na ciência.

Sobre esse aspecto, nas palavras de Abib (2009):

Como história da cultura, a história da psicologia revela, desde seu alvorecer, um universo psicológico pluralístico em expansão. Com essa imagem, a história da psicologia adquire uma perspectiva antropológica. A epistemologia e história da psicologia são epistemologia e história de culturas psicológicas e, nesse sentido, a investigação do projeto científico da psicologia adquire uma perspectiva antropológica. (Abib, 2009, p. 205).

Tendo explicitado a perspectiva histórica e epistemológica de que partimos, podemos perceber um campo de variáveis incalculáveis que tecem a trama das ideias psicológicas. Ao reconhecer a impossibilidade de descrever toda amplitude que essa noção nos abre, nosso “fio de Ariadne” será então percorrer o caminho regressivo que nos leva à noção de “espírito” na história humana, no interior da cultura, a partir de antigas tradições.

Chamamos a atenção para o fato de que, por um lado, a eliminação das noções de alma e espírito, ou seja, da metafísica, configuram-se como o ponto inaugural da Psicologia científica. Por outro lado, reconhecemos que o conhecimento psicológico, na perspectiva cultural e antropológica, permite-nos resgatar o sentido literal da palavra “Psicologia”, que, em sua origem grega, significa: “reflexão sobre a alma”. Todavia, essa reflexão sobre a alma, que se desenvolve a partir do método e da racionalidade filosófica entre os gregos (Vernant, 2002), já se apresentava como uma “psicogonia”⁴ dos povos antigos, que, por sua vez, se mostra de várias formas, em diferentes lugares e momentos distintos da história da humanidade, sendo impossível reconhecer uma gênese unívoca. Por conseguinte, é na acepção da ideia de alma que encontramos conjuntamente noções arcaicas de espírito que nos possibilitam uma

⁴ Conhecimento pré-científico sobre a alma.

reconstituição antropológica que fundamenta, de um modo original, nossa compreensão de espiritualidade para a ciência psicológica.

1.2 Breve história do espírito e da alma no pensamento arcaico e religioso

A linguagem como tentativa de representação das vivências transforma nosso trabalho de escrita teórica em algo escapadizo. Isso porque, em primeiro lugar, há um risco de se fazer uma história comparada das antigas tradições, sem com isso ameaçar aquilo que elas representam de singular; em segundo lugar, porque, ao tentar resgatar historicamente a “arqueologia de um saber”, conforme Foucault (1926-1984), devemos considerar que este saber se restringe a sua própria época e que, por isso, só é possível lhe sobrepor um saber e uma interpretação que são próprias do nosso tempo; e, em terceiro lugar, ainda inspirados por essa leitura histórica, é *mister* lembrar que as palavras escapam às próprias coisas, sobretudo no que diz respeito ao nosso objeto de investigação.

Mesmo assim, temos que o sentido arcaico de espírito, desde os primórdios dos tempos, esteve ligado a uma espiritualidade de cunho religioso, considerado no seu caráter de mistério e de inefável, e tratá-lo de modo contrário, seria profanar o seu sentido ligado à dimensão do sagrado. Por isso, ressaltamos o cuidado de não se fazer uma traduzibilidade literal entre os termos. Por último, destacamos que iremos privilegiar o conceito de espírito, embora ele apareça correlacionado ao conceito de alma. Tendo dito isso, podemos então dar seguimento às descrições dos conceitos de espírito e alma nas civilizações antigas.

1.2.1 Origens léxico-antropológicas

Como vimos, reconstituir a história do espírito e da alma nos remete a questões tão complexas e antigas quanto a própria humanidade. Na pré-história, durante a transição do período Paleolítico Médio para o período Paleolítico Superior, ocorre um grande desenvolvimento cognitivo das inteligências técnicas, naturalistas e sociais, repercutindo em uma explosão cultural que transforma significativamente o mundo humano. O surgimento do *Homo Sapiens Sapiens* é marcado por uma compreensão simbólica que é desenvolvida por meio da linguagem. Por sua vez, as novas habilidades humanas recém-adquiridas de abstração e simbolização são manifestas por meio das primeiras expressões artísticas e de sagrado (Possebon & Medeiros, 2014).

O início do período Paleolítico Superior parece demarcar, também, os primeiros vestígios de uma reflexão sobre a natureza da vida e da morte e das noções de natural e de sobrenatural, que apontam para a possibilidade de uma realidade metafísica, ligada às noções de espírito, alma e divindade. As especulações sobre a imortalidade da alma e do espírito parecem se manifestar nesse período através de um novo modo de sepultamento dos mortos. De acordo com Possebon e Medeiros (2014, p. 66) “o homem passa a produzir uma espécie de ritual para seus mortos, mostrando, com isso, que há uma abstração em relação ao ser que não está mais entre eles, e há também um elo com esse ser”. Os túmulos representam, então, o espaço do sagrado, artefato que simboliza de forma concreta o intermédio entre o mundo dos vivos e dos mortos, mas também pressupõem a possibilidade de crenças sobre seres não ligados ao plano físico; imaginários sobre a vida após a morte; e uma conexão com uma realidade além e misteriosa.

Esses fatos são de suma importância para compreender que os problemas relacionados às ideias de espírito e alma referem-se a questões sobre o sentido existencial: sua origem, causa

e destino. Por sua vez, o nascimento do rito e do mito⁵ enquanto linguagem e presentes no pensamento arcaico e religioso parece surgir de uma forma cooriginária, esboçando, como já foi dito, as perguntas e as respostas sobre aquelas questões.

O princípio da ideia de alma e de espírito se confunde na história e na representação linguística, o que torna difícil uma análise isolada dos fenômenos. Desde a sua etimologia, a palavra “espírito”, derivada de *spiritus*, sua origem latina, é traduzida também por alma. Ligada ao verbo *spirare*, a ideia de espírito remete a respiração, exalação e sopro. Já na sua raiz de língua grega, a palavra original é *pneuma*, que também quer dizer tanto espírito quanto alma. *Pneuma*, ou “sopro animador”, é, de acordo com Abbagnano (2007), o significado originário do termo, do qual derivam todos os outros⁶, e está associado “àquilo que vivifica”, “força animadora”, como também sopro, vento e respiração. Mais tarde, a expressão *psyche*, traduzida por alma, aparece como um fenômeno singular, diferente de espírito (*pneuma*). Assim, de acordo com Pires (2004):

Pneuma designava a força criadora e distingue-se de *psyche* (ψυχή), que significava originalmente o ‘sopro’, que vivificava todas as coisas. É traduzida com frequência como ‘espírito’ e ainda mais como ‘alma’. No início, representava um vento ou respiração elementar, vital e dinâmica. Esse sopro tinha um poder efectivo mas pertencia ao reino da natureza. Referia-se a qualquer tipo de vento desde uma brisa ligeira a uma tempestade ou vapor mortífero. Correspondia ao vento nas pessoas e nos animais assim como à respiração que eles inalavam e exalavam. Era vida, visto que respiração era sinal de vitalidade, e era alma, já que a sua força anímica desaparecia quando a respiração acabava. Do ponto de vista filosófico, *pneuma* era ‘ar em movimento, respiração, vento’ e, segundo o filósofo grego pré-socrático Anaxímenes de Mileto (585-528 a. C.), era equivalente a *aer* (ar), o elemento do qual ele considerava que tudo no universo era originário. (Pires, 2004, pp. 24-25).

Desse modo, se as origens da cultura ocidental têm como um de seus principais pilares o pensamento grego, observamos que este, de acordo com Vernant (2002), por sua vez, sofre

⁵ O mito, de acordo com Eliade (1972), relaciona-se a uma história sagrada de acontecimentos ocorridos no tempo primordial, “o tempo fabuloso do princípio”.

⁶ Consideramos que a interpretação de Abbagnano (2007) é eurocentrista, no sentido de que o conhecimento sobre o espírito parte da cultura grega. Não concordamos com o autor neste sentido *stricto*, mas naquele de que a interpretação grega, por causa do desenvolvimento ocidental e seu domínio sobre a ciência, tornou-se o pensamento dominante e hegemônico.

influência direta das grandes civilizações do Mediterrâneo oriental, integrado ao mundo do Próximo Oriente. Pitágoras, por exemplo, teria viajado por países como Síria, Babilônia, Pérsia e Índia, onde desenvolvera parte do conhecimento que compõe suas contribuições na filosofia (Anacleto, 2016).

Faitanin (2006) nos esclarece que, no que diz respeito à palavra “alma” no contexto grego, não houve evolução semântica de significado substancial, se comparada às principais línguas que originaram a cultura indo-europeia. Na etimologia de origem sânscrito-grego, por exemplo, a palavra grega *psyché* tem origem, provavelmente, na raiz *psyó* ou *bhes* (soprar) “atestada no sânscrito *bhas-tra*, ‘fole’, no sânscrito-védico, da qual originou sua raiz, [á-psu]: ‘sem sopro, sem força’” (Faitanin, 2006, p. 336). Em relação à origem hebraica, a palavra *ruah* tem seu correspondente em árabe *rúhun* (alma), e *nefesh* (*nephesh*) corresponde à “*nafsun*”, que, na língua árabe, se refere especialmente a “espírito”.

De qualquer forma, ainda que a história da humanidade se desenvolva sob um *continuum* intercultural, todos os caminhos regressivos nos levariam às suas origens na África, sendo o Egito o grande representante da cultura africana antiga (Diop, 2010). Sendo assim, a associação mais comum da noção grega de alma e de espírito está relacionada à influência do pensamento egípcio.

De acordo com Pires (2004), entre os povos antigos, os egípcios, bem como os chineses, tinham uma concepção de alma dupla ou dividida. Como em muitas outras tribos africanas, eles não consideravam que a alma fosse preexistente, apenas o espírito, e acreditavam na existência do *Ka* e do *Ba*. O elemento *Ka*, que já era representado nas figuras egípcias 1500 anos antes de Cristo, relaciona-se a um espírito guardião, ou espírito protetor, que todo indivíduo recebia ao nascer, ou um pouco depois do nascimento. Esse espírito o acompanharia durante a vida e possuía capacidade de projetar-se no futuro. As influências de *ka*, compreendido também como gênio de um espírito superior, estavam ligadas à sorte dos indivíduos na vida temporal, mas,

sobretudo, na vida após a morte. Acreditava-se que quando alguém morria, seu *ka* estaria esperando-o do outro lado do Grande Rio. Os conceitos de *ka* e *ba* são muito próximos quando analisados em relação a finitude, pois *ka* (que também significa respiração) sobreviveria à morte, permanecendo junto ao corpo (*ha*), enquanto *ba*, entidade espiritual que se aproxima da noção moderna de personalidade, seguiria para a região dos mortos. Representado por vezes como um pássaro com cabeça humana, *ba* voaria para fora do túmulo para se juntar ao *ka* após a morte.

Na China, “ossos oráculos” foram descobertos por acaso no final do século XIX e tornaram-se elementos-chave para a compreensão do pensamento arcaico de seu povo. Em relação à compreensão de alma, Pires (2004) aponta os elementos: *po* – alma inferior e sensível que desaparecia com a morte; e *hun* – princípio racional com funções superiores que sobrevivia ao falecimento. Com a morte, esses dois princípios eram separados, e *hun*, tornava-se então objeto de adoração, como se percebe nos cultos aos antepassados. Por meio do cumprimento dos rituais fúnebres e de sacrifícios, os espíritos ancestrais enviam bênçãos à família da sua morada celestial. Essa dualidade também aparece nos conceitos de *yin* e *yang*, espírito e alma.

Na religião popular chinesa, *lig-hun* (alma) está ligada à maioria das noções de seres sobrenaturais associados à alma dos mortos. Há ainda uma hierarquia entre almas de pessoas muito poderosas ou meritórias (deuses ou *shen*); os antepassados (*tsu-hsien*), almas dos ascendentes de linhagem masculina; os fantasmas (*kuei*), almas daqueles que morreram de forma violenta e não têm descendentes para venerá-los. Entre os curandeiros do sul da China, são comuns as experiências de transe, explicada como viagem da alma ou possessão de espírito (Pires, 2004).

Para Vanzago (2012), na tradição védica, para o povo hindu, a alma é designada pelas expressões: *manas* (órgão do pensamento), *asu* (vida) e *atman* (sopro). Na subsequente reflexão indiana, prevaleceu a palavra *atman*, ou *atma*, usada para identificar o verdadeiro eu, ou

simplesmente “Eu”, com letra maiúscula, associando a alma individual ao ser divino. *Atma*, que também corresponde ao *Braman* (Absoluto), é, portanto, “a Verdade Absoluta, ou a Realidade Suprema, que envolve, absorve e harmoniza todos os conceitos duais e está para além da identificação com a realidade da existência neste mundo” (Pires, 2004, p. 34).

Muitos dos povos orientais, como é o caso dos chineses e dos indianos, possuem a noção de energia: *chi* para aqueles, e *prana* para esses. Há também uma noção bem desenvolvida de “mente” e de “consciência” no hinduísmo que, posteriormente, será foco do pensamento budista. Na língua tibetana, por exemplo, existem diversas palavras para “mente”, mas duas são especialmente úteis: *sem* e *rikpa*. *Rikpa* significa “brilho” ou “inteligência” e é capaz de observar “*sem*”, descrita como a “tagarelice de uma mente discursiva e cheia de preocupações”⁷ (Chödrön, 2012).

No pensamento ocidental, o que mais se aproxima das noções modernas de alma e de espírito, são aquelas influenciadas pela cultura grega e judaico-cristã – grandes pilares da nossa civilização. No entanto, a princípio, o povo hebreu parecia ter uma noção mais totalizante e unitária do que hoje compreendemos como ser psico-físico-espiritual. Na narrativa bíblica, fala-se de *neshamah* (sopro), de *nephesh* (respiração), *ruah* (sopro vital) e também de divina *insufflatio*, como animação do corpo e criação do homem enquanto indivíduo. Inicialmente, no hebraico antigo, o sentido mais arcaico da palavra *nephesh* é garganta, tanto como parte do corpo humano como dos animais. Depois “passa a significar um desejo ou necessidade (essencialmente voltado para a satisfação de exigências concretas, como o alimento, a água ou o ar para respirar)” (Vanzago, 2012, p. 18).

Com a evolução ou transformação do termo, de acordo com Vanzago (2012), *nephesh* se expressa como algo concreto, primeiro “exterior”, depois “interior” e invisível a todos,

⁷ Entender esse aspecto de transcendência da consciência é importante para as práticas meditativas como a *mindfulness*, mas, sobretudo, ao que nos interessa, entender a própria consciência como transcendência e autoconsciência, ou seja, consciência da própria consciência.

exceto àquele que experimenta o desejo. Em sua riqueza semântica, *nephesh* pode referir-se tanto a alguém que está vivo, um indivíduo, quanto apenas a um corpo morto (cadáver). No entanto, após a morte, quando se fala de ressurreição, a palavra usada na bíblia é também *nephesh*. Portanto, o termo possui tanto um sentido mais concreto quanto um sentido mais geral e abstrato, de vida ou de força vital, referindo-se ao que sustenta ou dá suporte àqueles desejos e necessidades. Por último, de acordo com o autor, “nos livros mais tardios do Antigo Testamento, ele passa a designar o si mesmo, de modo que a expressão ‘o meu *nephesh*’ pode ser traduzida por ‘eu’” (Vanzago, 2012, p. 19).

Quanto ao termo *ruah*, seu significado mais arcaico é de “ar que passa”, considerando o hálito divino que todo ser tem em si. A princípio, trata-se da respiração e, depois, daquele ou daquela que respira, do indivíduo, para em seguida poder dizer de um “eu” (nos livros mais recentes do Antigo Testamento). Para Vanzago (2012), há um processo de transformação nas expressões bíblicas passando do mais concreto ao mais abstrato através da metaforização dos termos, por exemplo a representação de *nephesh* de um órgão visível até sua função interior, latente e invisível.

A confusão conceitual na noção ocidental de alma e de espírito, aparece no bojo da sua civilização com a hibridação entre ideias gregas e hebraicas. Isso acontece, principalmente, na concepção cristã originária dessa relação entre o judaísmo e o helenismo. Na linguística, por exemplo, quando fazemos uma substituição ou equivalência de palavras, alteramos também o seu sentido e significado, como é o caso do léxico a que nos dedicamos. Assim, a transformação dos conceitos e ideias hebraicas para o grego, do que hoje denominamos espírito e alma, se dá, conforme Vanzago (2012), principalmente, por três motivos: em primeiro lugar, pela tradução dos setenta principais textos bíblicos escritos em hebraico para a língua grega (conhecido como os Setenta ou *Septuaginta*); em segundo lugar, pela anexação de livros de literatura não hebraica no cânon hebreu e grego (como é o caso dos livros de Jó, Provérbios e Eclesiastes); em terceiro

e último lugar, pelo trabalho de evangelismo dos primeiros cristãos representado principalmente por Paulo de Tarso.

Decorre que, a partir das elaborações de Paulo, o termo *ruah* é traduzido para o grego “*psyche*” e latim “*anima*” com o significado de alma (na língua portuguesa, originada do latim “*anima*”). Já o termo *nephesh* é traduzido pela expressão grega “*pneuma*” e latim “*spiritus*” com o sentido de espírito (que por sua vez, na língua portuguesa, também teve origem no latim “*spiritus*”). A primeira palavra, “*alma*” (*psyche*), passa a ter valor de criatura vivente e também de princípio animador do corpo biológico. Por sua vez, o espírito (*pneuma*) “*deriva diretamente de Deus e com ele está em contato*” (Vanzago, 2012, p. 57). Posteriormente, *pneuma* passa a representar o próprio Espírito de Deus enquanto que o espírito humano passa a ser representado pela palavra latina “*spiritus*”, carregando, portanto, uma conotação religiosa.

Paulo assume ainda, uma perspectiva dualista de origem órfico-platônico entre alma (*psyche*) e corpo (*soma*)⁸. Neste ponto, chamamos a atenção para a importância de compreender que a noção dualista ou tripartida cristã (corpo-alma/corpo-alma-espírito) é de origem grega e não hebraica, pois a concepção bíblica de *nephesh* representa uma abordagem mais unitária e totalizante de homem.

Por último, sobre a relação entre a filosofia grega e a doutrina hebraica, não podemos nos esquecer do lugar central que Fílon da Alexandria ocupa nessa história, graças ao seu profundo conhecimento de ambas as culturas. Judeu helenizado, Fílon distinguia uma alma inferior e sensível de outra superior e racional, cuja natureza é o espírito divino (*pneuma*) (Vanzago, 2012). A esta chamou “*alma da alma*”, expressão que séculos depois será adotada também por Edith Stein (2004).

Do salto entre a origem das palavras até o seu uso coloquial hodierno, contam-se alguns milhares de anos. Como não é nosso objetivo percorrer minuciosamente todo o caminho

⁸ O corpo, nesse sentido, é diferente de carne (*sarx*), associada ao pecado e unida à *psyche*.

linguístico das raízes etimológicas e tendo esclarecido esse contexto, adotaremos, a princípio, a expressão vulgar da palavra “espírito” na língua portuguesa.

1.2.2 Espírito e espiritualidade no pensamento arcaico e religioso

No seu uso corrente, a palavra “espírito”, facilmente encontrada em dicionários de língua portuguesa, está associada a ideias de substância incorpórea e imaterial; alma; espectro ou fantasma, e outros (Espírito, 1998).

Como vimos, essas representações são muito antigas, e delas decorrem o desenvolvimento de ritos e narrativas míticas. Tendo explicitado um pouco das origens antropológicas e lexicais das palavras espírito e alma, deparamo-nos, no pensamento arcaico, com ideias ligadas ao sagrado e ao religioso. Será preciso, ainda, explorar um pouco do que essas crenças representam na cultura e no imaginário popular através dos arquétipos. Passamos, então, para um sentido mais geral do que é traduzido para nós por “espírito”, observado principalmente nas ideias arcaicas e religiosas.

Novamente chegamos em um terreno escorregadio, pois, ao passo que há em nós uma intenção de redução dos fenômenos do espírito e da espiritualidade, há também um cuidado para que isso não incorra em uma simplificação e um atomismo que descaracterizem tais fenômenos. Isso quer dizer que, na medida em que buscamos o que há de essencial nos conceitos do espírito e da espiritualidade, percebemos também o seu todo, que é composto por características materiais e concretas, bem como antropológicas; históricas; culturais; sociais; linguísticas; como veremos ainda mais detalhadamente ao decorrer de nossa descrição. Ressaltamos que a história do sentido do espírito, como toda história, não é linear nem tópica, ou seja, não surge em apenas um momento e lugar, mas é também sistêmica e transdisciplinar, o que torna nosso objeto de estudo de difícil contorno. Por isso, pela inspiração da

fenomenologia de Husserl, vamos “zigzagueando” com o cuidado de uma escavação arqueológica⁹.

Por meio de uma leitura arquetípica, percebemos que, em muitas culturas arcaicas, prevaleceu a crença de que a natureza era povoada de espíritos – fenômeno que foi denominado “animismo” por estudiosos das religiões (repare que a palavra “animismo”, oriunda da palavra latina *animus*, tem sentido aqui tanto de alma, quanto de espírito). Por sua vez, os seres espirituais aparecem como seres envolvidos em mistério, de um mundo sobrenatural e invisível e, ao mesmo tempo, são tidos como dotados de qualidades especiais, portanto de uma ordem sagrada (Eliade, 2010; Otto, 2007).

No geral, as entidades espirituais se caracterizam por sua capacidade de interferir sobre os fenômenos da natureza; o resultado de uma guerra; a saúde e a doença, bem como o destino humano como um todo. Os espíritos podem ser tanto bons quanto maus, ou mesmo neutros a uma identificação moral (como é o caso de algumas entidades africanas). Também podem representar uma hierarquia que compreende espíritos superiores e inferiores, tanto naquele sentido moral quanto no sentido de força e poder (Bowker, 2004; Gaarder, 2005).

Essa hierarquia de força e poder, por sua vez, se apresenta como principal fator de diferenciação entre os espíritos dos mortos e das divindades, embora em algumas religiões, como foi demonstrado pela cultura chinesa, as divindades podem ser também espíritos de pessoas que já morreram. Por último, nas religiões coreanas, ainda existem aqueles espíritos associados a lugares como a casa, cozinha e banheiro (Bowker, 2004).

Em torno de tais forças invisíveis e poderosas, os mitos e os ritos ultrapassam a dimensão cültica e religiosa ao fornecerem, para além de uma compreensão do mundo e da vida, toda uma organização cultural da sociedade arcaica, como já foi demonstrado por antropólogos como Bronislaw Malinowski (1884-1942), Claud Levi-Strauss (1908-2009) e

⁹ Falaremos mais sobre a arqueologia fenomenológica no Capítulo II.

Clifford Geertz (1926-2006). Desse fato religioso como organizador social, surgem aquelas figuras que fazem a comunicação e/ou que detêm certo “controle” sobre a realidade espiritual: necromantes; videntes e oráculos em geral; gurus; sacerdotes; e, em especial, os xamãs.

Os xamãs são, por sua vez, apontados como aqueles que podem “dominar” os bons e os maus espíritos. Ao incorporá-los ou afastá-los, os xamãs detêm o poder de comunicarem-se com eles e, utilizando seus poderes mágicos, são capazes de interferir sobre a saúde, a doença, a vida em comunidade e, também, sobre os fenômenos da natureza. Aquelas figuras, como um todo, também são responsáveis pela transmissão da tradição através da narrativa dos mitos e do cumprimento dos ritos através dos cultos, estabelecendo uma ponte entre o mundo físico e o mundo dos espíritos (Eliade, 2002).

Também são comuns a muitas culturas antigas, os mitos de criação do universo por seres ou um Ser Superior, como é o caso dos mitos nórdicos, dos gregos, dos cristãos e da religião xintó no Japão. Superioridade e poder aparecem como grande fator causal do elemento cültico de reverência e de homenagens, que geralmente servem para receber benevolências ou apaziguar os humores das divindades, dos espíritos ancestrais e das entidades espirituais como um todo. Os sacrifícios e oferendas (tipo mais comum e talvez mais antigo de sacrifício) também servem para demonstrar agradecimento e, sobretudo, comunhão com os deuses (Gaarder, 2005).

A associação do mundo espiritual com uma vida após a morte também está geralmente ligada à relação dos homens com as divindades que podem determinar o destino dos seres incorpóreos (espírito/alma) na outra vida. Ideias como paraíso, céu e outras representações de “prêmio final” são amplamente difundidas entre órficos, vikings, cristãos e astecas, por exemplo. Isso pode ser percebido por meio da noção de “salvação”, sob a qual a figura divina determina um castigo ou remissão eterna, como é o caso do cristianismo e do islamismo. Por

esse motivo, é comum perceber, nesse tipo de crença, o cumprimento de obrigações religiosas e submissão aos mandamentos de um Deus (Gaarder, 2005).

A ideia de monoteísmo, ou seja, Deus único e todo poderoso, é tipicamente ocidental. Já nas denominadas religiões orientais, o divino se manifesta através muitas divindades (politeísmo) ou permeando tudo e todos (panteísmo). Nesse caso, a salvação está mais associada ao desenvolvimento pessoal que liberta a alma do ciclo reencarnatório (Gaarder, 2005).

Parece pertinente, neste ponto, retomar o que dizem Rudolf Otto (1869-1937) e Mircea Eliade (1907-1986), dois dos grandes nomes no estudo das religiões, a respeito dessa relação entre o homem e o sagrado (ou divino), ou seja, o *numinoso*. De acordo com Otto (/1917/2007), existe um sentimento de fascínio e temor diante de Deus. Essa relação entre o homem e o sagrado, privilegiada na religião, por sua vez, manifesta-se sempre como uma realidade de uma outra ordem, inteiramente diferente das realidades “naturais” (Eliade, 2013). Ela se opõe ao profano, ou seja, mostra-se como o oposto daquilo que é natural e transcende o objeto em si mesmo.

Nesse sentido, os objetos sagrados são dotados de significado e investidos de poder. Podem ser eles uma pedra, uma árvore, um animal, um lugar, mas ao mesmo tempo são *numinosos*, divinizados, poderosos e mágicos. “O sagrado equivale ao poder . . . potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia” (Eliade, 2013, p. 18). Em outras palavras, o sagrado é “inteiramente outro”, ou seja, é algo diferente de tudo mais e, por isso, não pode ser descrito em termos comuns. Para acessá-lo, é necessário alcançar certo nível de transcendência e, nesse movimento, manifesta-se a espiritualidade, pois a própria dimensão do sagrado diz respeito a algo transcendente, reconhecido como algo superior e além da vida ordinária do homem. Ele é, portanto, extraordinário – causa espanto e maravilhamento –, tendo como sua linguagem mais própria o símbolo, a metáfora, a arte e a poesia.

Daqui em diante, podemos perceber como os conceitos são intercambiáveis, principalmente no que tange às ideias de espiritualidade e religiosidade. Assim, temos entre os termos, uma relação de complementaridade. A espiritualidade compreendida até aqui como “busca de sentido”, através da linguagem mítica, constrói símbolos e representações de ordem religiosa. O compartilhamento desses símbolos através da cultura, por sua vez, possibilita um *locus* social para a vivência da espiritualidade. Nesse sentido, os mitos e os ritos são indissociáveis, pois, para estabelecerem o elo entre o homem e o sagrado, determinam não só o comportamento como a moral, dando origem aos dogmas religiosos.

A meta religiosa, por sua vez, confunde-se com o “desenvolvimento” da espiritualidade: pode ser obediência a deveres morais; desenvolvimento das bem-aventuranças ou virtudes, como benevolência, generosidade, compaixão, equilíbrio, serviço à comunidade; ou abstenção de condutas indesejáveis, como violência, ganância, luxúria, avareza, ódio e materialismo. A ascese espiritual também aparece com o sentido de busca de iluminação e ascetismo: sacrifícios; purificação através do sofrimento; afastamento do “mundo”; mortificação do corpo, sendo que, para as culturas ocidentais, está mais ligada ao cumprimento dos mandamentos divinos e afastamento do pecado (desobediência aos mandamentos) e, nas culturas orientais, mais voltada à iluminação pessoal e comunitária, associadas à “tomada de consciência” e ao controle da mente e da energia¹⁰ (Gaarder, 2005; Bowker, 2004). No entanto, em ambas, percebemos a “mortificação da carne” e “afastamento do mundo” (comportamentos ascéticos como um todo), como uma visão dualista entre “mundo material” e “mundo espiritual”, sob a qual, o sacrifício do que é material leva à ascese espiritual.

Valendo-nos do poder dos mitos, como tentativa de representação da realidade (Armstrong, 2004; Eliade, 1972), para sintetizar o conceito de espiritualidade, gostaríamos de

¹⁰ Consideramos que as religiões detêm um certo sincretismo histórico: além dos arquétipos que se repetem, as experiências religiosas são intercambiáveis.

exemplificar com o monomito da “jornada do herói”, descrito pelo mitólogo Joseph Campbell (1904-1987). Campbell realizou um extenso trabalho de reunião de histórias míticas ao redor do mundo, comparando pontos em comum, ou seja, “arquetipos”. Para Campbell (1991, 1997), a figura do herói se repete em várias dessas histórias. No geral, o tema da “jornada do herói” pode ser visto como um ciclo em que o personagem sai de uma vida comum e ordinária para um mundo diferente, mágico e especial.

O herói é aquele que pode receber um convite misterioso, voluntariar-se ou mesmo ser lançado a essa condição. Durante a jornada de aventuras, o herói passa pela iniciação: testes, percalços, obstáculos, desafios, provações e tentações, mas também pode encontrar ajuda e benevolência. Em alguns casos, o herói pode ser incluído entre os deuses em função de suas qualidades e atributos (apoteose), até porque os heróis são conhecidos por seu senso de moral, sacrifício pelos outros e bem-aventuranças. Ao alcançar vitória sobre os desafios de ordem física, o herói demonstra sua proeza de ordem espiritual – desenvolve virtudes e alcança uma vida mais rica e madura. É comum às narrativas que o herói ainda tenha que enfrentar um mal maior, representado por um momento de crise, medo e até da morte. A ressurreição, então, pode aparecer como esse símbolo cíclico de recomeço e crescimento, uma vez que o herói apresenta-se transformado de modo superior. Após concluir sua missão e sair vitorioso, nosso herói volta a sua realidade de origem, mas ele já não é mais o mesmo, porque foi iluminado por uma sabedoria incomum.

Do mesmo modo, repetem-se os ritos de peregrinação, períodos de exílio e isolamento como parte da busca de ascese espiritual na experiência religiosa. A jornada espiritual pode se dar através de um terreno árido ou acidentado, na travessia de um deserto ou na subida de uma montanha (o próprio *Tao*, por exemplo, tem como significado a palavra caminho). Desse modo, podemos dizer que, no quesito religioso, em sua dose arquetípica mais homeopática, a

espiritualidade tem um sentido de busca, percurso, jornada, processo – algo que só poderá ser compreendido no interior das vivências.

Atualmente, mesmo diante do mundo dessacralizado, percebemos, essa base mítico-antropológica, ou seja, uma base originária formada por um conjunto de crenças, representações, expectativas e atitudes irrefletidas em torno das ideias de espírito e de espiritualidade, que observamos através de ideias arquetípicas, presentes em várias culturas.

Passaremos agora à concepção do espírito para a filosofia, por meio da qual compreenderemos melhor a desconstrução gradual do sagrado e da religiosidade.

1.3 Espírito e filosofia e filosofia do espírito

Como sabemos, a legitimação da filosofia tem como epicentro histórico a Grécia Antiga, mais precisamente a região da cidade Jônia (atual Turquia), no século IV a.C. O pensamento helênico é marcado principalmente, de acordo com Morente (1930): (1) pelo questionamento dos mitos; (2) por uma reflexão racional sobre o ser (ontologia); e (3) por como conhecemos tudo isso (gnosilogia).

Este último questionamento, ou seja, a “questão gnosiológica”, por sua vez, nos leva diretamente a uma reflexão sobre nosso objeto de estudo: espírito/alma que, lento e gradualmente, passa do pensamento mitopoético a um pensamento filosófico teorizante, como veremos.

1.3.1 Espírito na filosofia

Para os médicos/filósofos gregos da antiguidade, o *pneuma* (considerado ainda como sopro de vida) era extraído do ar que respiramos pelos pulmões, levado até o coração e depois transformado no fígado. No coração era gerada a “Força Vital” (*Pneuma zoticon*), e no fígado a “Força Natural” (*Pneuma physicon*). Com essa inicial concepção, também eram diferenciados os quatro Humores: “o sangue, com a virtude atractiva; a bÍlis ou humor colérico, a bÍlis negra ou humor melancólico e o humor fleumático” (Pires, 2004, p. 25). Por outro lado, a “Força Vital” transformava-se em “Força PsÍquica” (*Pneuma psychicon*), que tinha os atributos da inteligêncÍa e da consciêncÍa. Como sua forma bÁsica era a “Força Vital”, *pneuma* tambÍm era responsÁvel por gerar uma nova vida.

Para Galeno (130-200 d.C.), o princÍpio mais fundamental da vida era o *pneuma* (que mais tarde seria associado à alma). Em Aristóteles (384-322 a.C.), segundo Pires (2004), é a alma a causa ativa do aparecimento e da persistêncÍa dos seres vivos:

O filósofo fala tambÍm dos conceitos de calor, especificamente do calor vital e de *connate pneuma*, sendo esta a sua teoria central para a compreensão da relação entre a matÍria e a forma e o corpo e a alma. O ‘*connate pneuma*’ de Aristóteles é o ‘ar’ quente móvel que no espermatozoide transmite aos descendentes a capacidade de locomoção e certas sensações. Estes movimentos derivam da alma do progenitor e são incorporados pelo *pneuma* como uma substância material no smen. O *Pneuma* é necessÁrio para a vida - tal como na medicina o ‘calor vital’ – mas, embora Aristóteles fosse médico, além de filósofo e matemático, a sua explicação não é precisa nem completa. (Pires, 2004, p. 30).

Assim, Aristóteles e os estoicos adotam um posicionamento materialista, como seus antecessores Demócrito, Anaxágoras e AnaxÍmenes, cuja ideia central era de que a alma era material, composta de átomos de diferentes substâncias. Para o pré-socrático AnaxÍmenes de Mileto (525-585 a. C.), por exemplo, o ar era “infinito, incorruptÍvel e de natureza divina” e se transformava em outros elementos (pedras, metais, terra, Água, gases, ventos, oxigênio e fogo) pelos processos de condensação e rarefação. Nesse contexto, ar (*aer*) e *pneuma* eram sinnimos, por isso, de acordo com Pires (2004), “AnaxÍmenes afirmava tambÍm que ‘tal como a nossa

alma (*psyche*) que, sendo ar (*aer*), nos mantém unidos, do mesmo modo a respiração (*pneuma*) e o ar (*aer*) dão vida a todo o universo” (Pires, 2004, p. 26).

Ainda, na filosofia estoica, o *pneuma*, considerado "sopro da vida", era uma mistura de ar (em movimento) e fogo (calor). Em sua cosmologia, os estoicos consideravam que o *pneuma* era o princípio gerador e organizador tanto do ser humano como do mundo. *Psyche*, por sua vez, era a constituição mais elevada – a alma humana era considerada um fragmento do *pneuma* de Deus, isto é, da alma divina. O estoicismo ainda introduz um termo importante: *syneidesis*, que prefigura a noção de consciência (Pires, 2004; Vanzago 2012).

O que se observa nesses excertos, como também vimos nas origens antropológico-lexicais das palavras, é que, a princípio, na filosofia grega, o conceito traduzido por espírito (*pneuma*) também está intimamente relacionado ao conceito de alma (*psyche*), mas aos poucos é esta que ganha destaque na filosofia (como também na ciência através da Psicologia). Uma demonstração desse fato é a dedicação de Aristóteles ao assunto, ao escrever a obra *Peri Psyches (De Anima)*, teoria dominante até o século XIX.

Na argumentação, Aristóteles relaciona a alma com as funções vitais (assim como os estoicos), e, além disso, a alma, dividida em vegetativa, nutritiva e racional, era responsável pelas funções mentais ou psicológicas, como pensamento, percepção e desejo, como também era portadora do sustentáculo das qualidades morais. A alma vegetativa está ligada ao alimento e reprodução; a alma sensível desenvolve as capacidades de percepção e imaginação (também presente nos animais); e a alma racional é exclusivamente humana.

Assim, conforme a metafísica aristotélica, a concepção de alma é biológica e funcionalista (capacidade do corpo de agir, perceber, pensar). Há ainda uma crítica à concepção platônica de transcendência absoluta do mundo ideal, mas não se elimina a ideia de divino. O aspecto intelectual, por sua vez, é “semelhante àquele eminente de Deus, pode se pôr Deus

como modelo e participa da sua verdade, chegando dessa forma à atuação da natureza específica do homem” (Vanzago, 2012, p. 42).

A alma como esfera racional já estava presente no final do século V e, em Sócrates, é descrita como sede da moral e da razão. Platão, por sua vez, repete a concepção socrática, quando mais jovem, para depois, na maturidade, diferenciar-se e superar o mestre. Isso ocorre ao integrar à alma os aspectos cognoscitivos e ontológicos. Para Platão, a alma tem uma determinação essencial no homem; sua concepção é dualista, conforme o pessimismo órfico, e a alma, enquanto ser incorpóreo, é caída no corpo – sua tumba. No entanto, pode transcender o seu determinismo (desejos e paixões do mundo sensível) através da razão inscrita num sistema moral, político e comunitário. Essa dinâmica é figurada através do mito do Fedro e descrita por Vanzago (2012) e Ferré (2016).

Ao avançar na história, podemos perceber que, na Idade Média, principalmente sob a influência do cristianismo, representado pelo poder da igreja católica romana, o mundo ocidental se configura por um modo especial de idealismo, denominado de neoplatonismo. Por intermédio da filosofia escolástica neoplatônica, acreditava-se na existência de um mundo celestial espiritual, perfeito, no qual devia se basear a vida terrena, obedecendo aos princípios religiosos ideais. Esse tipo de pensamento foi representado principalmente por Santo Agostinho (354-430) no denominado “platonismo-agostiniano” e perdurou até o século XIII, quando o aristotelismo é reintroduzido com vigor através de São Tomás de Aquino (1225-1274) – (pensamento aristotélico-tomista). Em ambos, a principal reflexão sobre a alma está ligada a sua imortalidade; ao sentido teleológico de Deus, e a uma espiritualidade voltada à religiosidade cristã católica (Nacarato, 2001).

Agostinho considera alma, princípio vital do *animus* (coração), como um princípio elevado, identificado com o espírito e com a mente (*mens*). Por sua vez, a este são atribuídas a capacidade da razão e a do intelecto (*ratio e intellectus*). Há também uma noção de alma livre

e voluntária, mas, no entanto, em concordância com o pensamento platônico, o espírito humano se apresenta como um peregrino neste mundo, prisioneiro da caverna do corpo. Ele deve, por isso, transcender esse corpo para chegar à contemplação do inteligível (Nacarato, 2001), o que dá a entender que a ideia de intelecto, razão e verdade está ligada à Verdade religiosa e deística.

Igualmente, em Tomás de Aquino, vemos que a figuração da luz que ilumina a mente e o intelecto humano como representação do conhecimento é também símbolo de Deus. O pensamento tomista também considera a liberdade individual sem negar a causalidade divina, porém nega a preexistência da alma (presente na filosofia platônica) e considera o corpo como instrumento da autorrealização humana, e não como castigo metafísico.

Segue-se, nas concepções humanistas e renascentistas do espírito e da alma, a prevalência de duas principais vertentes. A primeira, mais naturalista, fascina-se pelo homem natural, o que ao mesmo tempo é deprimente, pois está ele condenado à finitude e não pode transcender em um supramundo, visto como mitológico. A segunda, mais “espiritual”, passa a representar a alma na sua forma de consciência, contrastando com o espírito que gradualmente passa a ser interpretado na filosofia como sede da razão (mas cada vez mais associado ao saber técnico, o que predispõe a revolução científica). Não obstante, elas comungam a ideia de que a alma cada vez mais se encarna na corporeidade e, ainda que haja uma consideração de divino, destaca-se como determinação individual (Vanzago, 2012).

Já na modernidade, o que se observa é a transição do pensamento filosófico para o pensamento científico, tendo Descartes (1596-1650) como um dos grandes nomes para definir essa cisão. Descartes reestabelece o conceito clássico de razão como a capacidade de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso como o único critério orientador do homem (Abbagnano, 2007). Por sua vez, com o primado da alma em primeira pessoa (eu penso), assume-se uma perspectiva de ênfase sobre a consciência. As capacidades de sentir, recordar, pensar, antes associadas à alma, aos poucos cedem lugar aos conceitos de mente e consciência.

Com Descartes, instalou-se, paulatinamente, a decisiva separação entre ciência e filosofia, tendo como base as concepções provenientes dos dualismos: corpo e “alma”, sujeito e objeto. À ciência coube o domínio da coisa, da medida, da precisão, do conhecimento rigoroso e objetivo da natureza. Já à filosofia coube o domínio do sujeito, da especulação, da argumentação e da metafísica.

Passo a passo, vamos percebendo que espírito e alma passam de uma ideia correlativa de “ar”, “sopro vital” e “sopro que anima”, vinculada ao corpo e à vida, a duas entidades interconectadas: a primeira representando, sobretudo, a sede da razão (e da liberdade), e a segunda a consciência (e, posteriormente, capacidade cognitiva, na Psicologia científica). Ao espírito, cabe ainda a exigência do belo e do sublime, mas cada vez mais vinculado à cultura, ou ao “espírito do tempo”, isto é, à história e, ao mesmo tempo, ao poder dizer de si um Eu, uma entidade individual e subjetiva.

Essas representações filosóficas modernas, paulatinamente, menos associadas a ideias religiosas (como na escolástica) e mais racionais, são representadas e impulsionadas no pensamento ocidental, principalmente através dos movimentos intitulados romantismo e idealismo alemão. Destacamos como um de seus principais representantes o filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), sobretudo por dedicar-se a uma filosofia do espírito, como observamos a seguir.

1.3.2 Filosofia do Espírito

A chamada “Filosofia do Espírito” (*Philosophie des Geistes*) ocupa-se da circunstância aparentemente óbvia de que somos seres espirituais. Como vimos, a concepção de espírito/alma remonta a própria história da cultura e da humanidade, e seu tratamento filosófico inaugura-se junto ao pensamento grego clássico; perdura na Idade Média com a escolástica; e,

principalmente, na modernidade, os conceitos vão se desvinculando das ideias arcaicas e religiosas, para uma concepção mais racional (o que foi denominado secularismo ou mundo dessacralizado). Nesse cenário, o pensamento hegeliano destaca-se pelo lugar central que dedica à questão do espírito.

Na concepção de Hegel, de acordo com Vanzago (2012), a alma é a primeira manifestação do espírito, da consciência e da subjetividade, e há ainda o momento dialético que liga corporeidade e espiritualidade. Hegel considera três graus de desenvolvimento interno: alma natural ou vegetativa (universal); alma sensitiva (individual); e alma real. A alma real é capaz de opor-se a si mesma e ao corpo para alcançar a verdadeira e real consciência – a autoconsciência individual –, que, por sua vez, aciona a afirmação do espírito subjetivo (Vanzago, 2012).

A alma é, portanto, uma entidade espiritual cujo verdadeiro protagonista é o espírito. Por outro lado, o espírito se manifesta na consciência, ao passo que a consciência capta o movimento do espírito. Em outras palavras, a autoconsciência é uma consciência da própria consciência. Assim, nas palavras de Hegel (1807/1992):

A consciência-de-si encontra a coisa como a si, e a si como coisa, quer dizer: *é para ela* que essa consciência é *em si* efetividade objetiva. Não é mais a *certeza imediata* de ser toda a realidade; mas é uma *certeza* tal, que o imediato tem para ela a forma de um suprasumido, de modo que sua *objetividade* só vale como superfície, cujo interior e essência é a *própria consciência-de-si*. (Hegel, 1807/1992, p.221).

Esse enfoque na consciência também está ligado à razão, pois constitui-se como a própria realidade (ápice do idealismo absoluto hegeliano). Por sua vez, as três figuras do espírito absoluto em Hegel são a arte, a religião e a filosofia. Por meio destas, a razão é alcançada, em suma e respectivamente: pela via do sensível, pela via da representação e pela via do mundo conceitual. Nesse aspecto, é *mister* compreender o *zeitgeist* alemão na sua concepção de espírito (*Geist*), que está associado diretamente à razão como motor de toda criação humana.

Hegel usa *Geist* com vários significados diferentes ao longo de suas obras maduras. De uma maneira geral, de acordo com Inwood (1997, n.p), *Geist* denota: (1) a mente humana e seus produtos; (2) em sentido mais restrito: espírito subjetivo, vida psicológica, pensamento e vontade; (3) mais especificamente: os aspectos mais intelectuais da psique, como a intuição e a consciência; (4) “espírito objetivo”, que é: o espírito comum “de um grupo social consubstanciado em seus costumes, leis e instituições” (Inwood, 1997, n.p); (5) “espírito absoluto”: que engloba arte, religião e filosofia, é infinito e de uma matiz mais teológica – “o espírito absoluto é a autoconsciência de Deus” (Inwood, 1997, n.p); (6) *Weitgeist*, ou “espírito do mundo”: o espírito que se manifesta na História; (7) *Volksgeist* – “espírito de um povo”: que é historicamente relativo e transitório; (8) *Geist der Zeit* – “espírito de época”, que quer dizer que: “a mentalidade, vida social e produtos culturais de uma dada época, especialmente no seio de um determinado povo, compartilham de um espírito comum” (Inwood, 1997, n.p); e (9) em religião, Deus é espírito e Hegel “concebe-o como imanente na comunidade cristã (*Geneide*)” (Inwood, 1997, n.p).

Para Inwood (1997), Hegel não teria considerado que esses fossem sentidos distintos, e sim fases relacionadas ao desenvolvimento de um *Geist* único, o que seria possível a partir de três características de *Geist*: (a) não envolve coisa ou substrato, mas pura atividade; (b) desenvolve-se sucessivamente em estágios superiores; (c) “apossa-se cognitivamente e praticamente do que é o outro” (Inwood, 1997, n.p).

Nossa aproximação do conceito moderno de espírito necessitaria, ainda, de um percurso sobre a filosofia existencialista, a começar por Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855). Entretanto, optamos por fazer um pequeno salto na história, para resgatar o conceito hodierno de filosofia do espírito. Para isso, elencamos a proposta do filósofo contemporâneo Markus Gabriel (★ 1980), tanto por fazer uma síntese do existencialismo, sobretudo de Jean-Paul Sartre (1905-1980), quanto por sua crítica às neurociências como ciência natural do espírito humano.

A concepção de espírito de Markus Gabriel é antinaturalista, o que, no entanto, não deve incorrer em uma concepção deísta ou religiosa. Para Gabriel (2018), são correlativas ao conceito de espírito na contemporaneidade as ideias de Eu, si mesmo, consciência, pensamento, liberdade ou vontade livre. Essa “liberdade espiritual”, por sua vez, tem um lugar central na filosofia que ele intitulou “neoexistencialismo”¹¹. Em síntese, para Gabriel (2018):

o ser humano é livre, na medida em que ele precisa fazer uma imagem de si mesmo para poder ser primeiramente alguém. Nós esboçamos autorretratos de nós [mesmos], de quem somos, queremos ser e devemos ser, e nos orientamos por esses sob a forma de normas, valores, leis, instituições regras de diversos tipos. Precisamos interpretar a nós mesmos para que possamos ter uma representação do que nós devemos fazer. Ao fazê-lo, desenvolvemos inevitavelmente valores como pontos de referência. Estes não nos fazem nem não livres nem dogmáticos, como alguns poderiam pensar. (Gabriel, 2018, p. 27).

Em outras palavras, a liberdade espiritual está no fato em que o ser humano é capaz de refletir sobre si mesmo, e, nessa transcendência, tem consciência da própria consciência. Não obstante, ele pode escolher fazer de si mesmo o que quer. Assim, por meio de um amplo espectro de produção de realidades espirituais, ele é capaz, através da linguagem e das experiências sócio-históricas e culturais de manifestar-se em um rico sistema de valores; religiões; ciências; arte e, ainda, naquilo que o autor chama de ilusão: “ideologia, autoengano, alucinação, doenças espirituais, entre outras” (Gabriel, 2018, p. 40).

Para o filósofo, a nossa época reduziu o espírito à ideia de mente (*philosophy of mind*), que, por sua vez, é ainda mais reduzida ao cérebro, ou a “disparos sincronizados de neurônios”. Além disso, o desenvolvimento das ciências da natureza associadas às engenharias traz, à medicina moderna, a promessa de tornar o pensamento visível através de imagens geradas por computador, ou uma distopia ainda mais mecanicista: equiparar processos cognitivos humanos

¹¹ Segundo Gabriel (2018), o “novo existencialismo” reúne, além do pensamento sartreano, a imagem de liberdade cujas origens se encontram na Antiguidade, bem como no iluminismo francês, em Kant, no idealismo alemão (de Fichte, Shelling e Hegel), em Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Freud e outros.

à Inteligência Artificial. Assim, esta última tendência acomoda a explicação científica natural e desloca o problema alma/corpo para o problema mente/cérebro.

Para o “neurocentrismo”, expressão cunhada por Markus Gabriel, o ser vivo e espiritual não consiste em mais nada, a não ser o seu cérebro. No entanto, para o filósofo, essa ideia é utópica e superficial, pois, embora o cérebro seja uma condição necessária para o espírito, não é suficiente, ou seja, “o espírito humano não é um fenômeno puramente biológico” (Gabriel, 2018, p. 39); pelo contrário, a ideologia atual que o espírito humano produziu, de que somos condicionados ao nosso cérebro, estingue a ideia de liberdade espiritual.

Um dos papéis da filosofia é, portanto, confrontar as ideologias. Para Markus Gabriel, o modelo científico natural não é suficiente para compreender o fenômeno do espírito. Para isso, temos, de acordo com o autor, outros métodos e saberes como a filosofia, a sociologia, as artes, a literatura, a música, a psicologia. Essa discussão, porém, não é nova e está na própria base da cisão entre “ciências da natureza” e “ciências do espírito” – tema que discutiremos no próximo tópico.

1.4 Espírito nas ciências

Alguns marcos poderiam ser citados para caracterizar as mudanças paradigmáticas que constituem a ciência moderna tal como a conhecemos hoje. Além das já mencionadas contribuições de Descartes para tal empreendimento, consideramos ainda dois importantes nomes: Galileu Galilei (1564-1642) e Charles Darwin (1809-1882).

Por intermédio da observação e da experimentação, Galileu aplicou métodos matemáticos aos fenômenos da natureza, conferindo-lhes uma concepção de regularidade, previsibilidade e controle. O método galilaico fundamenta uma nova disciplina – a física – que constitui o ponto nodal de emancipação e autonomia da ciência em relação à filosofia. Já a

teoria evolucionista de Darwin problematiza a ideia de Deus, o que, posteriormente, tomado por um tratamento positivista, torna-se uma concepção rígida que toma a natureza como elemento último. Com o Positivismo, temos também uma redução da filosofia aos resultados da ciência naturalista e uma aversão total à metafísica (Ales Bello, 2017).

A ciência moderna se configurou como ciência da natureza, cujo objeto deverá ser necessariamente observável, mensurável e natural (ou seja, independe da existência do observador). O pensamento científico clássico, portanto, é caracterizado pela objetividade e realismo do universo; pela matematização, busca de leis e previsibilidade que conferem uma noção de estabilidade e controle dos fenômenos da natureza; pelo desenvolvimento de instrumentos e tecnologias que neutralizam o sujeito da observação; entre outros fatores como a mecanização, o atomismo e a simplificação dos fenômenos em geral.

1.4.1 A Psicologia entre as ciências da natureza e as ciências humanas

Retomando o contexto de epistemologia pluralizada da Psicologia e considerando o lugar central que os conceitos de espírito/alma representam para esse tipo de conhecimento, percebemos a complexidade do pensamento arcaico e religioso, que aos poucos, porém, cedeu lugar à Filosofia e ao pensamento racional científico moderno. Desenvolvem-se, concomitantemente a isso, instrumentos e tecnologias de observação cada vez mais precisos na busca do conhecimento com a tentativa de chegar à apropriação definitiva da alma/espírito, da mesma maneira que já faziam com os corpos.

A Psicologia, tal qual iniciamos nosso entendimento até aqui, ou seja, aquela “ciência” de um conjunto de conhecimentos plurais e não apenas científicos, reivindicou seu *status* na ciência moderna, positivista, porém acabou oscilando entre “ciências naturais” e “ciências do espírito” (ciências humanas), como veremos.

Embora as ciências humanas já rumavam para a sua emancipação como ciência original no século XX, foi o modelo positivista de ciência moderna que influenciou diretamente a intenção da Psicologia no tocante à sua consolidação como ciência. Além da negação da metafísica apresentada por nós através do projeto inaugural de Wundt e James, a promessa de uma Psicologia sobre aquilo que pode ser observado e submetido a leis objetivas fica explícita no projeto da Psicologia Experimental e do Behaviorismo, a ponto de Watson (1878-1958) atacar toda ideia de vida interior, introspecção, subjetividade, mente ou consciência. Historiadores como Shultz (2009) consideram esse período como um momento em que a Psicologia “perdeu a cabeça”, ou foi “decapitada”, nas palavras de Husserl.

O principal problema, no entanto, é que esse tipo de movimento da Psicologia, que aqui chamaremos de “Psicologia Científica”, perde o seu objeto inicial de reflexão, ou seja, torna-se o que os críticos chamaram de “psicologia sem alma”. Além disso, psicologia não se enquadra plenamente aos moldes de cientificidade que motivaram seu surgimento, não se submete aos requisitos da metodologia científica nem resulta em formulações de leis com caráter preditivo/determinista. Para Husserl (2008), a Psicologia com pretensões de exatidão científico-natural quer ser ciência geral e fundamental do espírito, mas:

a nossa esperança de uma racionalidade efectiva, isto é, de uma intelecção efectiva, fica decepcionada, tanto aqui como em todo lado Por via deste objectivismo, a Psicologia não pode de maneira alguma tomar como tema a alma no seu sentido mais próprio, isto é, o eu que age e padece. Ela pode bem objectivar e tratar indutivamente a vivência valorativa, a vivência da vontade, distribuindo-a pela vida corpórea, mas pode ela fazê-lo também com as finalidades, os valores, as normas, pode ela fazer da razão um tema, digamos, como ‘disposição’? Perde-se completamente de vista que o objectivismo, enquanto realização autêntica do investigador que se dirige por normas verdadeiras, pressupõe precisamente essas normas e que o objectivismo não quer, portanto, ser derivado de factos, porque os factos são já, com isso, visados enquanto verdades e não como coisas imaginárias. Sem dúvida que alguns sentem as dificuldades que aqui residem; assim se acende a polémica acerca do psicologismo. Mas, com a rejeição de uma fundamentação psicologista das normas, sobretudo as normas para a verdade em si, nada está ainda feito. A necessidade de uma reforma da Psicologia da Modernidade no seu todo torna-se sensível de um modo cada vez mais geral, mas ainda não se compreende que ela fracassou por via do seu objectivismo, que ela não atinge, em geral, a essência própria do espírito, que o seu isolamento da alma, objectivamente pensada, e a sua nova interpretação psicofísica do ser-em-comunidade são uma inconsequência. (Husserl, 2008, pp. 46-47).

Assim, embora o projeto científico avance cada vez mais, principalmente no que diz respeito às tecnologias digitais de informação e comunicação, o ser humano parece não obedecer a leis da natureza de forma mecânica como se quis compreender o universo – como um relógio, ou uma máquina traduzível em números. Além disso, a Psicologia que insiste no modelo paradigmático científico clássico é um natimorto no sentido em que se perde do seu objeto especificamente humano, ou seja, a dimensão espiritual.

Segue-se que o final do século XIX é um período marcado por uma crise radical de paradigmas e determinante para a história da filosofia ocidental, o que foi denominado “crise dos universais” (Casanova, 2011). O século XX, por sua vez, traz consigo descobertas no campo da física, da psicologia e da biologia, contribuindo para a criação da Nova Ciência, para a qual a realidade deve ser compreendida de forma complexa e sistêmica (Elias & Giglio, 2001).

Nessa transição, o historiador Wilhelm Dilthey (1833-1911) se destaca como um crítico à racionalidade histórica do seu tempo. A Dilthey atribui-se a responsabilidade por demarcar a necessidade de uma cisão entre ciências naturais e ciências humanas, sendo *Introdução às Ciências Humanas (Einleitung in die Geisteswissenschaften)* seu primeiro trabalho sistemático. Enquanto as ciências da natureza se autointitulavam como única ciência de rigor e seriedade metodológica, Dilthey procurava demonstrar a autonomia do método hermenêutico como fundamento das ciências humanas:

A hermenêutica deve fundamentar teoreticamente a validade universal da interpretação Concebida na Conjunção entre teoria do conhecimento, lógica e metodologia das ciências humanas, esta teoria da interpretação se torna um importante elo de ligação entre a filosofia e as ciências históricas, ela se torna um elemento principal para a fundamentação das ciências humanas. (Dilthey, 1999).

O uso do termo hermenêutica “está associado ao problema da compreensão e/ou interpretação dos significados de textos, sinais, símbolos, práticas sociais, ações históricas e formas de arte” (Scocuglia, 2002, pp. 252-253). As ciências da natureza criam teorias para

explicar a realidade – esclarecer as conexões causais, porém se apresentam de forma abstrativa e esfaceladora. Compreender, no entanto, é encontrar o nexos significativo, é encontrar a essência do que é dado, significa se colocar no lugar do outro, no horizonte de sentido do outro, mas reconhecendo no outro um lugar comum (Casanova, 2011). Entretanto, segundo Casanova (2011), para o pensamento diltheyano, “compreender” escapa à unilateralidade e à particularidade do indivíduo e deve ser entendido a partir de um nexos que aponta para a totalidade constituída por um espírito de época, ou seja, um horizonte histórico nos quais os indivíduos estão inseridos e que lhes permite uma compreensão comum. Em síntese, o pensamento diltheyano oferece à psicologia e às ciências humanas como um todo um método próprio – a hermenêutica – chave da compreensão das vivências¹².

Embora a crítica diltheyana seja extremamente relevante para a compreensão da epistemologia da ciência, consideramos que seu pensamento é também bastante problemático, pois seu posicionamento historicista pode incorrer no que os críticos denominaram “subjetivismo romântico”. Não nos dedicaremos exaustivamente às críticas a Dilthey, mas às contribuições das ciências humanas para a compreensão do nosso objeto – espírito –, como se segue.

1.4.2 Ciências do espírito e espiritualidade

Chegamos a um ponto culminante de nossa descrição histórico-epistemológica, sob o entendimento de que método hermenêutico das ciências humanas constitui-se também como

¹² São elementares para tal ciência a tríade: hermenêutica/compreensão/vivência. A hermenêutica influenciará não só na base da interpretação psicanalítica como as psicologias da chamada Terceira Força, de matriz compreensiva. Ela aponta para a necessidade do encontro do sentido do discurso nas narrativas e para a compreensão empática do homem enquanto constituição histórica. Estamos na história e “somos história presentificada”, expressão cunhada por Safra (2007). Somos biografias peculiares e só podemos ser compreendidos desse modo.

chave da compreensão da linguagem como um todo. Sendo assim, o mais importante neste momento, portanto, é compreender que o que foi traduzido para nós como “ciências humanas” foi cunhado originalmente no alemão por *Geisteswissenschaften*, literalmente “ciências do espírito”¹³.

Nesse aspecto, é de suma importância compreender a definição de espírito para a filosofia alemã de onde se emancipa a ideia de “ciências do espírito” (o que já fizemos ao descrever a filosofia do espírito de Hegel neste mesmo capítulo). Reiteramos, ainda, sobre o seu objeto e sua tarefa, que as ciências do espírito, de acordo com Jaeschke (2006):

são as ciências sobre o ‘espírito’ e este é, num primeiro momento, aquela realidade que se revela sem mediações no ser humano, enquanto ‘ser espiritual’, nos seus sentimentos, nas suas idéias e nos seus atos de vontade, isto é, em suas ‘atividades espirituais’ (não importa qual seja o fundamento material das mesmas). Num segundo momento, o ‘espírito’ é igualmente aquela realidade que tem por base imprescindível a atividade desse ‘espírito’ e é criado tão-somente por essa base e configurado num ‘mundo’ à parte ou, melhor dito, em ‘mundos’ à parte: nos universos da sociedade e do direito, da linguagem, da arte, da religião, da ciência e da filosofia. Diferentemente do que na ‘Ciência Natural’, o ‘espírito’ aparece duas vezes na ‘Ciência do Espírito’ – a primeira vez do lado dos sujeitos que trabalham como cientistas, a segunda vez do lado dos ‘objetos’ dessa ciência, pois esses são ou a própria atividade espiritual ou os resultados da mesma. As Ciências do Espírito são, por conseguinte, aquelas ciências nas quais ‘seres espirituais’ fazem de produções da atividade espiritual o objeto do conhecimento. A sua especificidade é uma relação do espírito consigo mesmo: nelas o ‘espírito’ sabe acerca do ‘espírito’. (Jaeschke, 2006, p. 125).

Nesse sentido, as ciências humanas trata de tudo aquilo que pode ser concebido pelo espírito humano: símbolos; linguagem; cultura; história; arte; valores; normas; ferramentas; trabalho; e tudo o que faz do humano um ser social e civilizado (no sentido estrito de civilização). A noção de espírito ganha uma amplitude sócio-histórica e, por sua vez, ciências do espírito fundamentam história, sociologia, antropologia, direito, arte e psicologia como disciplinas¹⁴.

¹³ A tradução de *Geist* para o inglês corresponde a *spirit*, que quer dizer “fantasma” – motivo pelo qual os ingleses passam a usar *human* (humano) (Ales Bello. 2015). Na França desde o início utilizou-se “*Sciences humaines*” para as disciplinas que hoje compreendem “ciências humanas” (Welsch, 2007).

¹⁴ De acordo com Wesche (2007), a forma dividida como o mundo ocidental compreende a realidade deve ser vista de forma crítica. Isso vale para a cisão entre os conhecimentos entre “ciências naturais” e “ciências do espírito”

No entanto, se por um lado Dilthey constitui-se como um “elo perdido” na história da ciência, no que diz respeito ao nosso objeto de estudo (reduzido neste tópico à noção de espiritualidade como modo de aparição do espírito humano), a noção de “ciência do espírito” emaranha um pouco mais nosso problema. Isso porque, em primeiro lugar, “espírito” traduz-se por símbolos sócio-historicamente constituídos. Em segundo lugar, porque, para se desvencilhar da matriz nomotética das ciências da natureza (leis gerais de caráter preditivo), Dilthey parte de uma noção ideográfica, ou seja, volta-se para o indivíduo como o ser da compreensão do sentido (hermenêutico) (Figueiredo, 2000; Jaeschke, 2006), o que reitera a questão gnosiológica da filosofia: como acessar os dados internos do outro?

Sobre esse problema, já discutimos um pouco, pois a Psicologia, enquanto ciência moderna, natural e empírica, estabeleceu o estudo da espiritualidade, a princípio, pela via do comportamento religioso (ou da religiosidade), na Psicologia da Religião. De outra forma, ainda mais radical, a Psicologia se sucumbiu ao neurocentrismo e se resignou à explicação biologicista que reduz o espírito humano ao seu cérebro.

Acrescentamos ainda que, sob uma noção de ciências humanas, ou seja, ciências do espírito, a psicologia, influenciada principalmente pela antropologia cultural, a história e a sociologia, será também tendenciosa a tratar a espiritualidade no seu viés religioso. Isso porque as ciências do espírito tomarão, como dissemos, o fenômeno do espírito através dos seus símbolos sócio-historicamente constituídos, o que fica muito palpável nas religiões¹⁵.

Não queremos diminuir, com essas críticas, o caráter fundamental de todas as contribuições daquelas disciplinas e, menos ainda, esvaziar o sentido profundo de seus aportes.

e, igualmente, para a divisão de disciplinas contidas nesta área do conhecimento científico. Dessa forma, propõe as compreensões de “entrelaçamento do conhecimento”, “transdisciplinaridade” e, sobretudo, “pluralidade de método e disciplinas”. Concordamos com esse autor, no entanto mantivemos essas divisões de acordo com Jaeschke (2006), para fins didáticos.

¹⁵ Considerando o marco histórico da Psicologia Científica, pode-se observar o estudo das religiões desde os seus primórdios como em Wundt e James. Já a consideração do espírito como fator antropológico está mais associada às matrizes existencialistas e humanistas, como pode ser observado na noção noética presente em toda a obra de Viktor Frankl (1905-1997) e, posteriormente, na Psicologia Transpessoal.

Pelo contrário, diante dessas considerações, buscaremos “descer o covão”¹⁶ de nossa investigação, para nos aprofundarmos naquela aresta do pensamento diltheyano a que chamamos aqui de “questão gnosiológica”.

Para isso, a seguir, dedicar-nos-emos às contribuições da Fenomenologia de E. Husserl e de E. Stein, sobretudo, no que diz respeito a nosso objeto de investigação reconstituído até aqui, em síntese: (I) no pensamento arcaico e religioso, sob uma concepção mítica; (II) na filosofia, por meio de uma compreensão individual e existencial; e (III) no pensamento científico, por intermédio de uma redução à psicofísica e / ou à cultura.

¹⁶ Expressão cunhada por Mahfoud (2003).

CAPÍTULO II

ARQUEOLOGIA FENOMENOLÓGICA DO SAGRADO E DO RELIGIOSO: UM MÉTODO DE COMPREENSÃO

“De vez em quando Deus me tira a poesia. Olho pedra, vejo pedra mesmo. O mundo, cheio de departamentos, não é a bola bonita caminhando solta no espaço”.

“A borboleta pousada

ou é Deus

ou é nada”.

(Adélia Prado, “Paixão” e “Artefato nipônico”)

2.1 Introdução à Fenomenologia: conceitos basilares

Anteriormente, no início de nossa “escavação arqueológica”, depois de reconhecer os limites e possibilidades das pesquisas brasileiras sobre Psicologia e Espiritualidade, adentramos no amplo território da epistemologia pluralizada da Psicologia. Por meio dela, percorremos as origens das noções de espírito/alma, a partir de sua gênese antropológica e lexical, bem como suas manifestações no pensamento arcaico e religioso, filosófico e científico. Nesse aspecto, tendo em vista a Psicologia como um conhecimento de fronteiras entre as ciências da natureza e as ciências do espírito¹⁷, apontamos algumas limitações dessas abordagens quanto ao

¹⁷ Tendo esclarecido a origem da expressão “ciências do espírito”, abandonaremos a terminologia usual “ciências humanas” a partir deste ponto.

tratamento dos fenômenos do espírito e da espiritualidade. Neste capítulo, dedicar-nos-emos a descrever algumas das possíveis contribuições da Fenomenologia, especialmente da “Arqueologia fenomenológica” e da Fenomenologia da Religião, sobretudo no que diz respeito à vivência do sagrado e do religioso.

A Fenomenologia está na base do pensamento ocidental contemporâneo, configurando-se como uma das principais filosofias do século XX. Ela se apresenta, ao mesmo tempo, como um fundamento e uma crítica ao pensamento moderno. Isso se torna evidente ao considerarmos que Edmund Husserl (1849-1938), fundador da Fenomenologia, buscou superar as dimensões do naturalismo e do subjetivismo empírico através de considerações contundentes sobre a ciência moderna e, principalmente, sobre a Psicologia.

Não raro, porém, quando nos deparamos com a literatura de comentadores da fenomenologia de Husserl, justifica-se logo de início a dificuldade em descrever e conceituar “Fenomenologia”. Isso porque Husserl fez uma análise complexa e de rigor sistemático, tomando o cuidado para não publicar conclusões precipitadas. Seu trabalho se inicia sempre de forma “introdutória”, porém arqueológica, ou seja, como uma escavação de aprofundamento nas coisas mesmas, em busca da verdade ou do conhecimento absoluto e universal. Outra dificuldade apontada pelos especialistas é a falta de acesso à totalidade das obras escritas, cerca de 45 mil páginas estenografadas, segundo Goto (2015) e Ales Bello (2004), que ainda não vieram inteiramente a público.

O matemático e filósofo Edmund Husserl, comprometido inicialmente com a questão do conceito de número, preocupava-se em “conhecer como conhecemos”, ou seja, a questão gnosiológica. Suas indagações o aproximam do movimento “psicologista” ligado à filosofia, sendo que, tendo aulas com W. Wundt e Franz Brentano (1838-1917), herdou, deste último, os conceitos de atos e intencionalidade da consciência. Ainda, o advento da Fenomenologia, levou-o a um desenvolvimento subsequente de uma “psicologia fenomenológica”. A

preocupação de Husserl com a ciência da Psicologia se torna clara quando nos deparamos, segundo Goto (2015), aproximadamente 5.300 vezes com o termo “psicologia” nas obras publicadas, em detrimento de 2.000 vezes com a expressão “fenomenologia”. Da matemática, no que lhe concerne, ele retirou principalmente o rigor e a ideia de fundamento (Goto, 2015), para tornar a Fenomenologia um método, uma filosofia e uma ciência rigorosa (Husserl, 1911/1965).

É importante salientar que Husserl não critica a prosperidade da ciência moderna ou seus reconhecidos êxitos teóricos e práticos, mas a ausência do espírito, da razão e a tecnificação do mundo e da vida, que acaba por obscurecer ou esvaziar o sentido existencial, as questões humanas e filosóficas como um todo (Husserl, 1954/2012). Nesse sentido, o conhecimento produzido, teorias explicativas oriundas da matematização da natureza e o próprio positivismo acabam por nos afastar das coisas mesmas. Assim:

o esvaziamento é causado, segundo Husserl (1991), pelo simples fato de se compreender a vida e o mundo, não mais pela experiência direta, mas pelo modo mecânico e causal dos cálculos numéricos. Isso significa que a vida passa a ter um sentido regido pelos símbolos e pelas regras matemáticas, que por sua vez aparecem como regras de um jogo. O esvaziamento do sentido da ciência natural traz algumas consequências à vida, como o distanciamento do próprio mundo, a mecanização do universo entre outras; porém a mais importante acaba sendo a tecnificação do mundo e da vida. (Goto, 2015, p. 121).

Ou nas palavras do próprio Husserl:

Meras ciências de fatos, fazem meros homens de fato . . . Na urgência da nossa vida – ouvimos – esta ciência nada nos tem a dizer. Ela excluiu de um modo inicial justamente as questões que, para os homens nos nossos desafortunados tempos, abandonados às mais fatídicas revoluções, são as questões prementes: as questões da presença do sentido ou ausência de sentido de toda esta existência humana . . . Que tem a ciência a dizer sobre a razão e a não razão, que tem a ciência a dizer sobre nós, homens enquanto sujeitos desta liberdade? A mera ciência dos corpos obviamente nada, pois abstrai de tudo o que é subjetivo. (Husserl, 1954/ 2012, p. 4).

A própria Psicologia, para se afirmar como ciência natural, positivista, acaba sucumbindo ao naturalismo, tornando-se uma psicologia psicofísica, explicativa, perdendo o

sentido de ser, ou seja, do psíquico enquanto tal (Giles, 1975; Goto, 2015). Do mesmo modo, cair no psicologismo (subjetivismo empírico) implicou em cair no relativismo, pois, para o psicologismo, não há verdade independente do processo psíquico. Tal processo de raciocínio, digamos, o subjetivismo da psicologia empirista, que afirma que a experiência é a única fonte de conhecimento possível, leva ao ceticismo e aniquila a si próprio, pois sob esta afirmação, o conhecimento nunca vai além do contingente e do singular. Por isso, essas “psicologias” não podem oferecer o princípio de caráter de universalidade necessário à ciência (Giles, 1975). Para satisfazer a essa exigência, a Fenomenologia aparece na busca de um conhecimento necessário, rejeitando qualquer conclusão que não seja “verificável como sendo absolutamente válida para todos os homens e para todas as épocas . . . toda orientação da fenomenologia consistirá em dirigir esse conhecimento para o essencial”¹⁸ (Giles, 1975, p. 133).

A Fenomenologia pode ser compreendida a partir da etimologia da palavra, que significa: “reflexão sobre aquilo que se mostra” (Ales Bello, 2017); ou mesmo: “ciência de fenômenos” (Husserl, 1913/2006). No entanto, é preciso compreender de forma minuciosa os modos de “mostração”, aparição, ou seja, dos objetos que aparecem à consciência bem como o que a caracteriza. O que aparece à consciência transcendental, como denomina Husserl (1913/2006), por exemplo, aparece sob vários modos de aparição – não só os fatos naturais ou reais (no sentido do realismo) como os objetos de estudo da ciência clássica, mas também como dados irrealis ou essências como, por exemplo, as ideias de “amor”, “saúde”, “justiça”, “democracia”, ou mesmo de qualquer objeto intencional “pensado”, “lembrado”, “imaginado” por uma consciência. A Fenomenologia nos permite, portanto, uma compreensão dos objetos irrealis. Tal como afirma Ales Bello (2004), não interessa a Husserl o objeto enquanto fato natural, mas, antes, o sentido do objeto dado a consciência no “interior” das vivências.

¹⁸ Ver mais sobre a determinação das essências em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, Husserl (1913/2006).

Para chegar ao fenômeno, reflexivamente, Husserl nos propõe “voltar às coisas mesmas”, numa atitude racional-espiritual, por meio dos passos metódicos de uma filosofia rigorosa e uma ciência das essências, ou seja, a Fenomenologia (Goto, 2015). Para tal, é preciso “calar as teorias”, pôr “entre parênteses” ou pôr em suspensão os preconceitos, ainda que teóricos, sobre as coisas que se mostram à consciência transcendental, tal como nos ensina Stein, que:

o princípio fundamental do método fenomenológico: fixar nossa atenção nas coisas mesmas. Não consiste em questionar as teorias sobre as coisas, ao contrário, é deixar de lado o quanto for possível o que ouvimos e lemos, ou que nós mesmos produzimos, a fim de se achar a melhor solução para a situação. Isso para, por assim dizer, acercarmo-nos das coisas com um olhar livre de preconceitos e absorvermo-nos da intuição imediata. Se quisermos, então, saber o que é o ser humano, teremos que colocá-lo de modo mais vivo possível na situação em que experimentamos a existência humana, ou seja, o que dela experimentamos em nós mesmos e em nosso encontro com outros humanos. (Stein, 1933/2003a, p. 33).

Nesse sentido, parece haver uma ampliação da centralidade da razão cartesiana (“penso logo existo”) em relação àquilo que se mostra (“o pensado”). O que se mostra, por sua vez, se mostra a uma consciência transcendental, enquanto que esta consciência intencional, entendida não como um ego encapsulado, mas como atos de consciência, só pode ser consciência de algo que se mostre em uma vivência com elementos hiléticos, noéticos e noemáticos (Depraz, 2011).

Husserl, ainda, na análise da consciência, a partir do método fenomenológico, elevada a uma análise das vivências intencionais, também conclama a necessidade de uma “Psicologia fenomenológica”, ou seja, uma ciência fenomenológica sobre as vivências, agora psíquicas do ser humano. Em uma definição para o verbete “Fenomenologia” da Enciclopédia Britânica, Husserl diz que:

ao mesmo tempo em que a fenomenologia filosófica, mas sem se distinguir a princípio dela, surgiu uma nova disciplina psicológica paralela a ela, quanto ao método e ao conteúdo: a psicologia apriorística pura ou ‘psicologia/fenomenológica’, na qual, com um afã reformador, pretende ser o fundamento metódico sobre a qual pode, por princípio, erguer-se uma psicologia empírica cientificamente rigorosa. A demarcação desta fenomenologia psicológica rodeada do

pensamento natural seja talvez conveniente como introdução propedêutica para elevarmos a compreensão da fenomenologia filosófica. (Husserl, 1927/1990, p. 59).

Diferentemente da Psicologia científica, a análise da consciência, sob uma perspectiva fenomenológica, será entendida em seus atos intencionais, como algo psíquico e transcendental. Isso pode ser exemplificado pela metáfora de uma “cebola” compreendida em camadas e níveis de profundidade, ou como um “fluir dos atos” (Ales Bello, 2017, p. 95). Nas “camadas” ou níveis mais profundos onde “fluem” os atos da consciência, está a dimensão do espírito. Assim, o humano, na Fenomenologia, é entendido em pelo menos três instâncias estruturais – corpo, *psique* e espírito –, retomando, deste modo, ideias já estabelecidas na filosofia medieval e contrariando a forma bipartida de compreensão do dualismo cartesiano.

Desse modo, temos em destaque que o espírito se constitui como uma “camada mais profunda” da alma humana. Nessa “região” espiritual, o humano é capaz não só dos atos reflexivos da consciência de si e do outro, de se questionar e compreender o sentido das coisas, da cultura e das artes, mas é também a condição da liberdade de escolha, das decisões diante dos aspectos puramente reativos das “camadas mais superficiais” da *psique*. É também por meio dessa dimensão profunda do humano que podemos conceber o transcendente, o ilimitado, a totalidade, o religioso e o próprio Deus (Ales Bello, 2004, 2016, 2017).

Nesse sentido, a Fenomenologia enquanto reflexão sobre aquilo que se mostra a uma consciência aberta à manifestação dos entes, que se constituem de forma cooriginária, torna-se, entre outras coisas: (a) uma possível fundamentação para uma “Psicologia” no sentido amplo de análise da consciência, ou seja, uma “Psicologia fenomenológica”; mas também (b) uma antropologia filosófica, posto que seu objeto de estudo se estende a toda e qualquer manifestação dos entes reais e irrealis àquela consciência humana; portanto, trata-se de (c) uma ciência primeira, pela qual todos os objetos de estudo, de todas as outras ciências, podem ser

submetidos ao método de análise e reflexão fenomenológica, podendo se fazer uma fenomenologia de tudo que aparece.

Tendo sintetizado a amplitude e o rigor epistemológico que a Fenomenologia de Husserl nos oferece, torna-se mais fácil compreender que esta filosofia se torna fundamental e necessária ao dar condições de responder as nossas perguntas iniciais sobre o sentido de “espírito” e “espiritualidade” na Psicologia. Mais do que isso, diferentemente do que a princípio dividimos, para fins de análise, em aspectos religiosos, filosóficos e científicos de espírito e espiritualidade, a Fenomenologia é capaz de abarcar nosso objeto de estudo em sua totalidade fenomênica – ou seja, tanto nos seus aspectos vivenciais, racionais e noéticos, quanto em sua manifestação cultural presente na religião, na arte e nas ciências. Em síntese, todas as possibilidades de compreensão de espírito humano presentes tanto na cultura arcaica quanto religiosa, bem como na filosofia e nas ciências, toda a pluralidade de compreensão do fenômeno espiritual concebido por uma consciência humana, podem ser compreendidas sobre o método rigoroso de análise de uma ciência fenomenológica.

A partir dos princípios do “*a priori* da correlação”¹⁹ e cooriginalidade dos fenômenos dados à consciência transcendental, já não podemos mais conceber contornos apenas psicofísicos (naturalísticos ou factuais) para compreensão de espírito e espiritualidade, ampliando assim os horizontes antropológicos-existenciais. Dessa maneira, apesar da opção, como recorte desta pesquisa, pela análise antropológico-fenomenológica desenvolvida por Edith Stein, daremos sequência ao estudo abordando primeiro a “Arqueologia fenomenológica” de Husserl, seu mestre, bem como a Fenomenologia da Religião, como bases teórico-

¹⁹ Ao escrever *Investigações Lógicas* em 1898, já sob a influência de Brentano e o conceito de intencionalidade da consciência, Husserl teve, de acordo com J. San Martín (2008), uma espécie de “intuição decisiva” ao perceber que “toda consciência é consciência-de” e todo objeto deve ser dado a uma “consciência-de (um objeto)”, em outras palavras, “todo objeto é também um objeto-de uma consciência, que, portanto, consciência e objeto são *correlativos*” (Martín, 2008, pp. 31-32). Em suma, de acordo com San Martín, o que Husserl descobriu naquele ano foi o “*a priori* da correlação universal entre o objeto de uma experiência e os modos de doação’ desse objeto” (Martín, 2008, p. 32, tradução livre).

metodológicas para compreensão filosófica e religiosa de espírito e espiritualidade, para adentrarmos em seguida nos argumentos daquela autora.

2.2 Arqueologia fenomenológica e Fenomenologia da Religião: fundamentos para uma antropologia do homem religioso

A temática da “Arqueologia fenomenológica” está contida nos escritos ainda não publicados de Husserl, conhecidos como “Manuscritos”. Estes são reservados ao acesso de um público seletivo de pesquisadores ao chamado “Arquivo Husserl” em Lovaina, na Bélgica, como é o caso da filósofa italiana contemporânea Angela Ales Bello (★1939). Recorreremos, portanto, a obras desta especialista em particular, por se tratar de uma referência, principalmente para este estudo a que nos dedicamos, mas também para o estudo da fenomenologia alemã como um todo.

2.2.1 Arqueologia fenomenológica como método de compreensão das vivências

Como vimos, a Fenomenologia é um método de análise rigoroso e fundamental – capaz de remontar até a origem dos fenômenos. Isso porque os fenômenos não são descritos apenas como fatos, mas em sua totalidade fenomênica, inclusive no interior das vivências. De acordo com Ales Bello (1998), não se trata de uma produção idealista, mas “do estudo da forma em que a realidade é percebida” (Ales Bello, 1998, p. 12), ou seja, vivenciada. Para isso, Husserl

faz uma redução à consciência, na qual estão presentes os atos da consciência intencionais/transcendentais ou das experiências vivenciais (*Erlebnisse*)²⁰.

Assim, mediante a operação de uma *epoché* radical, é possível, “penetrar nas sedimentações culturais e reconduzi-las as suas raízes últimas (Ales Bello, 2016). Trata-se de uma análise de investigação das coisas mesmas, semelhante a uma escavação de aprofundamento arqueológico. A “Arqueologia fenomenológica” então:

se refere a uma operação de escavação nos elementos constitutivos daquilo que é construído através das operações sensoriais perceptivas que se nos oferecem já prontas e formam o mundo da experiência. Trata-se, portanto, de uma indagação regressiva envolvendo cada uma dessas operações voltadas a determinar o sentido de qualquer coisa até reconduzi-las às fontes últimas, às matrizes, às *Archai* e a partir destas remontar as unidades óbvias de sentido que fundamentam as validades essenciais do nosso mundo. Justamente por se tratar de um trabalho de busca é possível estabelecer uma certa analogia com a escavação do arqueólogo, que procede em ziguezague, tentando descobrir e reconstruir ou, em outras palavras, para refazer o caminho através do qual o material ficou sedimentado (Ales Bello, 1998, pp. 18-19).

A “arqueologia”, à qual nos referimos aqui, configura-se como uma resposta fenomenológica às questões relativas ao comportamento humano e suas expressões culturais. No entanto, embora possamos equiparar a Arqueologia fenomenológica a uma redução às essências, é necessário distinguir a Arqueologia fenomenológica da fenomenologia transcendental e da chamada antropologia cultural.

No que diz respeito à Arqueologia fenomenológica da cultura, segundo Ales Bello (1998), Husserl não realizou pessoalmente esse trabalho, pois esse assunto não estava diretamente relacionado aos seus interesses principais. Todavia, o filósofo nos aponta para a concepção de cultura a partir da noção de mundo-da-vida (*Lebenswelt*) que, por sua vez, só

²⁰ O termo *Erlebnis* (“vivência”), segundo Ales Bello (1998), nos escritos de Husserl, tem um significado muito diferente daqueles que descrevemos em Dilthey no primeiro capítulo desta pesquisa. Para a autora, “ele se refere aos atos característicos da interioridade do ser humano que vão desde a percepção: a dimensão corpórea, a psíquica e também a espiritual” (Ales Bello, 1998, p. 26).

pode ter seu sentido compreendido através das experiências vivenciais. É necessário, ainda, individualizar o nexo de sentido que caracteriza os fenômenos culturais, para galgar a dimensão das vivências presentes em todos os seres humanos e, nesse ínterim, encontrar a humanidade comum através do reconhecimento da estrutura necessária, presente em cada homem (Ales Bello, 2016). Em outras palavras:

trata-se de encontrar as estruturas ‘mínimas’ em âmbito antropológico que permitem identificar uma humanidade comum. Os elementos últimos, como nos ensina a análise fenomenológica, são representados pelas vivências, e a estruturação e a combinação delas pode variar também, dando lugar a formas culturais bem diversas. A possibilidade de entrar reciprocamente nas formas dos outros e, portanto, compreendê-los, longe de anular as diferenças, mantém-nas, sem por isso absolutizá-las. (Ales Bello, 2016, p. 158).

Portanto, a Arqueologia fenomenológica da cultura e a compreensão das vivências são inseparáveis, mas dedicar-nos-emos, especificamente, à análise das vivências, que tratam de um interesse mais específico da temática. À vista disso, nas obras de Husserl bem como de sua discípula Edith Stein, é possível perceber uma análise muito apurada das experiências vivenciais, com o intuito de proporcionar uma base teórica própria, tanto para a Psicologia quanto para as ciências do espírito. Trata-se de uma retomada da temática abordada por Dilthey no que diz respeito à necessidade de uma separação entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, como também de “uma resposta a sua tentativa de compreensão da atividade psíquica e espiritual humana e, portanto, das expressões culturais em que tais atividades se concretizam” (Ales Bello, 1998, p. 27).

No entanto, diferentemente de Dilthey, Husserl e Stein, em suas análises da consciência transcendental, apontam para a necessidade de superação do naturalismo da consciência (vivência), da facticidade histórica e da falta de unidade junto à multiplicidade de cosmovisões identificadas por aquele historiador. Assim, segundo Ales Bello (1998):

A escavação arqueológica que é possível realizar não implica um transculturalidade do tipo filosófico, mas antes uma regressão às últimas estruturas do mundo-da-vida, que justamente uma fenomenologia que, através da *epoché* se tenha libertado dos esquemas da cultura ocidental, tem condições de levar a cumprimento. (Ales Bello, 1998, p. 91).

No que lhe concerne, a Arqueologia fenomenológica, como arqueologia das experiências vivenciais, nos faz evidenciar os elementos fundamentais de constituição do ser humano. Por essa razão, de acordo com Ales Bello (1998), “responde à exigência de estabelecer uma característica essencial do ser humano, conforme uma perspectiva fenomenológica, que, afinal, pode ser definida como uma antropologia fenomenológica” (Ales Bello, 1998, p. 179).

Seguindo essa indicação, ao debruçarmo-nos sobre as vivências que são “essencialmente humanas”, encontramos, por exemplo, uma tensão para a salvação ou para cura e, assim, temos a busca de respostas (sentido) para aquela tensão por meio do sagrado. Isso se mostra através de uma abertura originária do ser humano – a consciência transcendental – a uma condição humana que lhe proporciona respostas (sentidos), tanto a sua sobrevivência quanto ao seu destino. Por se apresentar desse modo, essa “abertura” e essa “tensão” manifestam-se em vivências com um caráter de centralidade “religiosa”. A partir desse entendimento da religiosidade como uma vivência essencialmente humana, podemos compreender, por conseguinte, uma noção de “consciência religiosa”, como veremos ainda.

Embora o tema não seja central em suas pesquisas filosóficas, Husserl considera religião como uma característica cultural fundamental, bem como uma marca do comportamento prático dos povos (ética). Em geral, ele sustenta que uma “fenomenologia da religião” deve se indagar sobre a consciência que constitui uma determinada religião (Ales Bello, 1998). Por esse motivo, a análise fenomenológica permite compreender a questão do sentido da experiência religiosa de um modo tanto profundo quanto amplo. Isso porque Husserl escava, na interioridade humana, “as fontes de abertura do ser humano em direção à divindade” (Ales Bello, 2016, p. 127) e também examina as expressões humanas de tal experiência. Portanto, a experiência

religiosa pode ser identificada, por intermédio da análise fenomenológica de Husserl, no interior das estruturas vivenciais, como também em sua manifestação histórica e coletiva na cultura (seguindo o caminho das pesquisas históricas e da antropologia cultural).

Por outro lado, uma Antropologia fenomenológica investiga as experiências vivenciais referentes à corporeidade, à psiquicidade e à espiritualidade, através das quais é possível experimentar também a religiosidade. Assim, a “a antropologia fenomenológica, que se fundamenta na arqueologia das experiências vivenciais mostra-nos a centralidade da experiência religiosa para o ser humano” (Ales Bello, 1998, p. 184). Para dar sequência a essa descrição, buscaremos compreender a Arqueologia fenomenológica da consciência religiosa de forma mais pormenorizada. Entretanto, como nossa escavação tem se dado em ziguezague, conforme a inspiração de Husserl, dedicar-nos-emos, em seguida, às contribuições da “Fenomenologia da Religião”.

2.2.2 A Fenomenologia da Religião como ciência da vivência religiosa

Temos compreendido, até aqui, que a dimensão espiritual, pela qual podemos experimentar a religiosidade, é especificamente algo do humano, ou seja, radica-se no ser humano. Nisso concebemos, então, que todos os seres humanos possuem, de uma maneira ou de outra, a presença e a manifestação do espiritual. Dessa forma, o fenômeno religioso é concebido como um autêntico fenômeno humano e, tendo na sua raiz a própria condição humana, chega a ser concebido como uma “essência” da humanidade.

Na sua radicalidade, o humano possui um apelo ao transcendental – seja ele “espiritual” (razão, inteligência, cultura) ou “espiritual” (no sentido religioso, transcendental) – porque é por esta busca pelo divino, sagrado, que se manifestam as várias formas de solução existencial para o sentido da vida humana. Trata-se, de acordo com Piazza (1987), “de uma atitude pessoal

do homem frente ao problema de sua presença em um mundo que ele integra e ao mesmo tempo contesta, levando-o a procurar uma solução fora e acima do mundo” (Piazza, 1987, p. 24). Por esse motivo, entendemos que a disciplina da “Fenomenologia da Religião” é capaz de analisar rigorosamente este apelo (sem cair em metafísicas ou em plenos comportamentos), porque com a fenomenologia filosófica podemos conhecer as realidades filosófico-existenciais que configuram o significado da vida humana enquanto vida espiritual (subjetividade), mas ficam superados os aspectos antropológicos, psicológicos, históricos. Essas realidades espirituais são tipicamente fenomenológicas, pois são fenômenos carregados de significados próprios.

A Fenomenologia da Religião teve como primeiro representante o filósofo Gerardus van der Leeuw (1890 – 1950), com a obra *Phänomenologie der Religion*, e outros seguintes, tais como: Brede Kristensen (1867-1953), C.J. Bleeker (1898-1993), Geo Widengren (1907-1996), Max Scheler (1874-1928), H. Duméry (1920-2012) e o grande historiador das religiões Mircea Eliade (1907-1986), com muitas obras sobre a experiência religiosa e a história das religiões comparadas. Na concepção de Piazza (1986), a fenomenologia religiosa é um “estudo sistemático do fenômeno religioso nas suas manifestações e expressões sensíveis, ou seja, como comportamento humano, com a finalidade de apreender o seu significado profundo” (Piazza, 1987, p. 18).

Seguindo essa definição, podemos dizer que a Fenomenologia da Religião tem como objeto primeiro o estudo do fenômeno religioso (fenômeno sendo aquilo que se mostra em si, é o que é patente e ato de significar); a busca pela compreensão do significado profundo da vivência religiosa – em uma interpretação existencial (não só da especulação racional); e que tem como método: a redução eidética e fenomenológica. A redução quer dizer, resumidamente, colocar a existência do mundo entre parênteses. Isso significa que, em primeiro lugar, deve-se não duvidar de sua existência, mas suspender todo o juízo em relação a essa existência, para chegar numa análise descritiva das vivências da consciência e des-cobrir e apreender as

essências. Nesse sentido, a análise fenomenológica vai problematizar o significado do mundo para a consciência, isto é, recorrer a um método que descreva com rigor os significados apreendidos pelo homem. Destarte, a religião, em vias gerais, pode ser descrita fenomenologicamente na “identificação com o culto religioso, porque este engloba e estrutura todas as ações que se dirigem ao sagrado, quer este seja concebido como um Ser transcendente, como um Deus antropomorfo ou mesmo como um Absoluto impessoal” (Piazza, 1987, p. 21).

A consciência, como vimos, tem seu destaque na Fenomenologia por sua importância na vida do ser humano no mundo, por ser a tomada radical da consciência o tema do humano em si mesmo. Assim, só é pela experiência e por meio dela que a consciência se manifesta. É notório observarmos que a experiência concebida aqui ultrapassa qualquer conceito empírico, naturalista, adquirindo plenamente o sentido de vivência, ou seja, tudo aquilo que é captado nos vários atos intencionais, ou melhor, é o próprio ato intencional. O conceito de experiência se amplia e radica duas evidências: a “existência do mundo” que o homem vivencia o tempo todo e a certeza de um “eu” que sou (abertura constituinte para o mundo). Dessa maneira, a vivência configura-nos como um *a priori* de constituição dos significados que é fundado pela consciência. É pela vivência que temos a certeza de um mundo e de um “eu” e é pela vivência que nossos atos intencionais se estruturam, ordenando-se e dando sentido e significações ao nosso existir. A vivência, então, se torna essencial para a investigação das estruturas das formas religiosas, porque só é possível fazê-la se elas se efetuarem na experiência religiosa (Ales Bello, 1998).

A vida humana, seguindo essa análise, comporta várias vivências, ou seja, diferentes atos intencionais, como: as vivências físicas, as sociais, as estéticas e muitas outras. Com isso, podemos perguntar: e a vivência religiosa? E sua importância na existência humana? Segundo alguns estudiosos da Fenomenologia da Religião, a experiência religiosa é a vivência fundante (originária) do ser humano, porque é nela que se realiza o diálogo do humano com o mundo e

principalmente com o significado último (primeiro) das coisas e do homem em relação ao sagrado (Ales Bello, 1998; Piazza, 1987).

A experiência religiosa segue de encontro direto com as principais questões existenciais do ser humano, e é nesse sentido que falamos da experiência religiosa como parte da experiência originária. A vivência do humano no mundo procede sempre de forma fragmentada, tendendo sempre à totalidade do ser, tanto em seus projetos como em suas realizações (Croatto, 2010). A superação dessa experiência de finitude existencial vem com a experiência religiosa, a qual faz o ser humano abrir-se para a infinitude de seu ser. Nesse momento é que aparece a instância religiosa, manifestada pelo sagrado. “A experiência do sagrado constitui um elemento na estrutura da consciência. Todos ser humano possui consciência. Desta constatação se deduz que a experiência do sagrado está presente em seu ser, apesar de não revelá-la sempre” (Eliade, 1983, p. 22).

A Fenomenologia da Religião promove, então, suas análises, considerando a vivência religiosa como vivência fundamental no projeto de ser humano, sendo a partir dela que se tem uma abertura para o mundo, dando-lhe sentido e significado. Segue-se, portanto, uma descrição pormenorizada que caracteriza o *homo religiosus*, ou seja, o homem em sua condição religiosa estruturante.

2.2.3 *Homo religiosus: uma compreensão antropológica fenomenológica da pessoa religiosa*

Como tratamos, a Fenomenologia da Religião é uma ciência qualitativa que busca a identificação do núcleo de sentido que caracteriza os fenômenos religiosos, em que encontramos os elementos comuns a todas as religiões, apesar de sua diversidade. A partir da Fenomenologia da Religião, desvela-se, então, a dimensão das experiências vivenciais

essenciais presentes no homem religioso ou *homo religiosus* – expressão latina adotada pelo fenomenólogo da religião Gerardus van der Leeuw e por Mircea Eliade.

Especificamente em van der Leeuw, a expressão em questão refere-se à situação existencial que estrutura a ideia religiosa, e que sintetizaremos a partir dos estudos desse autor como: “o poder” e “o estranho”. Nesse sentido, para G. van der Leeuw, de acordo com Ales Bello (1998), o homem não se limita a aceitar a vida tal como lhe é oferecida e, por esse motivo, pede por poder. Ao não encontrar em si mesmo, “procura fazer entrar em sua vida o poder em que acredita, isto é, procura elevar a sua vida, aumentá-la, conquistar-lhe um sentido mais amplo e mais profundo” (Leeuw, 1975, p. 536, citado por Ales Bello, 1998, p. 109). Por outro lado, ao passo que procura potência, confia-se nesses elementos poderosos (Ales Bello, 2004).

Van der Leeuw descreve ainda que, a partir de um plano vivencial, tudo o que é produzido pelas capacidades humanas – a cultura, a política, a civilização – surge como resposta à busca pelo poder e pelo sentido. No entanto, essas produções são insuficientes, o que demanda uma busca de poder superior e de sentido último, mais amplo e mais profundo – o que só é possível de ser encontrado no sentido religioso. Por sua vez, o sentido religioso se apresenta sempre de forma oculta e além.

Também de acordo com van der Leeuw, o *homo religiosus* gostaria de entender a vida para dominá-la e, para isso, procura sempre por novos e superiores poderes. Todavia, ele toma consciência de que jamais poderá superar a fronteira que vai ao encontro do poder supremo, antes, é este que o alcança de forma incompreensível e misteriosa. Portanto, a vivência da religiosidade nunca poderá ser descrita somente pela via horizontal – humana – mas por uma via vertical, fora de seu alcance (Ales Bello, 1998, 2004).

Ao longo do caminho vivencial antropológico de busca pelo sentido, o ser humano não só encontra as fronteiras de seus próprios limites, mas sabe-se conduzido para um país estranho, onde se depara com coisas maravilhosas, e a certeza de algo vem ao seu encontro no caminho

– algo que lhe atravessa a própria potencialidade, tanto no sentido de demarcar os seus limites quanto de mostrar-lhe algo transcendente. Ao examinar a história das religiões, descritas, por exemplo, pelo teólogo Rudolf Otto, percebe-se que, diante desse poder, a atitude humana, a princípio, é de espanto, estupor, de pavor e maravilhamento (como pode ser observado desde as religiões arcaicas). Sucessivamente, nas religiões históricas, esse poder é vivido com fé. “Então as reações do ser humano frente a esta potência é uma religião que pode ser maravilhamento ou fé” (Ales Bello, 2004, p. 266).

Sendo assim, qual o papel da religião na linha horizontal, ou seja, humana? De acordo com essas análises, podemos afirmar que a dimensão espiritual humana está ligada à cultura, aos ritos e mitos presentes na religião e que são fontes de realização do sentido antropológico vivencial, potência e transcendência:

a religião é a ampliação da vida até o extremo limite. O homem religioso procura uma vida mais rica, mais profunda, mais extensa. Ele deseja, espera para si potência. Em outras palavras, o homem procura na sua vida e para sua vida, uma superioridade, dessa potência, seja que ele deseja invoca-la, chama-la. Na obra de arte, costumes, economia... o homem sempre procura potência, isto é, uma realização. (Ales Bello, 2004, p. 261).

Em síntese, o *homo religiosus* pede por poder e gostaria de entender a vida para dominá-la, mas não consegue. Vem a seu encontro, no caminho antropológico, existencial, de forma vertical, uma superioridade última. Ele anseia por potência, mas é a potência que vem ao seu encontro, não na linha horizontal, mas na vertical, como uma espécie de revelação. O sentido último equivale ao senso religioso de algo, que, por sua vez, é o mais amplo que pode existir, pois é o sentido que remete a uma totalidade.

Ele [*homo religiosus*] diz, de fato, que o caminho vertical vai desde baixo até o alto e do alto até embaixo. E é uma espécie de revelação que vem de fora, além do limite. Ou seja, nós seres humanos nos abrimos a uma totalidade, a uma potência. E essa potência nos vem ao encontro quando, no limite, nós sabemos que não a podemos realizar. (Ales Bello, 2004, p. 262).

Quando há a experiência religiosa vivida, uma potência estranha, totalmente diferente de nós, se insere em nossa vida: “é um estrangeiro, nos é alheio, isto é, não depende de nós. De nós depende a busca da potência, mas encontrar a potência significa que há algo alheio, diferente, e potente, isto é, a potência” (Ales Bello, 2004, p. 264). Portanto:

o ser humano, que busca Potência, encontra-a em alguma coisa ou alguém – depende das religiões – que lhe vem ao encontro ao longo do caminho e conduz a um país estrangeiro, e que é essencialmente estranho, isto é, não depende do seu desejo ou do seu intelecto, como presença evidente e, portanto, capaz de ser verificada, que, em todo caso, ele sente profundamente, ainda que não o queira ver e não o queira aceitar. E aqui estamos na linha da verticalidade. (Ales Bello, 2016, p. 133).

Ressaltamos, ainda, que van der Leeuw identifica como núcleo fundamental da existência humana, na consciência religiosa, o desejo e capacidade do ser humano, de expansão, de produção, de conhecimento, ao que ele chama de busca de potência, e que lhe preenche de esperança e invocação. Essa experiência religiosa está presente como vivência originária em todos os povos e de todos os seres humanos, mesmo naqueles que negam a existência de Deus (Ales Bello, 2016). Essa conclusão nos leva ao próximo passo de nossa escavação arqueológica: a evidência de uma consciência religiosa que remete à vivência do sagrado e do religioso.

2.3 Arqueologia fenomenológica do sagrado e do religioso

Dada essa descrição do ser humano, avançamos com a Arqueologia fenomenológica e para uma Fenomenologia da Religião, constatando, por conseguinte, que a religiosidade é a manifestação da dimensão espiritual, dimensão esta que pode ser compreendida por meio de uma consciência religiosa. Essa consciência religiosa ou vivência religiosa, por sua vez, manifesta-se na busca de “poder”, “totalidade”, “transcendência” e “suprassentido”, mas não podendo encontrar-se nela mesma, pois não pode criar um sentido diverso ao que necessita.

Assim, como vimos, como consciência transcendental, o humano abre-se e pode se deparar com algo estranho a ele e que vem a seu encontro, ou seja, o sagrado. Passemos a entender melhor como essa vivência religiosa constitui o sagrado.

2.3.1 Arqueologia fenomenológica da consciência religiosa

Como dissemos, tanto Husserl quanto Edith Stein se dedicaram a indagar a estrutura das vivências intencionais (transcendentais e empíricas/psíquicas), o que consiste, conforme Ales Bello (2016), na própria análise fenomenológica. Assim, Husserl nos diz que:

como filósofo, não quero ficar parado na vaga empiria transcendental. Em primeiro lugar, então, é necessário compreender a tipologia essencial [*Wesenstypik*] das minhas vivências [*Erlebnisse*] de consciência na sua temporalidade imanente, ou dito de maneira cartesiana: o fluxo das minhas *cogitationes*. Elas são o que são enquanto vivências ‘intencionais’. (Husserl, 1931/2019, p. 663).

A partir da análise fenomenológica das vivências, foi possível chegar à subjetividade universal e suas unidades de sentido presentes em todos os seres humanos, ou seja, sua essência. Por conseguinte, ao compreender as estruturas essencialmente humanas, pôde se chegar a uma antropologia filosófica fenomenológica, porque, conforme Husserl, com toda essa análise fenomenológica, fica respondida a questão “se uma antropologia, com qualquer sentido de tarefa, é possível como filosófica, e em particular se pode admitir uma fundação da filosofia que regresse até a essência do ser humano — quaisquer sejam as suas modalidades” (Husserl, 1931/2019, p. 666).

Para Husserl, segundo Ales Bello (2016), a consciência religiosa se fundamenta sobre um motivo racionalmente fundante que conduz ao ser divino. Para a filósofa, quando Husserl se refere à transcendência de Deus, afirma que a consciência religiosa se dá conta do fato de

que existe um transcendente, um absoluto, inscrito na própria consciência. Nas palavras da filósofa:

A consciência sabe, e é religiosa no sentido em que tal conscientização é conscientização da presença de Deus e, ao mesmo tempo, de sua não redutibilidade à consciência mesma, portanto seu apresentar-se como ‘Outro’ se baseia no reconhecimento da sua presença-ausência. (Ales Bello, 2016, p. 105).

Até aqui, vimos que a espiritualidade religiosa, manifestada através de uma consciência religiosa, mostra-se com múltiplas configurações nas religiões: atos e lugares de culto, doutrinas, narrativas e crenças entrelaçando-se com outras manifestações culturais. Cabe, neste momento, diferenciar o que Ales Bello descreveu como sendo vivências do “sagrado” e vivências “religiosas”, compreendidas por meio do método da Arqueologia fenomenológica: com o “sagrado”, a autora se refere às culturas arcaicas, enquanto que o “religioso” diz respeito a “um sagrado mais complexo” (Ales Bello, 1998, 2016, 2019).

Para a cultura arcaica, não existe um lugar de sagrado separado do profano²¹, embora haja momentos de apresentação do extraordinário e a presença de forças obscuras e ativas. Toda a ação cotidiana está ligada à sacralidade; qualquer empreendimento requer um rito, pois, no pano de fundo de cada ação, está contido um mito, por meio do qual cada comportamento compreende uma riqueza simbólica de sentido e significado. O sagrado é pervasivo e repleto de poder, já o profano corre o risco de perder potência. O mito e o rito, por sua vez, são instrumentos de sustentação e aumento da pervasividade do sagrado. Assim, de acordo com Ales Bello (1998):

²¹ Já dissemos aqui que, para Eliade (2010), o sagrado é “totalmente Outro”. Em outras palavras, Eliade afirma que, para quem vivencia a experiência religiosa, toda a Natureza pode revelar-se como hierofania ou sacralidade cósmica. Em complemento, para Ales Bello (1998), esse entendimento, trata-se do “diferente” em relação ao natural, ou seja, do sobrenatural.

com base nos estudos antropológicos e etnográficos, é possível constatar nas sociedades a fundamental não-distinção entre espiritual e material, entre físico e psíquico, entre sujeito e objeto, entre teoria e prática, entre espaço e tempo. Nelas, portanto, não se distingue entre sinal e ente, entre ser e parecer, entre pensamento e ação. Tais dicotomias aparecem numa fase mais tardia, quando se tornam a base do pensamento filosófico, tornando-se ao mesmo tempo de uma maneira mais ou menos reflexa uma forma comum de orientação particularmente para a cultura ocidental, mas não somente dela. Entre estas não-distinções uma se apresenta de forma ainda mais evidente e importante: a não distinção entre sagrado e profano. (Ales Bello, 1998, p. 124).

Contudo, seguindo as colocações de Ales Bello (2018), o “Sagrado Complexo” ou o religioso refere-se não a uma contraposição ao sagrado arcaico, mas à própria experiência religiosa, definida como a tentativa, jamais concluída, de dar a Potência uma configuração, vivenciada no âmbito externo e interno, indo da esfera hilética, que manifesta, na exterioridade dos ritos, a referência ao transcendente, à noética, que implica na experiência interna e no posicionamento diante do sagrado (Jost & Goto, no prelo).

Nesse contexto, a experiência do sagrado refere-se à experiência da resposta a essa busca que é preenchida pelo vivenciar da Presença. Esta é a experiência do numinoso, do indefinível, do incondicionado, do indizível, do sem predicação (Rudolf Otto, 1917, citado por Goto, 2004). Definem-se, assim, três movimentos do propriamente humano que, irradiando-se da dimensão do espírito, referem-se à abertura humana para o que transcende o si mesmo: o sentimento religioso, a experiência do sagrado e a experiência religiosa (Jost & Goto, no prelo).

Reiteramos que, tudo aquilo que os fenomenólogos da religião, como van der Leeuw, Otto e Eliade, disseram a respeito do poder e da *numinosidade* do sagrado deve ser considerado, porém é necessário ir mais fundo, ou, mais especificamente, no que diz respeito à consciência religiosa que configura a base da experiência religiosa. Esse aprofundamento é possível através de uma Arqueologia fenomenológica, pois, por meio dela, podemos compreender, por exemplo, que, para a mentalidade arcaica:

a realidade que está ‘presente’ se manifesta com tal vivacidade e se impõe com tanta força que não pode ser considerada como algo que ‘remete’ a outra realidade, porque aquilo que se apresenta se mostra na plenitude da sua materialidade: forma, cor, luminosidade ou escuridão

tão intensas a ponto de atraírem a atenção e concentrá-la sobre si, revelando-se em si mesma como algo poderoso e sagrado e não como simples ‘sinal’ do sagrado. (Ales Bello, 1998, p. 125).

Esse tipo de “mente” ou consciência é diferente na experiência religiosa, por exemplo, naquelas que são vividas nas grandes religiões monoteístas. Nestas, a divisão dualista entre espiritual e material, alma e corpo são mais claras. Além disso, há um apelo muito maior à dimensão subjetiva e individual, em detrimento do senso de coletividade arcaico. Nesses quesitos, destacamos o que já foi apontado como “pensamento ocidental”, influenciado tanto pela filosofia grega como pelo pensamento judaico-cristão, através dos quais ficam evidenciadas tanto aquelas divisões quanto a centralidade do homem, e nele sua alma ou razão. Há ainda, na consciência religiosa, uma atribuição de importância ao momento noético e, portanto, próprio da intencionalidade da consciência.

O termo “consciência” a que nos referimos aqui compreende a estrutura subjetiva, os atos intencionais que doam sentido às coisas e que configuram a “interioridade” da pessoa singular e da coletividade. Assim, a “verdadeira análise da consciência é, por assim dizer, hermenêutica da vida de consciência — que sempre está visando [*vermeinen*] um ente [algo idêntico], que em si está constituindo intencionalmente o ente nas multiplicidades essenciais dos modos de consciência pertencentes” (Husserl, 1931/2019, p. 664). Nessa “consciência”, coincidem não só aquela estrutura, mas também os conteúdos vivenciados – como ocorre nas culturas arcaicas, ou distintas e conflituosas –, como acontece na cultura ocidental. Dessa maneira, pode-se examinar “a estrutura interior”, que se pode definir como sacra ou como religiosa e que “se manifesta com uma amplitude tal que constitui o fundo de toda a consciência, que pode ser mais ou menos manifesto e consciente” (Ales Bello, 2016, p. 136).

Sendo assim, é possível diferenciar duas unidades de sentido distintas: uma, a partir de uma Arqueologia fenomenológica do sagrado, e outra a partir de uma arqueologia

fenomenológica do religioso. As diferenças entre uma e outra estrutura se dão, principalmente, entre as vivências hiléticas e noéticas, como analisamos a seguir.

2.3.2 *Hilética e noética no sagrado e o no religioso*

Em sua análise das vivências, a partir da redução às essências, Husserl procurou esclarecer, entre outras coisas, o fenômeno da subjetividade transcendental/empírica. Devemos adentrar, afirma Husserl (1931/2019), “num estudo sistemático da subjetividade transcendental concreta, e precisamente na questão de como ela, nela mesma, traz o mundo objetivo ao sentido e à validade” (Husserl, 1931/2019, p. 663). A partir disso, ele descreve as vivências como a percepção, a recordação, a imaginação e também fenômenos da esfera afetiva. A Husserl interessa conhecer não só a percepção, mas a vivência da percepção, ou seja, o “como” percebemos, porque:

cada cogito individual, cada conexão [como conexão para a unidade de um novo cogito], é cogito do seu *cogitatum*, e este *qua cogitatum*, tomado exatamente como ocorre, é intrinsecamente inseparável do cogito. Naturalmente, por outro lado, é necessário investigar também o nexa essencial entre as *cogitationes* e as capacidades [*Vermögen*] correspondentes; também o ‘eu posso’, ‘eu faço’, finalmente ‘eu tenho uma capacidade permanente’ é uma ocorrência essencial e toda e qualquer capacidade da consciência do ego de ser ativa. (Husserl, 1931/2019).

Todavia, partindo de como percebemos, é preciso retomarmos a noção de vivência hilética – noética e noemática, que acontece de forma correlacionada e cooriginária entre a “sensibilidade” e dados sensíveis. A palavra hilética tem sua origem no radical grego *hylé*, que significa “matéria”. Na fenomenologia de Husserl, a esfera hilética é voltada para a corporeidade e a psique. A *psique* tem um corpo, ao passo que o “corpo vivo” é animado por uma *psique*. Portanto, essa unidade psicofísica, que aqui chamamos de corpo vivo, é o espaço

da sensibilidade onde se localiza todas as nossas sensações. A sensibilidade, por sua vez, tem uma vertente “interior” e outra “exterior” ao corpo vivo, mas Husserl (1913/2006) indica um território fenomenológico unitário composto por duas faces, por isso, em vez de utilizar a expressão comum “sensibilidade”, adota a palavra “*hylé*”.

Por sua vez, a palavra “noética”, que vem do grego *nous*, significa “sentido” e também intelecto, intencionalidade e forma (do grego *morphé*). O aspecto noético corresponde àquilo que Husserl chama de espiritual²². Em conjunto, *hylé*, noética e *morphé* são utilizadas por Husserl para indicar os dados sensíveis e os sentidos intencionais que “dão forma” aos dados sensíveis (Ales Bello, 2004).

Visto de forma simplificada, o momento hilético é material, enquanto que o momento noético é intencional. Como bem nos esclarece Ales Bello (2019), *hylé* e *noesis* são duas palavras que, no sentido filosófico, indicam respectivamente “matéria” e “pensamento”. Na descrição fenomenológica, elas são usadas para compreender como ocorrem os nossos processos cognitivos: “a primeira indica ‘material sensível’; a segunda, o fato de que nossa consciência tende intencionalmente sempre a apreender um sentido, é aberta a apreensão do sentido” (Ales Bello, 2019, p. 40). De forma pormenorizada:

a hilética, portanto, está particularmente ligada seja com a dimensão corpórea seja com aquela psíquica, trata-se da esfera da sensibilidade, identificada por Husserl no âmbito das sínteses passivas, que envolve tanto a dimensão perceptiva como aquela que diz respeito às vivências psíquicas. Uma cor em particular, por exemplo, suscita um sentimento de bem-estar ou de mal-estar apreendido conscientemente através do ‘vivenciar’ tal experiência. A esta camada se ligam, porém, as funções intencionais, aquelas definidas como noéticas – o que significa que os materiais assumem uma função espiritual, assim como acontece para as sensações primárias que se tornam parte de percepções sobre as quais, posteriormente, se constituem juízos perceptivos, como, por exemplo, o juízo ‘este é um livro’. (Ales Bello, 2019, p. 43).

²² De fato, o espiritual aqui está se referindo ao sentido filosófico, ou seja: 1. Espiritual como o propriamente humano (e a esfera noética é própria da intencionalidade humana); 2. Espiritual como racional (sendo o espiritual aqui igual à razão). Husserl, portanto, não usa o termo espiritualidade como religiosidade, mas sim como racional e cultural e a Noesis (como sentido) é a base dessa dimensão.

O ser humano sente fisicamente e reage psiquicamente, mas também avalia, julga e decide espiritualmente. Decorrem, respectivamente, os aspectos do corpo, do psiquismo e do espírito – este, porém, é especificamente humano. Assim, identifica-se “uma estratificação que tem dois lados: um cognitivo, formado pelas sensações primárias, percepções, juízos perceptivos; e um psíquico reativo, formado por sentimentos sensoriais e avaliações. O âmbito perceptivo julgador e avaliativo se situa na parte da noética” (Ales Bello, 2019, p. 43).

Logo, ao realizar uma Arqueologia do sagrado e do religioso, podemos constatar que aquele está mais associado à vivência hilética, enquanto que este à vivência noética. Isso porque, como já dissemos, no pensamento arcaico, a consciência religiosa está voltada para o maravilhamento do materialismo da natureza, a qual lhe confere potência de sagrado. O profano e o sagrado, apesar de distintos fenômenos, não têm separação rígida, e, assim, por exemplo: um animal, um lugar ou objeto, investidos de poder, são o próprio sagrado, não são um sinal, uma metáfora ou um símbolo que “aponta para”. Diferentemente, eles são na sua condição material e concreta que é, ao mesmo tempo, sobrenatural e *numinosa*. Quando eles identificam a potência que dá sentido àquela realidade material, ela torna-se uma divindade: “é” Deus. Em outras palavras, em termos fenomenológicos, sobre a experiência de sagrado, “pode-se dizer que o momento hilético arrasta consigo o momento intencional noético da recordação, da memória, da afetividade, do significado, sem realizar uma distinção entre ser e aparecer, entre sinal e ente” (Ales Bello, 2016, pp. 146-147). E ainda:

com efeito, na concepção sacral o mundo é povoado de entidades realíssimas – que certamente não se deve entende-las como objetos-, em que a distinção entre natureza e espírito não tem sentido, assim como não tem sentido a distinção entre ação e contemplação, porque as experiências vivenciais elementares estão tão ligadas as estruturas cinestésicas da realidade física e, portanto, tão profundamente caracterizadas pela *hylé* cinestésica, a ponto de tudo se tornar movimento e ação. Desse modo podemos compreender também a profunda conexão que existe entre mito e rito e a inutilidade da tentativa de reconstruir uma sua unidade uma vez que fossem separados por razões intelectuais, assim como se separam na nossa cultura a teoria e a práxis. (Ales Bello, 1998, p.90).

É notório que o pensamento sacral deixa-se conduzir pela materialidade dos elementos da natureza: “sons, cores, visões têm uma função atrativa e se vestem de afetividade e de significados” (Ales Bello, 2016, p. 134). Os significados, por sua vez, remetem ao componente noético, mas este não possui uma função primária, como podemos observar nas culturas “complexas”, o que nos leva a refletir sobre a experiência religiosa.

Como dissemos, os principais pontos de distinção entre a experiência de sagrado presente no pensamento arcaico e a experiência religiosa se evidenciam, principalmente, para esta: na visão dualista entre material/espiritual, corpo/alma; ênfase na dimensão subjetiva, ou seja, na consciência individual e a insistência na interioridade, e sobretudo; na ênfase no momento noético e, portanto, na intencionalidade e na busca de sentido. Em outras palavras, inclui-se aqui a noção de símbolo e significado – os mitos e os ritos podem ser compreendidos de forma racional, nos seus sentidos metafóricos, simbólicos, que “remetem à” – portanto não literais.

Esse contorno é amplo, porém, se seguirmos o rastro de Edith Stein, chegaremos ao coração de nossa pesquisa: àquilo que nos remete a “alma da alma”, ou dimensão espiritual. Neste ponto específico, é possível tratar também do intelecto; a busca pelo sentido, e como busca de sentido; o posicionamento filosófico que nos possibilita refletir acerca do divino de modo a aceitar ou negar sua existência, evidenciando assim; o princípio da liberdade humana.

Em síntese:

o perceber, que nós vivenciamos, se atua através das sensações e nos conduz através das sensações e nos conduz a descoberta da corporeidade; enquanto o desejar, o ser atraído ou afastado por algo, somado à vivência dos impulsos, dos instintos, nos remete àquele território que pode ser definido como psíquico; e enfim, os atos de avaliar, de refletir, de decidir são reveladores da dimensão espiritual, na qual o termo individual indica aquilo que é especificamente humano e que distingue do mundo animal. (Ales Bello, 2019, p. 27).

Se, com a concepção de “alma”, reconhecemos um território psíquico-espiritual, recuperamos, então, não só o sentido original amplo da Psicologia, ou seja, uma “psicologia com alma”, mas também uma “psicologia do espírito” e, por conseguinte, uma psicologia da espiritualidade. Contudo isso só é possível se estruturarmos uma antropologia filosófica que compreenda a noção de espírito, como afirmamos em outros momentos. Para isso, o método fenomenológico constitui-se como um método rigoroso e uma ciência das essências, o que foi apropriado por Edith Stein para a constituição desta antropologia a que nos referimos.

Lembramos antes que, com o método da Arqueologia fenomenológica do sagrado e do religioso e com as contribuições da Fenomenologia da Religião, queremos destacar, especificamente, o recorte analítico, para compreender a antropologia fenomenológica de Edith Stein no seu sentido religioso. Não obstante, insistimos que o fenômeno do espírito e da espiritualidade possui determinações mais amplas e profundas, não restritas à religiosidade ou quaisquer expressões culturais com seus produtos, pois, como afirma Husserl (1931/2019), devemos ter constantemente em mente que a fenomenologia transcendental:

nada mais faz do que questionar o mundo, precisamente o mundo que é sempre o real para nós (aquele que é válido para nós, que se mostra para nós, que é o único que tem sentido) — questionando-o intencionalmente sobre as suas fontes de significado e validade, nas quais, naturalmente, é contido o seu verdadeiro sentido de ser. (Husserl, 1931/2019, p. 665).

Ressaltamos, ainda, que, com a expressão “sagrado complexo” como descritor do fenômeno “religioso”, devemos tomar o cuidado de não incorrer em uma análise evolutiva e hierárquica das culturas, como se quis acreditar no passado da antropologia cultural, quando a cultura, as religiões e os povos não europeus foram considerados “primitivos”.

Posto isso, evitaremos também, a interpretação de Ales Bello (1998, 2004, 2016) em relação aos aspectos de juízo valorativo sobre o cristianismo, o qual é compreendido como religião com determinações vantajosas sobre outras, e “que melhor corresponde as exigências

humanas”. Com isso, buscaremos impedir qualquer sombra ou ranço de intuito eurocentrista, colonialista e catequista, pois, mediante a europeização do mundo moderno, há um risco eminente, mesmo através da filosofia, berço da própria civilização ocidental, de “medir o mundo através da régua europeia”, como bem nos assinalou o colombiano Gabriel García Márquez (1982), em seu discurso para o prêmio Nobel de Literatura:

pois se estas dificuldades nos deixam – nós, que somos da sua essência – atordoados, não é difícil entender que os talentos racionais deste lado do mundo, extasiados na contemplação de suas próprias culturas, tenham ficado sem um método válido para nos interpretar. É compreensível que insistam em nos medir com a mesma vara com que se medem, sem recordar que os estragos da vida não são iguais para todos, e que a busca da identidade própria é tão árdua e sangrenta para nós como foi para eles. A interpretação da nossa realidade a partir de esquemas alheios só contribuiu para tornar-nos cada vez mais desconhecidos, cada vez menos livres, cada vez mais solitários. Talvez a Europa venerável fosse mais compreensiva se tratasse de nos ver em seu próprio passado . . . Mas creio que os europeus de espírito esclarecedor, os que também aqui lutam por uma pátria grande mais humana e mais justa, poderiam ajudar-nos melhor se revisassem a fundo a sua maneira de nos ver. A solidariedade com os nossos sonhos não nos fará sentir menos solitários enquanto não se concretize com atos de respaldo legítimo aos povos que assumem a ilusão de ter uma vida própria na divisão do mundo. A América Latina não quer e nem tem porque ser um peão sem rumo ou decisão, nem tem nada de quimérico para que seus desígnios de independência e originalidade se convertam em uma aspiração ocidental . . . Mas muitos dirigentes e pensadores europeus acreditaram nisso, com o infantilismo dos avós que esqueceram as loucuras frutíferas de sua juventude, como se não fosse possível outro destino além de viver à mercê dos dois grandes donos do mundo. Este é, amigos, o tamanho da nossa solidão. (Márquez, 1982).

Ao mesmo tempo, porém, destacamos nossa intenção ao contextualizarmos a religiosidade ocidental cristã, uma vez que configura o mundo histórico e de sentido do pensamento de Stein. Logo, sob o eco da crítica de Husserl (2008), lembramos também do fato de nós, psicólogos como um todo, enquanto cientistas operantes com o nosso mundo circundante, não nos colocarmos em nosso tema, sob pretensa busca de neutralidade: “não notam que necessariamente se pressupõem já de antemão a si próprios, enquanto homens comunalizados do seu mundo circundante e do seu tempo histórico, pelo próprio facto de quererem obter a verdade em si enquanto válida em geral para qualquer um” (Husserl, 2008, p. 344).

Nesse sentido, se estamos condicionados a condições fácticas, espaço-temporais e, portanto, históricas, isso deve ser muito bem explicitado e assinalado, para que, em primeiro lugar, não haja ilusão de neutralidade científica em relação ao *zeitgeist* de nosso próprio tempo; e, em segundo lugar, para que se mantenha a criticidade própria da atitude espiritual, presente na filosofia fenomenológica, na suspensão de tese do mundo, para avançarmos em busca da verdade apodítica que as essências revelam. Como nossa maior inspiração está na busca dessa Verdade, recorreremos, enfim, à brilhante apreensão da fenomenologia e à constituição de uma antropologia fenomenológica original, na obra filósofa Edith Stein.

CAPÍTULO III

UMA POSSÍVEL “PSICOLOGIA DO ESPÍRITO” A PARTIR DA ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE EDITH STEIN

“A busca da verdade e a sua tradução no amor não lhe pareciam ser contrastantes entre si; pelo contrário, compreendeu que estas se interpelam reciprocamente. No nosso tempo, a verdade é com frequência interpretada como a opinião da maioria. Além disso, é difundida a convicção de que se deve usar a verdade também contra o amor, ou vice-versa. Todavia, a verdade e o amor têm necessidade uma do outro. A Irmã Teresa Benedita é testemunha disto. ‘Mártir por amor’, ela deu a vida pelos seus amigos e no amor não se fez superar por ninguém. Ao mesmo tempo, procurou com todo o seu ser a verdade, da qual escrevia: ‘Nenhuma obra espiritual vem ao mundo sem grandes sofrimentos. Ela desafia sempre o homem inteiro’. A Irmã Teresa Benedita da Cruz diz a todos nós: Não aceiteis como verdade nada que seja isento de amor. E não aceiteis como amor nada que seja isento de verdade!”

(Papa João Paulo II – Homilia de canonização de Edith Stein, 1998).

“eu gostaria muito de vê-lo fazer uma análise do sentimento religioso espontâneo ou, mais exatamente, do sentir religioso, que é completamente diferente das religiões no sentido estrito do termo . . . o fato simples e direto do sentimento de ‘eterno’ (que pode muito bem não ser eterno, mas simplesmente sem limites perceptíveis, tal como o sentimento oceânico.”

(Rolland – carta resposta a Freud).

Como discutido em nossa análise inicial sobre a necessidade de maiores esclarecimentos sobre a noção e o sentido de espírito, bem como um tratamento científico, antropológico-filosófico nas pesquisas brasileiras em Psicologia sobre a espiritualidade, percorremos caminhos histórico-metodológicos, assim como avançamos às críticas e contribuições da “Arqueologia Fenomenológica” e da “Fenomenologia da Religião”, para então chegar ao esclarecimento de nossa questão-problema. Agora, com clareza e circunscrição conceitual, passemos à antropologia fenomenológica steiniana como uma possibilidade de fundamentação para uma proposta de “Psicologia do espírito”, em que se possa constituir uma base sólida e coerente para uma genuína e autêntica psicologia da espiritualidade humana.

Para compreendermos o pensamento fenomenológico de Edith Stein, foi preciso primeiro “pensarmos como pensou” esta autora, colocando-nos em seu lugar de forma empática

– tema que ela mesma se dedicou a descrever no tratado intitulado: “O problema da empatia em seu desenvolvimento histórico e em reflexão fenomenológica”, para sua tese de doutoramento em filosofia, aprovada no ano de 1916²³. Nessa intenção, inspiramo-nos, em primeiro lugar, em sua biografia retratada pelo cinema²⁴; para depois compreendermos, mais detalhadamente, a sua vida e obra comentada por estudiosos; para, por fim, adentrarmos em sua vida por ela mesma, em: *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos (Aus dem Leben einer jüdischen Familie: Memoiren der deutschen Philosophin und Frauenrechtlerin jüdischer Herkunft)* (Stein, 2018). Sendo assim, é impossível deixar de expressar a forte impressão que ela nos deixou: uma personalidade tão marcante e, ao mesmo tempo, tão difícil de descrever.

O que nos escapa à definição talvez toque a experiência do inefável, que é a experiência religiosa de Stein. É preciso admitir que, embora nós, autores, não tenhamos profissão de fé católica, falar desse “sagrado complexo”, sintetizado na vida e na obra de Edith Stein, concerne a um terreno em que se faz necessário “tirar as sandálias dos pés”, como bem disse Juvenal Salvian Filho (2018), referindo-se ao texto judaico-cristão e com quem compartilhamos profundo sentimento de respeito e reverência. Isso porque, em Stein, sintetiza-se a tragédia da modernidade ocidental (que, como já descrevemos aqui mesmo, neste trabalho, reúne como pilares de seu pensamento: a religiosidade judaica e cristã, e a filosofia grega), evidenciando, em sua trajetória de vida, o drama humano que atravessa as duas grandes guerras mundiais. A

²³ Através das aulas de Husserl, interessada sobre o problema da empatia, Edith Stein propôs ao mestre, como era chamado, desenvolver sua tese de doutoramento sobre o tema, embora tivesse cursado ainda poucos semestres em suas aulas. O trabalho foi interrompido pelo serviço militar na primeira guerra mundial onde serviu como enfermeira voluntária na Cruz Vermelha, com muita dedicação e afinco, como tudo o que fazia. Ao findar o trabalho acadêmico, Stein teve de dividir a sua tese em três cadernos, pelo grande volume de sua escrita. Apenas uma parte dessa obra (“*Zum Problem der Einfühlung*”, ou “Sobre o problema da empatia”: Parte II/V) foi publicada, e as demais foram extraviadas. Stein doutorou-se com louvor obtendo a nota máxima – a *summa cum laude* – devido à originalidade, genialidade e contribuição de sua obra.

²⁴ Aqui, nos referimos ao filme: “Sétima Morada: Santa Edith Stein” (Pamphili, Chutkowski, Kardos & Meszaros, 1995).

partir de tais acontecimentos, também se resume comumente sua vida: judia, filósofa, ateia, convertida ao catolicismo, monja carmelita, mártir e santa.

3.1 Edith Stein: filósofa, mártir e santa – síntese dramática de nosso tempo

A biografia de Edith Stein nos revelou uma conexão profunda de sua vida e sua obra, demonstrada pela busca intensa pela verdade, sempre coerente com a autenticidade de sua personalidade, que parece ter se destacado desde a infância. São nos escritos sobre essa infância, em parte descritos por sua boa memória e, em parte, pelos relatos de sua mãe, que Stein se apresenta com humor irritadiço, até completar sete anos, quando adquire maior controle emocional e uma reflexão mais introspectiva, ao mesmo tempo que sensível e intuitiva. Sua inteligência e bom desempenho nos assuntos escolares, porém, parecem ser notados por todos ao seu redor. Suas descrições detalhadas sobre os acontecimentos dos primeiros anos de vida em família e na comunidade talvez sejam o seu relato mais sutil a respeito de suas preocupações sobre a “constituição da pessoa humana”, tema central de suas obras, como disse ela mesma (Stein, 2018).

Por todo o seu desenvolvimento, Stein destaca o lugar central ocupado por sua mãe: uma figura feminina forte, que assume os negócios de família após o falecimento do marido, quando Edith ainda não havia completado dois anos de vida. Talvez por isso, e por Edith ter sido a filha caçula, Auguste Courant Stein (1849-1936), sua mãe, tenha lhe conferido uma porção especial de afeto. De todo modo, Edith Stein parecia intuir, desde muito cedo, a importância de seu lugar no mundo, como ela mesma relatou: “Não pensava muito no meu futuro, mas vivia com a convicção de que estava destinada a algo de grande” (Stein, 2018, p. 177).

A figura da grande matriarca também lhe garantia apoio e liberdade diante de suas escolhas (exceto pela escolha pela clausura no Carmelo, como nos relata os escritos autobiográficos). Essa liberdade de escolher, de formar-se, que estava no bojo do pensamento existencialista de sua época, parece influenciar não só as suas vivências, mas a sua própria concepção antropológica, ou seja, a visão de homem. Além do clima existencialista típico do período entre guerras, os assuntos destinados à educação da mulher também faziam parte do *zeitgeist* alemão. A própria autora foi militante e conferencista sobre esse assunto, escrevendo, ainda, a obra intitulada: “*Die Frau: ihre aufgabe nach natur und gnade*” – traduzida no Brasil como *A Mulher. sua missão segundo a natureza e a graça* (Stein, 1999).

Uma de suas ousadas escolhas foi o caminho da filosofia²⁵ que a levou até a fenomenologia de Husserl, sendo considerada uma de suas discípulas mais estimadas e fiéis a sua obra. Stein também foi sua assistente pessoal, membro do famoso círculo de Göttingen e a primeira mulher a doutorar-se em Filosofia na Alemanha. Ela acreditava que os dons deveriam ser usados em serviço da humanidade e, assim, dedicou-se ao ensino e chegou a prestar serviço militar como enfermeira voluntária na Cruz Vermelha, durante a Primeira Guerra Mundial (Stein, 2018).

Outro grande marco histórico foi sua conversão ao cristianismo, mais especificamente ao catolicismo. A família Stein era de origem judia, de onde Edith teria herdado um comportamento religioso nos primeiros anos de vida. No entanto, seu encontro com o livro sobre a Vida de Teresa D’Ávila²⁶ marcaria decisões importantes em sua vida e em sua filosofia.

²⁵ Edith Stein estudou na Universidade de Breslau, sua cidade natal. Ela optou pela Faculdade de Estudos Germânicos e também estudou Psicologia e Filosofia. Ao entrar em contato com a obra *Investigações Lógicas*, de Husserl, quis conhecê-lo pessoalmente e passou a frequentar o famoso círculo de Göttingen, ao que parece, sendo muito bem recebida por todos (Ales Bello, 2014; Stein, 1998).

²⁶ Geralmente, o encontro de Stein com a obra sobre Teresa D’Ávila é atribuído à influência de sua amiga e madrinha de batismo, Hedwig Conrad-Martius (1888-1966), mas esse equívoco foi corrigido nos escritos autobiográficos, em nota dos editores, que esclarecem que o livro seria um presente da biblioteca pessoal de Adolf Reinach (1883-1917).

Era o encontro com a Verdade que Stein teria procurado por toda a sua existência e que culminou em uma vida vocacionada na reclusão como “irmã carmelita descalça”.

Durante a Segunda Guerra Mundial, no Carmelo, Stein chegou a escrever ao Papa sobre a situação da devastação e carnificina do povo que lhe deu origem – os judeus –, pedindo-lhe providências a respeito do nazismo. Outra atuação política são os próprios relatos sobre a comunidade judaica em sua autobiografia, nos quais se evidencia o valor central da comunidade e da pessoa humana. Isso porque, como nos lembram Irmã Jacinta Turolo Garcia e Angela Ales Bello (2018), o nazismo fez uma caricatura distorcida dos judeus, que eram vistos como ameaças. Sua preocupação com a comunidade humana se evidencia por cada palavra registrada e, sobretudo, por cada gesto e atuação no mundo.

Edith Stein nasceu em 12 de outubro de 1891 e morreu, provavelmente, em 09 de agosto de 1942 no campo de concentração de Auschwitz-Birkenau, recusando-se a um destino diferente ao do seu povo. Seu aniversário era comemorado no Dia do Grande Perdão, festa judaica, em que, nos tempos das narrativas bíblicas, o Sumo Sacerdote entrava no Santo dos Santos, apresentava sacrifícios de reconciliação entre Deus e o povo judeu e, ainda, enviava um bode expiatório para o deserto, que levava, simbolicamente, os pecados do povo.

Com isso, podemos dizer que Stein viveu de forma autêntica a verdade de sua fé religiosa, escolhendo o simbolismo do sacrifício e do martírio, representados também na Cruz, como figura crística central. No dia 11 de outubro de 1998, foi canonizada pelo Papa João Paulo II como “Santa Tereza Benedita da Cruz”, sob as seguintes palavras:

o amor de Cristo foi o fogo que ardeu a vida de Teresa Benedita da Cruz. Antes ainda de se dar conta, ela foi completamente arrebatada por ele. No início, o seu ideal foi a liberdade. Durante muito tempo, Edith Stein viveu a experiência da busca. A sua mente não se cansou de investigar e o seu coração de esperar. Percorreu o árduo caminho da filosofia com ardor apaixonado e no fim foi premiada: conquistou a verdade; antes, foi por ela conquistada. De facto, descobriu que a verdade tinha um nome: Jesus Cristo, e a partir daquele momento o Verbo encarnado foi tudo para ela. Olhando como Carmelita para este período da sua vida, escreveu a uma Beneditina: ‘Quem procura a verdade, consciente ou inconscientemente, procura a Deus’. (João Paulo II, 1998, pp. 2-3).

Parece-nos, então, que, do ponto de vista da fenomenologia da religião de van der Leeuw, Edith Stein teve uma verdadeira experiência religiosa na sua busca pela verdade (ou de sentido), ao que a encontrou no suprasentido ou sentido religioso. Melhor ainda, “foi encontrada” no seu caminho de busca, através das facticidades de sua existência no mundo. Por isso, sua contribuição para o campo da espiritualidade, diz respeito tanto às questões antropológicas, filosóficas e psicológicas quanto à espiritualidade religiosa. Nisso, resumimos a atualidade, pertinência e dignidade de se dedicar à vida e à obra de Edith Stein: filósofa, feminista, educadora, religiosa e ativista política e pacífica.

3.2 Bibliografia de Edith Stein: uma análise panorâmica

Nossa principal fonte de acesso às Obras Completas de Edith Stein foi a versão publicada em língua espanhola em cinco volumes: *Obras Completas I: Escritos autobiográficos y cartas* (Stein, 2002); *Obras Completas II: Escritos filosóficos (etapa fenomenológica: 1915-1920)* (Stein, 2005a); *Obras Completas III: Escritos filosóficos (etapa de pensamento cristiano: 1921-1933)* (Stein, 2007a); *Obras Completas IV: Escritos antropológicos y pedagógicos (magistério de vida cristiana, 1926-1933)* (Stein, 2003a), e; *Obras Completas V: Escritos espirituales (En el Carmelo Teresiano, 1933-1942)* (Stein, 2004a) – somando um total de 4.850 páginas.

Para este capítulo, adotamos a tradução livre e recorreremos, preferencialmente, a algumas versões já traduzidas no Brasil, para facilitar o acesso do nosso leitor em língua portuguesa. Observamos que há uma confluência entre os temas, que, mesmo analisados de uma forma geral, denotam a coesão e a coerência do pensamento steiniano, visto como um todo. Desse modo, este vislumbre que propomos trata-se mais de uma “análise panorâmica” do que

de uma taxonomia, embora tenhamos separado, para fins didáticos, aqueles que consideramos os principais títulos e ideias de cada conjunto isolado de sua obra.

Por exemplo, no primeiro tomo (Stein, 2002), temos uma reunião de textos intitulados como *Escritos autobiográficos e cartas*, que corresponde, como o próprio nome diz, às descrições de vivências e memórias de Stein, a partir de 1981, até suas últimas correspondências em 1942, ano de seu falecimento, além de documentos históricos pessoais. Assim, detalhamos o conteúdo desse conjunto de obras a partir da tradução brasileira correspondente: *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos* (Stein, 2018), para síntese biográfica da filósofa neste estudo.

O segundo tomo de sua obra, denominado *Escritos filosóficos: etapa fenomenológica*, corresponde aos escritos do período de 1915 a 1920. Neste, temos o importante excerto de sua tese de doutorado intitulado “Sobre o problema da empatia”, no qual encontramos nossas primeiras impressões para uma antropologia fenomenológica. Além disso, no conjunto de sua obra reunida nesse tomo, Stein discorre sobre o psíquico: “Causalidade psíquica”; a vivência comunitária: “Indivíduo e comunidade”; o Estado: “Uma investigação sobre o Estado”; e a filosofia de modo geral: “Introdução à filosofia” – que tem a segunda parte voltada aos problemas da subjetividade e da formação humana.

O terceiro tomo (Stein, 2007a) refere-se aos *Escritos filosóficos: etapa de pensamento cristão* – uma reunião de textos escritos entre os anos de 1921 a 1936. Estes são caracterizados pela fusão da filosofia moderna e a filosofia católica representada principalmente na escolástica de Tomás de Aquino. Nesse tomo em especial, temos alguns textos específicos sobre a fenomenologia: “O que é fenomenologia”; “O que é filosofia: um diálogo entre Edmund Husserl e Tomás de Aquino”; “A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino: uma confrontação”; “A significação da fenomenologia para a visão de mundo”; “A fenomenologia (intervenções de Edith Stein na jornada de estudos da sociedade tomista)”.

Temos, também, o que compreendemos por uma “antropologia cristã” em “Ato e Potência” e “Ser Finito, Ser Eterno”.

Consideramos que esse período concerne a um momento importante da produção de Stein, pois nele podemos observar, de acordo com Goto e Moraes (2016), tanto a influência quanto a autonomia em relação ao seu mentor Husserl, ou seja, encontramos nesses textos uma apreensão própria e autêntica da fenomenologia de Stein.

Para o tomo quatro – *Escritos antropológicos e pedagógicos* (Stein, 2003a), reunem-se textos que classificamos, principalmente, como: estudos antropológicos; pedagogia cristã; a formação humana de modo geral e a formação específica da mulher. Nos estudos antropológicos, temos, principalmente, a obra “Estrutura da pessoa humana” e “O que é o homem? A antropologia da doutrina católica da fé”. No que denominamos “pedagogia cristã”, elencamos os títulos: “Verdade e clareza na essência e na educação”; “Os tipos de psicologia e seu significado para a pedagogia”; “Sobre a luta pelo professor católico”; “A colaboração dos centros conventuais e a formação da juventude”; “Educação eucarística”; “Professoras de formação universitária e magistério”; “A arte maternal da educação”; e “Formação da juventude à luz da fé católica”. Sobre a formação humana como um todo, temos: “Fundamentos teóricos do trabalho social da formação”; “Sobre o conceito de formação”; e “Tempos difíceis para a formação”. E, finalmente, sobre as questões de gênero específicas sobre a mulher, destacamos: “Fundamentação teórica da formação da mulher”; “O problema da formação da mulher”; “O valor específico da mulher e seu significado para o povo”; “O *ethos* das profissões femininas”; “Fundamentos da formação da mulher”; “A missão da mulher”; “Vocação do homem e da mulher segundo a ordem da natureza e da graça”; “Vida cristã da mulher”; “Missão da mulher acadêmica católica”; e “Tarefa da mulher como guia da juventude na igreja”.

Sancho e Urkira (2003) nos lembram que, no período em que esses textos foram escritos, entre 1826 a 1933, Edith Stein encontrava-se como professora no colégio das dominicanas de

Espira (de 1926 a 1931) e no Instituto de Pedagogia Científica na cidade de Münster (em 1932), além de uma participação ativa em congressos e conferências.

Por último, no quinto volume (Stein, 2004a), temos os *Escritos espirituais (no Carmelo Teresiano 1933-1942)*. Fazem parte deste tomo meditações; notas necrológicas; peças teatrais e poesias; notas pessoais; e, principalmente, para o que nos interessa neste estudo, aquilo que denominamos como “espiritualidade mística”. Sobre isto, destacamos os trabalhos de Stein dedicados a Teresa D’Avila e João da Cruz: *O castelo interior*; *Ciência da Cruz*; *Amor com amor: vida e obra de santa Teresa de Jesus*; *Amor pela cruz: alguns pensamentos com a ocasião do Santo Padre João da Cruz*.

Finalmente, a partir da visagem geral das *Obras Completas* de Edith Stein, sumarizadas na versão espanhola, destacamos e analisamos, mais detidamente, os títulos e subtítulos que continham as expressões: “espírito”; “espiritual” e “espiritualidade”. Sobre isto, identificamos o problema da tradução e transliteração dos termos. Por esse motivo, embora haja limites de domínio da língua para investigação mais profunda dos manuscritos em alemão, recorreremos aos títulos originais sempre que possível e necessário. No mais, para uma hermenêutica mais aproximada, classificamos as traduções do radical “*geist*” e palavras derivadas, a partir do entendimento da fenomenologia do espírito de Hegel, tendo em vista a sua contribuição para o pensamento germânico.

3.2.1 *Espírito, espiritual e espiritualidade na obra de Edith Stein: uma classificação preliminar*

De modo geral, podemos dizer que Edith Stein se dedicou à questão antropológica-ontológica do espírito ao longo de toda a sua obra. Isso se deve, a princípio, (a) às suas críticas e necessidade de fundamentação tanto para a Psicologia quanto para as ciências do espírito; (b)

a uma fundamentação antropológica que inclui o espiritual; e também (c) ao seu encontro com a filosofia religiosa cristã.

Por esses motivos, ao buscarmos compreender a palavra latina “espírito” e as que dela derivam: “espiritual”/“espiritualidade”, devemos ter em vista dois referenciais hermenêuticos distintos e complementares na obra de Stein. O primeiro diz respeito ao sentido filosófico da palavra espírito em língua alemã: “*geist*” – que pôde nos fornecer um entendimento mais geral, relacionado à cultura; história; espírito de época; razão, bem como já assinalamos de forma mais detida na fenomenologia do espírito de Hegel. O segundo aspecto refere-se ao encontro de Stein com o catolicismo e a filosofia cristã, ou seja, o espírito/espiritual em sua conotação religiosa. Mas, ainda de acordo com as próprias palavras da filósofa:

o termo ‘espírito’ é usado em vários sentidos. Percebemos isso especialmente quando comparamos este termo com as expressões latinas ‘*intellectus*’, ‘*mens*’, ‘*spiritus*’, todas as quais se podem traduzir em nossa língua [língua alemã] por ‘espírito’ (sem que tenha esgotado toda o significado do termo). (Stein, 2003b, p. 673).

Sobre esses aspectos linguísticos, já discorremos no primeiro capítulo de nossa descrição. Dedicamo-nos, então, a uma redução a unidades de sentido, para um recorte mais objetivo de nosso problema de pesquisa. Logo, consideramos para a palavra “espírito” (e derivadas) na obra de Stein: (a) um sentido mais geral relacionado a *geist* e às ciências do espírito: espírito de época, cultura, história, razão; (b) um sentido antropológico ontológico – como propriamente humano; e (c) um sentido antropológico-ontológico cristão, relacionado à espiritualidade religiosa, ao Espírito Divino e a outros seres sobrenaturais.

Nesse empreendimento, apontamos os textos “Sobre o problema da empatia” (Stein, 2005b); “Indivíduo e comunidade” (Stein, 2005d); e “Introdução à filosofia” (Stein, 2005e) como principais escritos que esclarecem suas críticas sobre a questão dos limites das chamadas

“ciências do espírito”. No sentido mais geral, relacionado a *geist*, destacamos sua tradução latina “espírito” atinente a: espírito de época (Stein, 2003d); história e/ou cultura (Stein, 2005b); e intelecto e/ou razão (Stein, 2003b, 2003g, 2004b, 2007c, 2019); espírito objetivo (Stein, 2007c). Assim, de acordo com Stein (2005b): “todo o nosso ‘mundo cultural’, tudo o que tem modelando a ‘mão do homem’, todos os objetos de uso, todas as obras de artesanato, técnica, arte, são correlatos da realidade do espírito” (Stein, 2005b, p. 174). E, ainda: “os espirituais estão subordinados a uma legalidade racional geral” (Stein, 2005b, p. 180), ou seja, o espírito objetivo (criado) existe na dependência dos sujeitos subjetivos que lhes dão sentido e determinam o seu ser (Stein, 2007c).

No sentido antropológico subjetivo, ou seja, no que diz respeito ao espírito humano, encontramos uma gama de descrições ainda mais ampla para sua caracterização ontológica. Destacamos como principais: a consciência (Stein, 2005b); consciência pura (Stein, 2005d); intencionalidade e/ou atos da consciência (Stein, 2005b, 2007c); vivência intencional (Stein, 2005e); e uma descrição pormenorizada dos conceitos que estão presentes no livro homônimo “Ato e Potência” (Stein, 2007c). É característica do espírito humano, portanto, o seu caráter de transcendência, abertura e/ou atividade (Stein, 2003b, 2005d, 2007c), que lhe possibilita a intersubjetividade (Stein, 2005b) e, logo, a vida em comunidade (Stein, 2005d) e a relação com o divino, que detalharemos na antropologia religiosa.

Ainda sobre esse sentido antropológico humano, o espírito está relacionado às vivências de valor (Stein, 2005b, 2005e); sentido (Stein, 2005b, 2005e, 2007b, 2007c); vontade (Stein, 2003b, 2005b, 2007c, 2019); motivação (Stein, 2005b, 2005c, 2005c, 2005e); criatividade (Stein, 2007c); energia vital (Stein, 2005c); fonte de força (Stein, 2003b); mobilidade (Stein, 2003b, 2007c); liberdade (Stein, 2003b, 2005e, 2007c). E, por fim, destacamos o espírito na antropologia ontológica steiniana como o especificamente humano (Stein, 2003b); pessoa

(Stein, 2019); núcleo da pessoa (Stein, 2007c); modo de ser próprio, individualidade e/ou personalidade: (Stein, 2003b, 2005b, 2005e, 2007b, 2007c).

Por último, apontamos aquilo que denominamos sentido antropológico-ontológico cristão sob o qual identificamos o sentido religioso do espírito (Stein, 2003e, 2004c, 2007b); uma noção de reinos espirituais (Stein, 2007b); espíritos puros (Stein, 2005e); espíritos criados/anjos (Stein, 2007c); e uma série de denominações para o Absoluto – espírito divino, espírito infinito, espírito criador e/ou espírito de Deus (Stein, 2003b, 2004d, 2007b, 2007c, 2019); também demônios e alma (espiritual) dos mortos (Stein, 2007c).

Em síntese, os sentidos de espírito, espiritual e espiritualidade nas *Obras Completas* de Edith Stein referem-se, portanto, a fenômenos complexos e multifacetados. No entanto, eles podem ser reduzidos no que ela mesma chamou de “reinos”. No reino da imanência, podemos compreender um “espírito subjetivo”²⁷, dentro de nós. No reino da transcendência, deparamo-nos com o “espírito objetivo” ou mundano. Enfim, no reino supramundano, ou mais além, é possível compreender o espírito divino (Stein, 2007c). Assim: “o espírito está em nós, fora de nós, sobre nós” (Stein, 2007c, pp. 309-310). Portanto, enquanto fenômeno, o espírito se mostra sempre de forma correlativa entre os “reinos”, como define a filósofa:

Para começar, espírito é uma palavra ambígua e é necessário usá-la aqui nesse duplo sentido. Designa, por um lado, uma pessoa espiritual e, por outro, uma esfera espiritual. As relações que pode guardar uma pessoa espiritual com uma esfera espiritual são de dupla natureza: por um lado, toda esfera espiritual flui de uma pessoa (em seu caso, de uma pluralidade de pessoas) e aí tem necessariamente seu centro; por outro lado, uma pessoa pode ser elevada a uma esfera espiritual que não flui de si mesma e pode ser abrigada nessa esfera. (Stein, 2007b, p. 74).

Longe de pretendermos esgotar o tema, passemos agora a detalhar e discutir as principais características que definem a “essência” do conceito de espírito e da vivência do

²⁷ Os espíritos puros criados (anjos) e não criados (divino) também possuem a capacidade de imanência e transcendência, pois podem refletir sobre si mesmos (consciência da consciência) e sobre o mundo (Stein, 2007c).

espiritual na obra steiniana. Para suas contribuições específicas de nossa pretensa “Psicologia do espírito” e da espiritualidade, enfocamos naquilo que dividimos como uma “antropologia fenomenológica” e uma “antropologia cristã” do espírito humano steiniano.

3.3 Antropologia do espírito em Edith Stein

Em nossas discussões anteriores, vimos que a Fenomenologia busca um conhecimento universal, rigoroso, porém absoluto da subjetividade humana. Ela possui o ser humano como o “ponto zero” de sua análise – o ser da compreensão por quem se passa o conhecer. Desse modo, as perguntas iniciais sobre a questão gnosiológica, necessariamente, passam pelo entendimento desse ser em especial a que chamamos ser humano. Este também será, destarte, interesse de Stein na Fenomenologia, sobretudo pelo seu comprometimento com a psicologia, pedagogia e a questão da formação/constituição humana.

Mas afinal, o que é, pois, a “pessoa humana” – esta que é o “objeto das ciências humanas e da psicologia”? Pode-se falar em uma essência do humano? Qual a relação com isso, a que chamamos até aqui de espírito e de espiritualidade? Feitas as contribuições anteriores, considerando a necessidade de uma compreensão antropológico-ontológica ainda mais aprofundada sobre o que é espiritualidade e tendo a Fenomenologia como método de rigor, tomemos, então, a antropologia de Edith Stein como uma possível direção para as perguntas supracitadas.

3.3.1 Breves considerações sobre Fenomenologia, Psicologia e ciências humanas em Edith Stein

Em sua tese de doutoramento *Sobre o problema da empatia*, Edith Stein (1917/2005b) discute sobre o conceito de espírito e a posição das ciências do espírito, apresentando, logo de início, uma contraposição à abordagem diltheyana. Em primeiro lugar, porque, para a autora, a sua noção de Psicologia analítica-descritiva, que viria em substituição à Psicologia explicativa, teria mesmo que se sobressair, porém ainda mantinha característica psicofísica, naturalista de consciência ao conceber a alma ainda como uma parte da natureza. Assim, faltaria ainda em Dilthey mais clareza sobre o método compreensivo e um fundamento objetivo das ciências do espírito – uma ontologia do espírito (Stein, 1917/2005b). Em completo, ela considera que: “a separação da psique e do espírito é importante para compreender a relação e a diferença entre psicologia e ciências do espírito. A psicologia com alma que concebe o espírito é o fundamento de toda ciência do espírito empírica” (Stein, 2005d, p. 511).

Embora Stein possa ser considerada a discípula que se manteve mais fiel ao método e à ideia de Fenomenologia de Husserl, tem sua obra autêntica e inovadora. Uma mostra disso é a tentativa de superação do chamado “giro idealista”, que associa a fenomenologia de Husserl a um idealismo transcendental em “Ideias I”. Segundo Moraes (2016), Moraes e Goto (2016), e Goto e Moraes (2016), diferentemente dos demais discípulos de Göttingen, Stein teria apresentado uma visão mais lúcida e ponderada ao compreender e creditar coerência a algumas análises de Husserl, acrescentando, porém, ideias originais.

Para corroborar as suas críticas ao suposto idealismo de Husserl, Stein teria citado as análises de seus amigos Adolf Reinach (1883-1917) e Hedwig Conrad-Martius (1888-1966), que delinearão uma “Fenomenologia realista”, como um indício de que a Fenomenologia husserliana não estava comprometida necessariamente com um idealismo. Stein buscou ainda um diálogo entre a filosofia moderna, mais precisamente a Fenomenologia, e a escolástica aristotélica-tomista indo em direção a uma Fenomenologia realista transcendental. Essa ponte

entre uma “fenomenologia idealista” (do irreal) e uma fenomenologia de traços realistas nos parece fundamental para a compreensão do conceito de pessoa humana em Edith Stein.

É importante lembrar que não queremos dizer que a obra steiniana deve ser considerada uma ciência do espírito nem tão pouco uma Psicologia no seu sentido estrito, e sim uma Fenomenologia com o intuito de fundamentar as ciências do espírito e a Psicologia. Pode-se também dizer que Edith Stein dá seguimento a alguns problemas enfrentados por Husserl, expostos no segundo tomo de suas *Ideias para uma Fenomenologia pura e uma Filosofia fenomenológica* (2006/1913), especificamente, sobre a divisão entre ciências da natureza e ciências do espírito, proposta por Dilthey, e a mudança da orientação naturalista (causalidade) para a orientação personalista (motivação). A grande questão é a articulação dessas duas dimensões no homem concreto.

3.3.2 Visão geral de homem e o “especificamente humano”

A filósofa em questão parece “dar corpo” tanto à questão da *psique* (constituída pela condição oferecida pela consciência transcendental) quanto à questão do espírito. Como vimos, a pessoa humana é vista como uma unidade indissociável, constituída de corpo, *psique* e espírito ou corpo e a alma, sendo que “alma” é caracterizada por ser uma unidade psíquica-espiritual²⁸. Notemos que sua noção de corpo não diz respeito apenas a seu aspecto material (*körper*), mas constitui-se como uma estrutura viva (*Leib*), ou seja, um corpo vivente, um corpo animado (Cardoso & Massimi, 2013). O espírito, por sua vez, aparece como uma dimensão mais profunda da alma, ou como alma da alma – núcleo interior da pessoa.

²⁸ Merece destacar que, a dimensão psíquica localiza-se no “entre” corporal e espiritual, e que o núcleo interior da Pessoa Humana, a “alma da alma”, é descrito, por Stein, como um eu pessoal, que se insere na dimensão espiritual constitutiva de todos os seres humanos, porém, que não é sinônimo desta, considerando seu caráter de pessoal.

Trocando em miúdos, no que tange ao “especificamente humano”, façamos um exercício de variação livre imaginativa. Em um primeiro momento, nós, humanos, nos mostramos em uma condição material: peso, altura, dimensões. O ser material pode ser equiparado a qualquer outro ser inanimado. Notamos, no entanto, que estamos vivos, o que nos distancia do reino mineral, mas, nesse aspecto, não nos diferenciamos dos outros animais ou das plantas.

Com um olhar mais atento, percebemo-nos como seres animados: nos movimentamos a partir de uma reação ou vontade. Então, dotados de “alma”, compartilhamos, com outros animais, semelhanças na dimensão psíquica. Temos, porém, uma capacidade transcendental, ou seja, um “sair de si mesmo”. Deparamo-nos com o diferente de nós mesmos, um desdobrar para nós mesmos e, enfim, com um reconhecimento de um Eu. Essa capacidade é manifestada como característica do espírito, e é exclusivamente humana.

De igual modo, podemos nos perceber como pessoas humanas, como “microcosmos” nos quais se encontram a coisa material, o ser vivo, o ser animado e o ser espiritual. Somente em nós, humanos, é possível ver um intercâmbio espiritual que nos permite um diálogo, um trânsito, de um reconhecimento do “interno” – o reconhecimento profundo de um eu – para um “externo” – algo para além do eu – um transcendente. Nessa vivência de reconhecimento de um transcendente, o humano manifesta-se um buscador de Deus: “tanto no seu interior como no mundo externo, o homem encontra indicações de algo que está acima dele e tudo mais, e o que dele tudo mais depende. A questão sobre esse ser, a busca de Deus pertence ao ser humano” (Stein, 1933/2003b, p. 594).

Stein, de acordo com Moraes (2016), teria mostrado em suas análises que uma investigação isolada da estrutura psíquica poderia incorrer em graves equívocos, descaracterizando sua própria essência. Isso se estende a cada uma das outras características que constitui a unidade *corpo/psique/espírito*. Por esse motivo, não desejamos esfacelar a

pessoa humana da antropologia fenomenológica steiniana, mas buscamos compreender mais detidamente aquele que condiciona o necessário, o especificamente humano, ou seja, o espírito, compreendido dentro de uma inter-relação corpórea/anímica.

3.3.2.1 Espírito e consciência

A primeira descrição do espírito humano que nos chama a atenção na obra steiniana diz respeito a sua apreensão da ideia fulcral de consciência para a Fenomenologia. Assim, para Stein (2005b), a consciência corresponde ao próprio espírito subjetivo: “a consciência como um correlato do mundo dos objetos, não é natureza, mas espírito” (Stein, 2005b, p. 173); ainda: “toda percepção externa é exercida em atos espirituais” (Stein, 2005b, p. 174). Em outras palavras, o sujeito espiritual é consciente-de-si mesmo e dos outros entes e seres (Stein, 2005b, 2007c).

Como vimos, a intencionalidade é o modo de ser próprio da consciência transcendental que se dá em atos. Logo, a intencionalidade e os atos da consciência se equiparam ao espiritual: “a vida espiritual é equivalente à intencionalidade, e aos ‘atos’, ao voltar-se para um objeto” (Stein, 2007c, p. 418); ou: “na medida em que se trata de experiências intencionais, coincide com a vida espiritual” (Stein, 2005e, p. 853). E, ainda: “o que subjetivamente é ser espiritual pode ser caracterizado pela polaridade de sujeito e objeto, que chamamos de intencionalidade . . . Como sinais especiais da vida espiritual, se podem indicar a intencionalidade, a inteligibilidade e a personalidade” (Stein, 2007c, p. 325). Em outras palavras, nos atos da consciência, começa a vida espiritual: “o que estamos nos referindo agora, a *intentio*²⁹, que se eleva sobre a fundação de dados imanentes, indica uma nova classe de experiências, de

²⁹ Intenção.

unidades, que se constituem na corrente: a classe de ‘apreensões’ ou de ‘atos’. Com eles, começa a vida espiritual” (Stein, 2005b, p. 252).

Essa descrição antropológico-ontológica subjetiva do espírito, ou o que Stein (2005d) denominou como uma “ciência apriorística do espírito”, coincide com a análise fenomenológica da consciência pura, como afirmou a própria filósofa:

Se nos voltarmos agora para o espírito ‘subjetivo’, então encontraremos como um campo de pesquisa em ciências espirituais apriorística todas as experiências intencionais (nesta parte as ciências apriorísticas do espírito coincidem com a análise fenomenológica da consciência pura), as conexões a priori das experiências (aqui devemos primeiro pensar sobre as leis da motivação), a estrutura da personalidade e da sociabilidade. (Stein, 2005d, p. 510).

Dessa forma, compreendemos, agora com maior facilidade, o que Stein considerou como um caráter de “mobilidade” do espírito (Stein, 2003b), sintetizado nos conceitos de “ato” e de “potência”. Para a filósofa, “ato” significa a vida consciente do espírito e “potência” significa “um grau do ser que permite a vida consciente do espírito” (Stein, 2007c, p. 397). Dizendo de outro modo, a mobilidade é a condição própria da potencialidade da consciência (espírito) que se dá em atos intencionais.

3.3.2.2 Espírito e transcendência

Corroboram nossas afirmações iniciais o caráter transcendental da consciência. Assim também, o modo de ser do espírito humano é transcendental, aberto e ativo: “o espírito, em sua atitude vital original, está aberto ao influxo de vida espiritual e da totalidade do mundo espiritual. Essa abertura é o fundamento sobre o qual se baseiam todas as realidades espirituais supraindividuais” (Stein, 2005d, p. 504). O espírito é também “transparente, aberto, ativo ou seja, o que é capaz de transparência, abertura, atividade” (Stein, 2007c, p. 396).

Pertencem, à essência do espírito, a sua falta de fixação, sua leveza e mobilidade, porém, nas palavras da própria Edith Stein (1933/2003b), “não temos outra possibilidade para designar o espiritual puro e não espacial sem recorrer a imagens do mundo espacial e visível” (Stein, 1930/2003c, p. 186). Portanto, “interior” e “exterior” não devem ser entendidos de maneira topográfica, objetivista, como um Eu encapsulado, mas de maneira metafórica, sempre aberta, como propõe a Fenomenologia. Desse modo, a existência do homem “é aberta ao interior, é uma existência aberta a si mesma, mas precisamente por essa razão é também aberto para o exterior e é uma existência aberta que pode receber-se um mundo” (Stein, 1933/2003b, p. 594). A abertura, por sua vez, é a própria condição da espiritualidade: “espiritualidade pessoal significa despertar e abertura O saber sobre si mesmo é abertura para dentro, o saber de outras coisas é abertura para fora. Até agora, uma primeira interpretação da espiritualidade” (Stein, 1933/2003b, p. 548). Em outras palavras:

O espírito é um sair de si mesmo, é uma abertura em duas direções: para um mundo de objetos que é vivido, e para a subjetividade dos outros, para o espírito dos outros, com que é vivido e vivido em comum Além disso, o indivíduo espiritual pode isolar-se, pode se retirar para a abertura ‘teórica’ e também se retirar de si ao mundo espiritual, contempla-lo como um objeto simples. (Stein, 2005d, pp. 503-504).

Essa capacidade transcendental do espírito é uma das condições que possibilita a (co)relação do humano consigo mesmo; com o mundo; com os outros e com o divino, como analisamos a seguir.

3.3.2.3 Espírito, intersubjetividade e vida em comunidade

Edith Stein evidencia a intersubjetividade como outra capacidade transcendental própria do espírito humano, presente, por exemplo, na vivência empática. Nas palavras de Stein

(2005b): “no monitoramento do processo de gênese de trabalhos espirituais, o próprio espírito está trabalhando. Dito de forma mais precisa: um sujeito espiritual apreende o outro com empatia e suas ações são trazidas à luz” (Stein, 2005b, p. 175). Nesse sentido, é possível compreender que a vida em comunidade só se torna possível por meio da atitude espiritual:

todas as realidades supra-individuais genuínas são espirituais. A união entre indivíduos psíquicos é efetuada com base em sua espiritualidade, embora onde quer que essa união ocorra, também há conexões psíquicas transcendentais. As formações sociais, cujos elementos são indivíduos psíquico-espirituais, são determinados em sua estrutura não só pelo caráter psíquico, mas também pelo caráter espiritual de seus elementos, porém a possibilidade de sua existência é devida somente à energia de ligação do espírito. (Stein, 2005d, p.504).

Sobre a noção de espírito na vivência comunitária, podemos destacar tanto o espírito subjetivo individual quanto um “espírito comunitário”, que diz respeito a uma identidade grupal, que cria sentidos próprios dessa comunidade, em outras palavras, uma “personalidade coletiva”:

o espírito da comunidade diz mais do que a comunidade levar uma vida espiritual. É dizer, que ela está aberta para um mundo objetos e se situa diante deles com atos plenos de sentido. Significa, além disso, que essa vida mostra uma unidade qualitativa; que, partindo de um centro, chega a corporificar-se como um todo unido. Atribuindo espírito para uma comunidade significa algo análogo a atribuir a um indivíduo uma peculiaridade pessoal. (Stein, 2005d, p. 483).

Segundo Stein (2005d), em ambas as ocasiões, ou seja, do espírito individual e coletivo: “trata-se de uma unidade qualitativa, que permeia as manifestações vitais da personalidade individual ou da personalidade coletiva, e que as caracteriza como pertencentes à esfera precisamente dessa personalidade” (Stein, 2005d, p. 483). Em outras palavras, há aqui um sentido de “personalidade” para a palavra espírito. Analisamos, então, esse aspecto do espiritual que condiciona a individualidade; modo de ser próprio; ou personalidade de uma pessoa.

3.3.2.4 Espírito, personalidade e formação humana

Enfatizamos que a preocupação com a questão da formação humana é de extrema relevância e está presente ao longo de toda obra steiniana. Para esta análise específica do espírito subjetivo, tomamos como ponto de partida o questionamento de Stein (2005e) sobre como apreender o vivente “animado” como sujeito espiritual, que realiza atos livres, que possui qualidades psíquicas “superiores” e que surge de um “núcleo pessoal”³⁰ com “peculiaridade individual” (Stein, 2005e, p. 833).

Esse mesmo questionamento nos aponta caminhos que podem ser compreendidos a partir da descrição fenomenológica que mostra que somos seres corpóreos, “animados” por uma *psique*, cujo núcleo espiritual compreende, entre outras coisas, a capacidade racional e de liberdade, e isso coopera para a formação individual. Nas palavras da filósofa: se levarmos em conta que nem todo sujeito vê o mundo pelo mesmo “lado” nem no mesmo influxo de aparências, mas a cada um corresponde sua peculiar “visão de mundo”, então já com isso é obtida uma caracterização individual dos sujeitos espiritual (Stein, 2005b, p. 179).

Nesse sentido, dizer de um espírito subjetivo individual compreende aquilo que consideramos as características próprias de uma pessoa, ou seja, sua personalidade. Mas não só isso, visto que o espírito também condiciona a própria capacidade de reflexão que torna cada ser humano uma cosmovisão e um indivíduo único. Em outras palavras, a ação espiritual está presente na capacidade de doar e compreender sentido, significado e valor:

Ao sujeito denominamos *espiritual*, porque ele não só tem estados psíquicos, mas experimenta sentido e está submetido a *leis de sentido*; denominamos de vida espiritual ao acontecer

³⁰ O que Edith Stein chama de “núcleo da pessoa” corresponde, conforme ela mesma afirma, ao que Tomás de Aquino apontava como os espíritos puros como sua essência ou espécie (Stein, 2007c, p. 396).

psíquico, na medida em que é significativo, e as leis mesmas do sentido, as denominamos *leis da vida espiritual*. (Stein, 2005e, p. 888).

As leis de sentido coincidem com as leis da vida espiritual, misturam-se: “todas as figuras de sentido trazem a marca da espiritualidade que afeta cada uma delas Espírito e sentido se copertencem inseparavelmente” (Stein, 2007b, p. 132). Do mesmo modo, os atos de sentido têm sua (co)originalidade no espírito: “este sentido que o homem coloca nas coisas e segundo o qual ele as utiliza e, eventualmente as transforma, é algo espiritual. Isso significa em primeiro lugar: ele é saído de um espírito” (Stein, 2007c, p. 362). Assim, nas palavras Stein: “toda vida espiritual está dotada de sentido” (Stein, 2007b, p. 132).

À dimensão espiritual também são atribuídas as capacidades intelectuais da razão; a vontade; a responsabilidade; e a livre escolha. Sendo assim, o homem pode se dizer de si um Eu, constituindo-se como “uma pessoa livre e espiritual. Ser uma pessoa significa ser livre e espiritual. Esse homem é pessoa: é isso que o distingue de todos os seres da natureza” (Stein, 1933/2003b).

Mas, o que quer dizer liberdade? Nas palavras de Stein (1933/2003b), quer dizer que “eu posso”, e do poder deriva a possibilidade, a escolha e o dever. Diferente dos outros animais, o homem não está condenado e entregue a seus instintos ou prisioneiro dos efeitos estímulo-resposta, mas a eles pode fazer frente: “é precisamente essa clareza [no sentido de consciência do indivíduo sobre si mesmo] e liberdade, que são a característica do ser pessoal espiritual e inalcançável para a apatia do animal” (Stein, 2007c, 483). Portanto, o humano é livre para escolher e responsável por suas escolhas. Embora possa se dizer de uma dimensão corpo-alma que confira nexos de causalidade psíquica, o homem é capaz de refletir sobre sua condição, sendo ele mesmo responsável por sua formação. Isso significa que “dele depende o que ele é, e que ele é obrigado a fazer algo concreto: pode e deve formar-se” (Stein, 1933/2003b, p.648). E ainda:

o espírito é ativo e vivo. Quando a alma recebe em si uma grande quantidade de material espiritual e o elabora racionalmente, então está preparada para atuar e mover-se. Junto com o alimento espiritual recebe o alimento para criar e formar a si mesma; se sente compelida a fazer sua própria essência, que molda sua forma interior, demonstra sua eficácia no exterior, os fatos e obras que testemunham dela. Esta atividade fora, o expressar-se, criar e configurar é uma parte essencial da personalidade, de modo que o exercício das capacidades correspondentes prático e criativo, como habilidades prontas para a ação, é uma parte essencial do processo de formação. (Stein, 1930/2003c, p.187).

Os atos livres são atos espirituais, especificamente humanos, bem como os atos da vontade: “os atos especificamente humanos, que não são possíveis à apatia animal, são os livres ou voluntários, para os quais de acordo com a terminologia psicológica muitas vezes apenas o nome de ‘ato’ é usado: atos da vontade e atos dispostos e guiados pela vontade” (Stein, 2007c, p. 482). Dessa maneira, expressões características do espírito, como neste caso, a vontade, confluem para um fenômeno ativo e vivo, traduzidos em atos intencionais da consciência:

O espírito que com sua vida intencional ordena o material sensível numa estrutura e, ao fazê-lo, penetra com o seu olhar no interior de um mundo de objetos, é chamado de compreensão ou intelecto. A percepção sensível é a primeira e a mais baixa de suas atividades. Porém pode fazer muito mais: pode voltar, isto é, refletir, e assim capturar o material sensível e os atos de sua própria vida. Também pode destacar a estrutura formal das coisas e aqueles atos de sua própria vida: ele pode abstrair. ‘Pode’, isto é, é grátis. O eu que é capaz de conhecer, o eu ‘inteligente’, experimenta as motivações que vêm do mundo dos objetos, apreende-os e dá-lhes acompanhamento em uso do seu livre arbítrio. É necessário e simultaneamente um eu volátil, e depende da sua atividade espiritual voluntária o que ele sabe. O espírito é ao mesmo tempo compreensão e vontade: o saber e o querer são reciprocamente condicionados. (Stein, 1933/2003b, p. 651).

O conjunto de atos intencionais que caracterizam o espírito, descritos aqui principalmente por sua transcendência, que possibilita as vivências de intersubjetividade; vida em comunidade; razão; sentido; liberdade e vontade; por sua vez, estão direcionados pela motivação. Assim, para Stein (2005e), a motivação é “o elo que conecta os atos em si” (Stein, 2005c, p. 253) e “o fundamento da vida espiritual” (Stein, 2005c, 2005e). Em outras palavras:

os atos espirituais não estão uns junto aos outros sem relação, semelhante a um feixe de raios com o eu puro como ponto de intersecção. Mas, um provém do outro, um deslizar do *self* de um para o outro: o que anteriormente chamamos ‘motivação’ A motivação é a legalidade da vida espiritual, a rede de experiências dos sujeitos espirituais. É uma totalidade de significados vividos (originalmente, ou na forma de empatia) e como tal, compreensível. (Stein, 2005b, p. 179).

Sobre tudo isso, um pequeno excerto presente na obra “Ato e Potência” (Stein, 2007c) nos apresenta uma síntese do pensamento steiniano, de como alguns desses atos intencionais do espírito (ou da consciência) são articulados no “espírito pessoal”:

‘Espírito’ aqui é entendido como espírito pessoal, e o que o caracteriza são a intelectualidade e a liberdade. Ser intelectual é o que caracterizamos antes como ser transparente e aberto. Ser transparente significa estar consciente de si mesmo, mas não em uma apatia de acordo com as sensações, mas com liberdade e clareza. ‘Liberdade’ aqui significa a possibilidade de se libertar de uma certa forma, e enfrentar-se como a um estranho, um objeto, e ‘clareza’ significa a possibilidade de ‘intuir’, de ‘conhecer’. (Stein, 2007c, p. 418).

Na esfera da pessoa, como possuidora de uma pessoalidade, Stein diferencia-se do conceito de personalidade no sentido de um dado “já posto”. Observa-se essa distinção, principalmente, quando a filósofa trabalha o movimento do eu de formar-se a si mesmo, que apesar de compor uma forma a partir dos dados “já postos” no mundo, dá-lhes uma “peculiaridade” ou uma tonalidade particular. Na mesma direção, Stein (2007), desenvolve a temática sobre a não equivalência entre o eu e o si mesmo, lembrando que no movimento retro-referente do “tornar-se si mesmo”, o resultado pode ser congruente ou incongruente àquilo que o eu deve tornar-se. Tema importante porque destaca que, a despeito da liberdade do eu de formar a si mesmo, não é qualquer forma nem qualquer sentido que preenche à sua busca de sentido de ser cada vez mais si mesmo. De fato, segundo Ales Bello (2018), não é qualquer sentido que preenche essa busca; um sentido provisório, não é suficiente, considerando que o ser humano busca uma resposta que abarque a totalidade; busca uma Potência e o Absoluto, e

não somente a potencia, em minúsculo, o que caracteriza, precisamente, esse sentimento originalmente religioso (Jost, 2019; Jost & Goto, no prelo). Sendo assim, de acordo com Almeida (2019):

... toda a vida de uma pessoa está marcada pelo seu núcleo pessoal – aquela consistência imutável de seu ser – ... imprimindo-lhe um selo que é pessoal, pois ele não é o resultado das elaborações efetivadas ao longo da existência, e sim o agente que as organiza a partir das possibilidades e limites reais inseridos na condição humana e no mundo em que ela acontece. O núcleo da personalidade não é resultado da evolução, mas aquele que, ao contrário, prescreve o curso da evolução, tornando-se, portanto, fonte de determinação, revelando, por sua vez, que a liberdade que se desponta na estrutura das vivências e que é comum a todos os indivíduos, se exprime de modo singular nos atos de uma pessoa” (Santos, 2011; Stein, 2003, 2005; citado por Almeida, 2019, p.231).

Consideramos, ainda, que a noção geral de espírito presente em toda a obra steiniana é coerente com sua abordagem fenomenológica realista transcendental. No sentido antropológico, por exemplo, Edith Stein nos esclarece que a vida espiritual é impulsionada pela energia vital, que, por sua vez, depende de relações causais presentes nos aspectos sensíveis e da *psique*. Assim: “a energia da vida espiritual é uma energia impulsiva específica do acontecer espiritual. Apesar de tanta autonomia, ela depende de energia vital sensível – o que nos mostra certas relações causais fenomênicas que existem entre os processos sensíveis e espirituais” (Stein, 2005c, p. 297).

Desse modo, a formação da pessoa, composta pelo conjunto de variáveis que dá origem ao indivíduo, em quem podemos identificar uma personalidade única, demarca tanto aspectos fáticos/causais quanto o componente central – espírito – que se mostra por meio de atos motivados; racionais; atos de sentido; de vontade e de liberdade – atos da consciência transcendental. Esse componente espiritual é o núcleo da formação da personalidade e da pessoa humana.

Por último, uma análise da antropologia ontológica do espírito de Edith Stein revelaria que, embora ela tenha sido uma religiosa, a “espiritualidade” pode ser compreendida fenomenologicamente de forma racional e reflexiva, estando ou não ligada à religiosidade, sendo esta apenas uma das muitas manifestações possíveis da atitude espiritual. Nesse sentido, encontramos na obra de Edith Stein uma possível fundamentação para uma antropologia que concebe o espírito como algo especificamente humano e que, por isso, pode lançar bases para uma compreensão de espiritualidade em Psicologia. Além disso, essa noção antropológica de espírito presente na ideia de formação humana se revelou central para uma fundamentação segura tanto para uma teoria do desenvolvimento quanto para uma teoria da personalidade.

Explicamos também que, com essas noções de “espírito”, “espiritual” e “espiritualidade”, não queremos nos firmar em uma nova espécie de idealismo ou metafísica convencional, mas, pelo contrário, como Stein, intencionamos buscar a pessoa total, em todos os seus aspectos fenomênicos: material, corpo vivo, animado e espiritual. Também não afirmamos que a filósofa tenha chegado a uma Psicologia, no seu sentido estrito, mas, no entanto, oferece-nos uma antropologia fenomenológica e bases para uma “psicologia fenomenológica” no seu sentido matricial de “reflexão sobre a alma”, que, nesta descrição de alma ligada ao espírito, ultrapassa a noção de psique psicofísica animal das psicologias para uma noção mais própria da condição do homem. Essa dimensão, por sua vez, oferece-nos uma possível ontologia para a compreensão dos conceitos de espírito e espiritualidade. Por fim, a compreensão do significado desses conceitos como especificamente humanos nos possibilita apreendê-los como objeto de pesquisa em psicologia, ou seja: uma “Psicologia do Espírito” e uma “Psicologia da Espiritualidade”.

3.4 Espiritualidade e religiosidade em Edith Stein

Já explicitamos, a partir da análise fenomenológica steiniana, que o espírito é a condição que nos faz especificamente humanos, diferente da condição puramente psicofísica dos outros animais. Neste ponto, interessa-nos delinear a relação humana com o transcendente, ou com o divino. Para isso, dedicar-nos-emos, sobretudo, à obra *Ser finito e ser eterno* de Stein (2019), que corresponde à fase filosófico-religiosa da autora. Fermín (2019) assinala que essa obra não se refere a uma “teologia cristã”, o que incorreria em uma afirmação absoluta da verdade revelada. Antes, trata-se de uma “filosofia cristã”, ou seja, uma filosofia que, com seu compromisso de busca da verdade, considera a verdade revelada como algo possível. Reiteramos que, nesse período de suas análises, além da fenomenologia moderna, Edith Stein se dedicava também aos estudos da obra filosófica escolástica de Tomás de Aquino.

Tendo dito isso, explicamos que, neste estudo, não discutiremos a questão filosófica da existência ou não existência de Deus, até porque, para a pessoa religiosa, como é o caso da filósofa Edith Stein, a existência de Deus é uma questão já resolvida. À essência da divindade como Sumo Ser, não cabe a mera existência – Deus não simplesmente existe; Deus “É” – “de eternidade em eternidade” –, portanto, para além das dimensões espaço-temporais e cognoscitivas humanas.

O que nos caberá discutir, por conseguinte, conforme nosso objetivo, é a relação humana com um Ser Transcendental, como um dos modos de aparição do espírito – ou seja, de uma “espiritualidade” do ponto de vista antropológico-filosófico religioso. Atestamos com isso, principalmente pelas descrições religioso-filosóficas de Edith Stein, no seu caso específico, a atitude espiritual religiosa cristã, que nomeia esta entidade representativa do poder; do eterno; do infinito; da transcendência; da totalidade; do mais além e do suprasentido ou sentido supramundano, por meio da cultura religiosa cristã – o que se chamou comumente de “Deus”. Essa figura divina aparece, ainda, na obra steiniana, para além das noções supracitadas, como “*Logos* criador”, “Ato Puro” e “Essência” (Stein, 2019).

3.4.1 *Filosofia e antropologia cristã*

Como salientamos anteriormente, a compreensão de espírito humano presente na antropologia ontológica steiniana, a princípio, coincide com a análise fenomenológica da consciência transcendental que se mostra em atos intencionais; imanentes-transcendentes; motivados; racionais; livres, volitivos e dotados de sentido. Há, porém, um ponto nodal que se apresenta como um paradoxo na antropologia fenomenológica de Edith Stein. Por um lado, percebemos que a vida espiritual é impulsionada pela energia vital e que esta energia vital é dependente de relações causais e de processos sensíveis (Stein, 2005c). Por outro lado, no que diz respeito a essa energia vital, algo se apresenta como suprassensível, tenciona os pressupostos anteriores e aponta para uma possível dialética. Trata-se da relação com o divino:

além desse influxo de energias impulsivas, que pressupõe uma certa medida de energia vital – ou seja, aquela necessária para experimentar o conteúdo de distribuição de energia – evidentemente há outro influxo que não está vinculado a esse pressuposto. Existe um estado de repouso em Deus, de relaxamento completo de toda atividade espiritual, no que não faz nenhum tipo de plano, nenhuma resolução é adotada e muito menos é posta em prática, mas todo o futuro está depositado nas mãos da vontade divina, a pessoa ‘se entrega’ completamente ‘ao destino’ . . . Descansar em Deus, frente ao fracasso da atividade por falta de energia vital, é algo completamente novo e único. Esse é o silêncio próprio dos mortos. Em vez dele agora aparece a sensação de ser acolhido, ser desobrigado de toda preocupação e responsabilidade e obrigação de atuar. E quando me rendo a esse sentimento, uma nova vida começa a me preencher aos poucos e passa a me impulsionar – sem qualquer tensão de vontade – para uma nova atividade. Este influxo revigorante aparece como um eflúvio de atividade e de uma energia que não é minha, e que age em mim sem me impor demandas a mim. (Stein, 2005c, p. 298).

Nesse sentido, é possível perceber uma característica da espiritualidade orientada para o divino, ou seja, uma espiritualidade especificamente religiosa. Podemos também

compreender uma filosofia que se orienta por e para uma antropologia cristã. Assim, sobre essa espiritualidade religiosa, nas palavras de Stein³¹, temos que:

designamos o espiritual como o não espacial e o não material; como o que possui um ‘interior’ em um sentido completamente não espacial e permanente ‘em si’, enquanto sai de si mesmo. Esse ‘sair de si’ lhe é de novo, essencialmente próprio: não como se não tivesse um ‘em si’, mas porque entrega, se manifesta inteiramente – em contraposição com a solidão anímica. Na entrega de si total das pessoas divinas [trindade], na qual cada um se priva inteiramente de sua essência e, no entanto, a conserva perfeitamente, cada uma está inteiramente em si mesma e inteiramente nas outras, temos diante de nós o espírito em sua realização mais pura e perfeita. A divindade trina é o verdadeiro ‘reino do espírito’, simplesmente o ‘supraterreno’. Toda espiritualidade ou capacitação do espírito por parte das criaturas significa uma ‘elevação’ a esse reino, ainda que em sentidos diferentes e de diversas maneiras. (Stein, 2019, pp. 384-385)³².

Aqui, é importante notar que a antropologia fenomenológica em Edith Stein já prefigurava um idealismo realista da noção de espírito, ou seja, um espírito que é irreal, transcendental e, ao mesmo tempo, indissociável de sua unidade fenomênica corpóreo-anímica. No excerto acima, essa unidade antropológica religiosa aparece prefigurada na figura do eterno, ou Ser essencial, que, na mitologia e na filosofia cristã, se apresenta como figura trina. Assim, Stein continua sua explicação mediante a alusão à figura da Trindade divina:

as três formas fundamentais do ser real em sua unidade não deveriam estar ligadas da maneira mais estreita à Trindade? Ao Pai, de quem procedem todas as coisas, mas que ele mesmo só é de si mesmo – ao Criador corresponderia ao ser anímico, ao Filho, como forma ‘nascida’, configuração da essência, corresponderia ao ser corporal; mas o livre e desinteressado exalar merece o em um sentido particular o nome de ‘espírito’. (Stein, 2019, p. 385).

Nesse excerto, ficam muito claras as correlações entre Deus criador com a alma criativa (*psique*); entre Filho nascido com o corpo vivo (*Leib*); e entre Espírito divino com o espírito

³¹ Neste tópico, tomaremos o cuidado de usar mais citações diretas para preservar a linguagem e o caráter vivencial da espiritualidade religiosa de Stein.

³² Nesta parte, Stein sintetiza o que já havia especificado no Capítulo IV de “Ser finito e ser eterno”, § 3, 20 e § 4, 8.

humano (“alma da alma” ou núcleo pessoal). Observamos, especialmente, a ideia sintética que configura a noção mais arcaica de espírito, ligada à “exalação” e ao ser divino (presente também na filosofia medieval), como também a filosofia do espírito, sobretudo a filosofia moderna ligada ao existencialismo, que associa espírito à liberdade.

Embora não encontramos essa especificação na obra steiniana pela própria autora, entendemos que essa compreensão unitária de espírito também pode estar ligada a uma compreensão mais antiga, ainda que não consciente nem mesmo para a própria filósofa. Falamos aqui da representação hebraica do *nephesh* que está ligada à religiosidade judaica e que, portanto, representa uma forte influência para a formação pessoal e intelectual de Stein. Identificamos também a tendência aristotélica-tomista de abordagem materialista da alma (melhor esclarecida no primeiro capítulo desta pesquisa), como uma continuidade coerente e coesa a sua concepção antropológica realista transcendental, presente ao longo de todas as obras revisadas para esta análise.

Cabe lembrarmos que, mesmo nós, humanos, por possuímos uma estrutura transcendental universal, manifestando-se antropologicamente como espírito, vamos vivenciar essa manifestação empiricamente, desde a condição singular (psicológica) até a condição histórico-cultural (cultura), conforme nos mostram as análises fenomenológicas tanto de Husserl (1913/2006) quanto de Stein (1917/2005b). Por isso, seguindo o método fenomenológico, ou seja, redução-fenomenológica, passamos da esfera mais imediata, cultural-histórica e psicofísica, para chegar na região transcendental da experiência religiosa. Assim, seria abstrato-conceitual e, nesse sentido, não-fenomenológica, realizar uma análise que não tem como ponto de partida uma vivência mesma.

Na continuidade desta explicação, parece-nos, ainda, que Stein dá seguimento ao entendimento filosófico do espírito como consciência e como consciência da própria consciência. Entretanto, essa consciência não é plena, antes configura-se como mistério:

toda vida consciente não se identifica com ‘meu ser’; parece-se com uma superfície iluminada por cima de uma profundidade sombria, que se manifesta através dessa superfície. Se queremos compreender o ser pessoa do homem, devemos tentar penetrar nessa profundidade sombria. (Stein, 2019, p. 388).

Dizendo de outro modo, na antropologia religiosa steiniana, o homem, como ser criado à imagem de um arquétipo que não pode ser compreensível plenamente, aparece de forma obscurecida e misteriosa. Desse modo, ainda que o espírito se constitua enquanto razão, Deus é mistério, e o homem como criatura divina também é mistério, portanto não são passíveis de acesso pleno pela razão:

a ‘vida’ não é só suportada, mas o próprio suportar é vida e a esta vida pertence um ser consciente de si mesmo, ainda que não seja necessariamente um conhecer de si mesmo (no sentido estrito de uma captação conceitual), nem uma ‘consciência’ constituída de maneira que daí possa surgir um conhecimento conceitual. Há por conseguinte, uma vida do eu, e um correspondente ‘ser consciente’ que não é um compreender e um entender de si mesmo. (Stein, 2019, p. 386).

A autora reitera também as noções de espírito, liberdade e autoformação: “compreende o entendimento como dom de compreensão e a liberdade como o dom de configurar por si mesmo o próprio comportamento” (Stein, 2019, p. 386). Stein ainda reforça que o espírito é aquilo que condiciona o “ser pessoal”, o que na obra “Ser finito e ser eterno” aparece mais claramente como sendo também esse “ser do eu”, ou seja um “eu pessoal”, um indivíduo único que se forma a partir do entendimento de si e de sua liberdade: “anteriormente chamamos o ‘eu’ suporte de sua vida: é aquilo que brota da vida interior . . . ‘vida interior’ enquanto contraposição ao que se ‘manifesta’ na configuração material dos chamados ‘seres vivos’; é o que vive *nesta* vida e a experimenta como *sua*” (Stein, 2019, pp. 385-386).

Em suma, o “ser pessoal” é espiritual: “visto que a vida pessoal é um sair de si e ao mesmo tempo, um ser e um permanecer em si mesmo, mas ambos os aspectos caracterizam a vida do espírito, por isso o ser pessoal é igualmente um ser espiritual” (Stein, 2019, p. 386).

3.4.2 Espiritualidade e sua expressão na vivência mística

A concepção de espírito humano na antropologia steiniana, em sua fase religiosa, ancora-se também nas obras de João da Cruz e Teresa D’Ávila. Da obra mística, religiosa-prática, da carmelita Teresa D’Ávila (*Castelo interior ou moradas*), ela herda a noção de que o mais íntimo e profundo que se pode chegar ao conhecimento sobre o homem – descrito como a sétima morada³³ – é o lugar onde se encontra Deus. Todavia, esse encontro, como na experiência religiosa descrita por van der Leeuw, não depende do praticante, mas do próprio Deus. Sobre isto, escreve Stein acerca da obra poética e mística de João da Cruz:

A novidade está no sentir-se capturado por Deus presente de maneira sensível, ou ainda – durante aquela tremenda experiência que é a *Noite Escura*, na qual a alma se sente invadida por tal presença – na dolorosa ferida do amor, no desejo e saudade deixado por Deus na alma quando este se distancia. Ambas são experiências místicas, fundadas sobre aquela peculiar presença íntima que constitui um contato de pessoa a pessoa no íntimo da alma. A fé, por sua vez, e com ela tudo o que faz parte da vida de fé, se fundam sobre essa presença íntima pela via da graça. (Stein, 1983, p. 205, citado por Ales Bello, 2019, p. 141).

Ainda sobre a vivência mística, em um pequeno excerto de *Ciência da Cruz*, Edith Stein (2014) sintetiza em um só tempo: o caráter divino de causalidade, essência, destino, mistério, transcendência, soberania e totalidade:

³³ Em sua obra, Teresa descreve a busca de interioridade humana, através da figura de um castelo com muitas moradas. No centro, encontra-se o rei, ou Deus.

Deus é um *puro espírito*, o protótipo de todo ser espiritual. Só ele pode compreender plenamente o que significa ‘espírito’. Por outras palavras, trata-se de um mistério que nos envolve constantemente, porque é o mistério de nosso próprio ser. É-nos possível uma relativa penetração nesse mistério justamente porque nosso próprio implica um ser espiritual – também nos é possível uma relativa penetração por meio de todos os seres porque todos eles, sendo, sendo portadores de sentido e espiritualmente compreensíveis, têm uma parcela de ser espiritual. A medida que aumenta o nosso conhecimento de Deus, esse mistério vai se desvendando em nível mais profundo, mas nunca é completamente desvendado, ou seja, jamais deixa de constituir um mistério . . . Falamos num *Reino do Espírito* e dos *espíritos*, porquanto todos os seres espirituais possuem uma relação entre si, ao menos possivelmente, e porquanto fazem parte um todo . . . Um espírito criado só pode elevar-se até ele erguendo-se acima de si mesmo. Deus é o fundamento que sustenta todo ser, dando-lhe existência e conservando-o. O que a ele subir encontra nele, simultaneamente, seu apoio seguro. (Stein, 1950/2014, pp. 128-129).³⁴

Por último, e talvez mais essencial, o espírito também é descrito em *Ser finito e ser eterno* como constituição de toda a matéria criada a partir do próprio espírito divino criador. Faz-se aqui uma alusão à união mística e à questão do sentido que remete, novamente, a uma totalidade. Ou seja, quando encontramos o sentido, a essência, deparamo-nos com o entendimento do todo. Decorre, desse encontro, a vivência do maravilhamento presente na experiência mística:

o ‘interior mais íntimo’ é também o mais espiritual, o mais distante da matéria, que move a alma em sua profundidade. Se isso nos parece maravilhoso, devemos dar-nos conta de outra ‘maravilha’ (em cuja relação se apresenta aqui), de *que todo material está construído pelo espírito*. O que não significa somente que todo o mundo material é criado pelo espírito divino, mas que cada *elaboração material está cheia de espírito*. Cada um leva sua forma em si enquanto natureza formada de dentro, ou, então, trata-se de uma obra humana realizada de fora e que, por sua configuração, converteu-se em suporte de um sentido. A forma que configura a matéria não é a própria matéria. Para compreender sua relação com o espírito devemos considerar um significado mais amplo para a palavra ‘espírito’. (Stein, 2019, p. 400).

³⁴ Embora tenhamos optado pela tradução de D.Beda Kruse, fomos levados a esta passagem de Stein, originalmente por meio de Josgrilberg (2013), onde se lê: “Deus é um puro espírito, o protótipo de todo ser espiritual. Por esse motivo, no fundo, não se pode compreender o espírito senão partido de Deus. Dito de outro modo, é um mistério que nos atrai sem cessar porque é o mistério de nosso próprio ser. Nós aí penetramos de certo modo, pois nosso ser é também espiritual. Ele nos é acessível através de todo ser, pois todo ser apreensível pelos sentidos e pelo espírito tem sempre algo de espiritual. Entretanto ele se revela mais profundamente na medida de nosso conhecimento de Deus sem, porém, se revelar plenamente, nisto é, sem deixar de ser um mistério . . . Nós falamos de um reino do espírito e dos espíritos, pois todos os seres espirituais possuem entre eles uma relação ao menos possível, e fazem parte de um todo . . . Um espírito criado não é capaz de elevar até Êle, se não for capaz de se elevar acima de si mesmo. Deus que cria, constitui e mantém no ser tudo o que é o fundamento que sustenta tudo. Aquele que se eleva até Êle, desce em razão de seu próprio centro de gravidade.” (Stein, 1957, pp.170-171, citado por Josgrilberg, 2013).

Talvez, a partir daquele entendimento do divino, principalmente relacionado a causa, essência e destino de todos os seres, possamos entender o que Edith Stein quis dizer ao escrever a uma Beneditina: “quem procura a verdade, consciente ou inconscientemente, procura a Deus” (Stein, n.d., citado por João Paulo II, 1998, p. 3).

Chamamos a atenção, ainda, para a capacidade de argumentação filosófica e propriedade pedagógica marcante de nossa autora, além da habilidade de “falar do inefável” com vigor poético. No tratamento ontológico do espírito, Edith Stein sintetiza a filosofia moderna e a filosofia escolástica, realismo e idealismo e, ainda, oferece uma antropologia filosófica e religiosa que possibilitam uma visão fenomênica em toda amplitude da vivência da espiritualidade.

3.5 Espírito, espiritual, espiritualidade – uma acepção fenomenológica

Ao descrever algumas das contribuições da Fenomenologia para uma compreensão ontológica de espírito que fundamente bases sólidas para a constituição de uma Psicologia da Espiritualidade, deparamo-nos com a Arqueologia fenomenológica, que evidencia uma consciência religiosa e suas dimensões hiléticas e noéticas; com a Fenomenologia da Religião, que descreve a busca de poder e o encontro com o *Poder* e o *Estranho*; e com a Antropologia fenomenológica, que considera a dimensão espiritual como especificamente humana (sendo esta religiosa ou não), especialmente em Edith Stein. Agora, buscamos uma síntese entre essas contribuições, para fornecer aportes próprios para a constituição de uma base antropológico-fenomenológica do espírito para uma possível compreensão de espiritualidade.

Ales Bello (2014) adverte que Edith Stein não chegou a ter acesso a todos os estudos de Husserl dedicados à questão de Deus³⁵, sendo que muitos destes fizeram parte de seus escritos privados e não publicados. Por esse motivo, a filósofa e aluna de Husserl teria escrito uma crítica equivocada sobre seu mestre, acusando a ausência de uma dedicação mais aprofundada sobre o tema. Todavia, a própria Ales Bello (2000, 2002, 2019) utiliza-se das noções de hilética e noética, para descrever a obra religiosa de Stein, tanto em suas características relacionadas à razão teológica – portanto ligadas à dimensão no ética – quanto naquelas ligadas às vivências da mística – associadas à experiência hilética.

Ao apropriarmos-nos de tal método de análise, acrescentamos que, no que diz respeito a nossa própria escavação conceitual-arqueológica, no sentido cultural das noções antropológicas e lexicais de espírito e espiritualidade, identificamos que, no pensamento arcaico, essas ideias apresentam um padrão arquetípico (ou unidade de sentido essencial) que evoca a experiência respiração, representada nas variações da palavra que remetem a “ar” (“*insufflatio*”; “*spiritus*”; “*pneuma*”; “*psyche*”; “*aer*”; “*nephesh*”; “*neshamah*”; “*ruah*”; “*ka*”; “*atman*”). A respiração também pode figurar aqui a própria diferenciação entre os seres vivos e os mortos; em outras palavras, a respiração associada ao espírito é a condição para a própria vida. Isso quer dizer que as primeiras noções de espírito e espiritualidade estão ligadas às vivências hiléticas, ou seja, àquilo que é experimentado material e concretamente através dos sentidos.

Entendemos que a palavra espírito pode se configurar sob vários modos de interpretação: resumidos aqui no caráter religioso, filosófico e científico, em seus sentidos *latu* – o que torna possível múltiplos vieses. Todos, porém, assumem a dimensão do irreal, ou seja, do imaterial. Não reivindicamos aqui uma interpretação que esgote o significado nesse momento, contudo apontamos a Fenomenologia como um método, no sentido de caminho, que

³⁵ Melhor descrito em Ales Bello (2016).

nos fornece as bases seguras de uma filosofia científica, para compreendermos em profundidade tal questão ontológica.

Retomamos a questão: o que é a “ciência do espírito”? É a ciência que contempla tudo aquilo que é da criação do espírito humano, portanto tudo o que representa a cultura humana. Sendo assim, a criação dos mitos, da religião e o próprio léxico são tentativas de representação noética, ou seja, uma pergunta e uma resposta sobre o sentido. É da atitude espiritual que surge a pergunta sobre o sentido; da atitude espiritual também é possível doar e compreender sentido. Em conclusão, toda reflexão, toda linguagem como tentativa de representação do espírito descrita até aqui, seja ela antropológica, arcaica, religiosa, filosófica, científica ou psicológica, toda nossa tentativa de reconstituir uma compreensão profunda do espírito, parte do próprio modo de ser do espírito. Em outras palavras, todo nosso trabalho constitui-se em atitude e criação espiritual noética. Essa complexidade, inseparabilidade e correlação das dimensões hilética e noética constituem-se como o próprio modo de mostrar-se dos fenômenos como um todo, através da vivência.

Stein (2019) é bastante pedagógica e esclarecedora ao descrever uma vivência (*Erlebnis*) de alegria, que utilizamos aqui a título de exemplificação:

o conteúdo determina essencialmente – mas, não como exclusão – a *unidade* do caráter ou formação. A alegria provocada por uma boa notícia representa tal unidade. Pressupõe a percepção compreendida da mensagem e o conhecimento de sua simpatia; mas esse conhecimento não pertence a unidade da alegria enquanto tal. É possível que eu saiba da notícia um tempo antes de começar a me alegrar. Ou não teria captado seu significado no princípio, ou então, ao me dar conta de sua simpatia, estava de tal maneira preocupado com outras coisas que não podia alegrar-me. A vivência do conteúdo ‘alegria’ está condicionada por dois fatores: pelo ‘objeto’ e pelo ‘eu’. O objeto – neste caso conteúdo da notícia – não pertence como ‘parte’ da alegria enquanto conteúdo da vivência, mas, sim, pertence à *direção* para o objeto formar parte dela (a ‘intenção’, segundo a linguagem dos fenomenólogos); o caráter particular da alegria, em razão de seu objeto, pertence à sua consistência e é ‘intencional’, isto é, como algo dado a indicar por ela pertence também o objeto a ela. O todo da unidade de vivência, que é ‘esta alegria’, termina quando já não me alegro ou quando ‘uma nova’ alegria em mim é provocada por outro motivo. Também o ‘eu’ participa, de diferentes maneiras, da unidade de vivência. Se eu digo: ‘reconheço bem que isso é uma coisa alegre, mas não estou em condições de alegrar-me’, então, o eu não pode ser separado do ‘reconhecimento’ do vivido nem do experimentado ‘não-estar-em-condições de’. Eu não posso experimentar nada sem que o ‘eu’ esteja presente enquanto participante da experiência. (Stein, 2019, p. 74).

Desse modo, uma vivência não está no domínio do eu nem depende exclusivamente da facticidade, mas se dá nesse encontro de variáveis de combinações infinitas, que escapam à suposta previsibilidade e controle, almejados pelas ciências naturais. Nessa conformidade, encontramos-nos, também, nessa parte do caminho, com esse *Estranho* que nos assalta, ainda que por vias da teologia negativa, ou seja, pela suspensão da tese da existência de Deus.

Percorrendo o nosso próprio caminho filosófico teórico a-teu, em busca de uma verdade de embasamento sólido e seguro acerca da essência ontológica do espírito e da espiritualidade, somos entregues a admitir que, por esses somos compelidos e tomados como que por uma força maior. Isso porque o espírito entendido antropológica e filosoficamente enquanto consciência; razão; motivação; vontade; liberdade; abertura; transcendência e sentido é a própria condição que nos faz homens e, por consequência, nos possibilita toda criação linguística, cultural e científica. Mas, também, essa linguagem e essa cultura já nos são dadas, como o “espírito do Tempo” – a História anterior a nós –, como “acontecimento”, “facticidade”, sem os quais podemos também admitir que somos “nada”. Deparamo-nos, então, com algo que é maior que nós; que nos toma; que nos faz e que se faz através de nós em gesto, palavra, força e ação no mundo, algo que nos remete a uma potência e a um Todo – a uma totalidade da qual somos igualmente produto e produtores, de forma cooriginária e correlativa.

Sintetizamos aqui a tensão humana que se dá na dialética entre ser finito, ser infinito; ser temporal, ser eterno; ser limite, ser potencialidade e possibilidade de escolha, através do espírito que quer dizer também: “liberdade”. Liberdade, motivação e vontade aparecem como atos determinantes do espírito humano, que tornam possível o escolher e o “poder ser”³⁶. Por sua vez, o espírito constitui o “núcleo da pessoa humana”, “centro” da alma, “alma da alma”

³⁶ Ver mais sobre a questão do espírito em relação à liberdade em: Ales Bello (2015); Cury e Mahfoud, (2013); Mahfoud, (2019).

ou “núcleo espiritual” (*Kern*). Ele é também o que torna cada indivíduo uma personalidade única (Cruz, n.d.; Andreato, 2018).

Assim, identificamos pelo menos três modos de aparição do espírito na antropologia steiniana. O primeiro está relacionado ao sentido mais geral de *geist*: história, cultura, espírito de época. O segundo concerne a uma antropologia fenomenológica, à noção de consciência e da “consciência de si mesmo”, que se mostrou central para a ideia de formação humana e de personalidade (do transcendental ao psicológico). O terceiro ponto é aquele que descrevemos como “espiritualidade religiosa”, ou seja, a transcendência do eu em relação ao divino.

Devemos considerar, ainda, que todas essas dimensões de espiritualidade se manifestam como unidade e correlação fenomênica. Por exemplo: na busca de conhecer a si mesmo, chegando ao seu “centro” ou espírito, na “sétima morada”, “alma da alma”, “núcleo da alma” ou “eu individual”, encontramos com Deus. Este, no que lhe respeita, figurado na Razão e saber supremo, é quem revela o ser e as essências das coisas (Stein, 2019). O humano, as coisas, o mundo e, principalmente, a vida em comunidade nos revelam a totalidade divina (Stein, 2005a). Sendo assim, o espírito e a consequente espiritualidade, parecem se manifestar na síntese vivenciada entre a totalidade e a singularidade. Eis uma interpretação própria do espírito humano presente na formação da personalidade: aquilo que *acontece* no encontro entre a liberdade e a facticidade.

Por último, nos acercamos da ideia de que a análise fenomenológica do espírito coincide com a análise fenomenológica da consciência transcendental, ou da consciência pura, que se realiza a partir dos atos intencionais, capaz de compreender e doar sentido às coisas dadas a esta consciência. Com isso, reivindicamos a necessidade de uma “Psicologia do Espírito”, para além da Psicologia da Religião, ou seja, uma Psicologia autenticamente humana, fundamentada pela Fenomenologia – uma Psicologia fenomenológica.

Essa Psicologia fenomenológica (Psicologia pós-Transcendental) é autenticamente uma ciência do espírito, pois, apesar de não ser idêntica as outras ciências do espírito (como a Filosofia, a Literatura e o Direito), por ter a dimensão psicofísica (causalidade), é também atravessada pelo espírito (consciência). Consequentemente, a Psicologia se converte em uma “Psicologia do espírito”, visto que reconhece no humano uma dimensão central e para além do psicofísico. Por conseguinte, essa Psicologia do espírito, como “Psicologia fenomenológica do espírito”, ultrapassa a ideia de “espírito” convencional da filosofia e das ciências, fundamentando uma compreensão tão ampla e complexa quanto sólida e segura para o estudo da espiritualidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“ser feia é essencial no meu processo de escrita. feia num sentido absolutamente único, talvez indefinível

dizer-me desse modo e com esse destemor não é só um ato político. é religioso. queria poder olhar no rosto de algum deus que fosse feio. a beleza cega

mas a feiura nos leva ao ato bárbaro de arrancar os olhos. é a grande ferida de Édipo

ou ainda: narciso sangrando pelos globos oculares porque o objeto do seu amor lhe devolve monstro

escrever só comecei porque quis cultuar alguma deidade assimétrica. traiçoeira mesmo. pés vindos de longe, descalços; as veias salientes no dorso, os dedos de uma insolência só - pense nas marcas que pés como esses deixariam no barro depois da chuva. sei de mulheres que leem o futuro nas estrelas; a mim só interessaria aprender a lê-lo nas pegadas desse solo sem cura

o deus que imagino não tem a mão direita, perdeu-a na guerra - como o irmão de Wittgenstein. (e pensar que ele era pianista, olha como é a vida. Ravel compôs um concerto para mão esquerda, em homenagem. não posso deixar de considerar que ouvir esse concerto deve ser uma daquelas experiências todas como a um só tempo luminosas e infelizes)

se fosse erigir um altar, seria para esse cara. ele sim chamaria de deus - o irmão aleijado do filósofo que por sua vez

queria ser monge. e sabendo que não tem a mão direita

diria, prazer, deus - sou Marceli, encantada

e me inclinaria, fingindo beijar-lhe a mão direita. essa que falta. fantasma. paixão sem corpo”

(Becker, 2019/20)

Ao chegar ao final de nosso percurso investigativo, retomamos os princípios que deram origem a essa pesquisa, ou seja, às questões que mobilizaram o desejo e a necessidade desta investigação teórico-bibliográfica. Juntamente a isso, sintetizamos aqui as respostas

encontradas, “costurando” os nexos de sentido de nosso estudo investigativo e as possibilidades de reflexão que nos foram abertas a partir dele.

Assim, no intuito de responder à pergunta sobre o espírito e a espiritualidade como possíveis objetos da ciência psicológica, entendemos que era necessário esclarecer e contextualizar esses conceitos. Em primeiro lugar, reconhecemos os limites e as contribuições das pesquisas nacionais sobre o tema, o que tornou possível identificar: que as pesquisas sobre Psicologia e Espiritualidade, no Brasil, se orientam, em sua maioria, pelo modelo de Psicologia científica e por uma herança da Psicologia da Religião; que elas tomam o objeto da espiritualidade por vias do comportamento religioso; e que as noções de espírito e espiritualidade ainda necessitavam ser melhor esclarecidas. Sobre este quesito – o da necessidade de um tratamento ontológico que se dedicasse de modo mais aprofundado sobre a dimensão espiritual humana –, a antropologia fenomenológica de Edith Stein se mostrou rigorosa e metódica ao descrever nosso objeto, não só de modo teórico, como também vivencial, evidenciando-o de forma tão profunda quanto ampla.

Em adição, também foi possível observar, nas pesquisas brasileiras, uma dimensão horizontal/existencial da espiritualidade. Assim, podemos afirmar que, a princípio, a espiritualidade aparece principalmente em dois aspectos: religioso e existencial. Isto se clarifica à medida que desenvolvemos, em segundo lugar, nosso próprio caminho epistemológico ao buscarmos compreender o conceito e o sentido de espírito e da espiritualidade a partir de suas origens antropológicas e lexicais, bem como no pensamento arcaico e religioso, e sua apreensão na filosofia e na ciência, em especial, na Psicologia em interface com as ciências do espírito (atuais ciências humanas).

Nesse aspecto, compreendemos que a ideia de espírito, inicialmente ligada a “alma”, “vida”, “ar” e “respiração”, traduz-se no pensamento arcaico em práticas simbólicas e rituais vinculados aos mitos, correlacionados às vivências religiosas, institucionalizadas nas religiões.

Outrossim, a espiritualidade existencial está ligada à capacidade de doação e compreensão do sentido, além da capacidade de transcendência, sendo que esta é mais difícil de ser demonstrada e representada em termos comportamentais.

No que diz respeito ao tratamento filosófico sobre a questão do espírito, podemos sintetizar pelo menos três momentos distintos no pensamento ocidental: (a) o primeiro, representado na Idade Clássica, demarca o início de um pensamento racional e metódico que se apresenta como questionamento das ideias míticas; (b) o segundo, representado na Idade Média, demarca uma afirmação religiosa do conceito de espírito e da vivência da espiritualidade através da religiosidade, sobretudo embasadas na mitologia judaico-cristã; e (c) a terceira, representada na Modernidade, reassume uma perspectiva mais humanista e existencial de “espírito” que, aos poucos, cede lugar a ideias de mente, cognição, razão, consciência, consciência da própria consciência, liberdade e transcendência.

É também na modernidade que nos deparamos com uma cisão mais clara e rígida sobre os aspectos naturais e metafísicos e uma divisão que relega o campo da metafísica à filosofia, e os objetos empíricos à ciência positiva. Nesse contexto, a Psicologia se afirma como ciência da consciência e, logo em seguida, como ciência do comportamento observável, negando a ideia de alma/anímico que lhe deu origem. Mesmo posteriormente, quando a Psicologia passou a receber influências das ciências do espírito, sua ideia de espiritualidade se associou aos aspectos históricos, sociais e culturais. Em ambas as tendências, a científica natural e das ciências do espírito, a Psicologia, no seu tratamento sobre a espiritualidade, tende aos aspectos religiosos, cujas dinâmicas de comportamento e representações culturais simbólicas são objetivamente mais fáceis de observar. De outro modo, em uma vertente mais rigidamente naturalista, o espírito humano ainda pode ser simplificado a “neurocentrismo” e à inteligência artificial.

Sobre essas situações, podemos constatar que Edith Stein dá segmento a questões suscitadas por Husserl, como a crítica à ciência e a Psicologia, bem com as ciências do espírito.

Ao descrever uma antropologia fenomenológica, fundamenta uma “psicologia com alma”, que admite uma psique que está diretamente entrelaçada à dimensão espiritual, uma dimensão especificamente humana. Nas descrições de Stein, a concepção de espiritualidade como modo de ser do espírito reúne contribuições da filosofia escolástica e moderna, sobretudo por meio da análise fenomenológica, o que quer dizer que oferece um método de análise capaz de compreender “espírito” nos seus aspectos reais e irrealis; existenciais e religiosos; de forma integradora das esferas individuais, sociais e teológicas.

No que chamaremos aqui de “terceiro momento” de nossa pesquisa, ao buscar bases sólidas e confiáveis para uma possível “Psicologia da Espiritualidade”, descrevemos a Fenomenologia como método de análise e filosofia científica para tratamento de nosso objeto, sobretudo por meio da Fenomenologia da Religião e da arqueologia fenomenológica. Assim, observamos aqui que, no tocante à fenomenologia de Stein, há uma maior fidelidade à fenomenologia de Husserl, comparada a outros discípulos. No entanto, é possível destacar uma apreensão autêntica e original da filósofa, que acrescentou ideias próprias, especialmente por meio da filosofia cristã. Além disso, a apropriação da filosofia cristã por Stein parece ter se dado não só por um conjunto de formulações e proposições teóricas, mas em um verdadeiro “filosofar” no sentido vivencial. Nesse sentido, com base na Fenomenologia da Religião de van der Leeuw, podemos dizer que Edith Stein também vivenciou uma “espiritualidade religiosa” em sua busca de Verdade, no que encontrou, ou melhor, foi encontrada, pelo “*estranho poder*” no seu caminho de busca, pela verdade religiosa revelada no cristianismo católico.

Também por meio da “arqueologia fenomenológica”, pudemos reconhecer a consciência transcendental – distinta da consciência psicológica –, que, diante da tensão entre a busca da salvação e da cura, encontra o sagrado como resposta a essa busca e mostra-se como “consciência religiosa” – entendida como estrutura antropológica, essencialmente humana. Sobre esse aspecto, constatamos que Stein parece não ter entrado em contato direto com os

escritos específicos de Husserl relacionados à questão de Deus, porém ela mesma aprofundou os seus estudos sobre a relação do humano com o divino, relacionados à espiritualidade cristã, ou seja, religiosa.

Sobre essa apreensão própria e inovadora de Edith Stein, foi possível então revisitar e reconhecer (a) uma antropologia fenomenológica que legitima a dimensão espiritual do homem e, mais além, descrever (b) uma ontologia do espírito, que tornou viável refletir sobre uma possível “Psicologia da Espiritualidade” solidamente fundamentada. Nesse seguimento, a Psicologia se torna autenticamente humana, ou seja, uma “psicologia com alma” quando busca uma fundamentação antropológico-ontológica na Fenomenologia, mais especificamente, ao se tornar uma “Psicologia fenomenológica” que, a partir do método fenomenológico, pode analisar puramente as vivências psíquicas. Assim, a Psicologia, fundamentada fenomenologicamente, reconhece a dimensão do espírito enquanto tal, em seus diversos estratos e, desse modo, não identifica mais na psique humana somente as influências causais do corpo físico, mas, acima de tudo, as influências motivadoras do espírito. Destarte, reconhecemos que somente por esse percurso, pode a Psicologia se converter em uma autêntica “Psicologia do espírito”, porque reconhece, enfim, no humano, uma dimensão própria para além do psicofísico e do psicocultural.

Os caminhos percorridos por nós até aqui nos levam ao entendimento de que a noção de espírito presente na obra de Edith Stein é a condição para a qual nos tornemos verdadeiramente homens. Sua apreensão é essencial para a compreensão do desenvolvimento da personalidade ou da formação da pessoa humana. Trata-se da dimensão da razão, da abertura, da vontade, da motivação e da liberdade, que não só reconhece, mas que torna possível a constituição de um “Eu” autônomo e individual. O espírito nos diferencia dos outros animais em sua forma reativa, estímulo-resposta, pois, através dele, podemos fazer frente às facticidades da vida. Portanto, “liberdade” e “possibilidade” caminham juntas nessa compreensão, e cabe a cada um

posicionar-se, realizar-se e formar-se. É importante ressaltar, também, que a Edith Stein, como uma buscadora apaixonada pela verdade, foi coerente com sua filosofia, formando-se a si mesma, fazendo frente a importantes questões ideológicas de sua época e desenvolvendo a sua própria compreensão da fenomenologia de Husserl de forma singular e ampliadora.

Além dessa dimensão antropológico-ontológica, especificamente humana, que nos torna um animal diferente dos outros, é possível reconhecer no espírito humano a esfera de transcendência em relação ao outro (comunidade) e ao Outro, reconhecido na fase cristã da filosofia de Stein, como a figura do divino. Nesse aspecto, reconhecemos uma antropologia religiosa e uma espiritualidade religiosa, nas quais Deus se apresenta como motivo central, causa e destino. Tal tratamento antropológico fenomenológico do espírito, tanto nas dimensões existenciais e filosóficas quanto na dimensão religiosa, aqui representada na mitologia judaico-cristã, lança bases para a compreensão de um “modo de ser” do espírito e, por conseguinte, da espiritualidade. Reafirmamos que Edith Stein não desenvolveu uma abordagem psicológica no seu sentido estrito, mas uma “Psicologia fenomenológica” por meio da antropologia fenomenológica, o que possibilitou fundamentar rigorosa e metodologicamente uma “psicologia com alma”, uma “Psicologia do espírito” e, assim, uma autêntica “Psicologia da Espiritualidade”.

Dessa maneira, em concordância com Geraldo José de Paiva, consideramos que a Psicologia da Espiritualidade é uma abordagem autônoma da Psicologia da Religião. Do mesmo modo, é possível compreender a necessidade de se investigar o espírito e a espiritualidade em um sentido estritamente existencial e filosófico, independente das ideias religiosas. Acrescentamos, ainda, a observação de que a pesquisa nos levou a considerar que o espírito e a espiritualidade são a própria condição antropológico-ontológica sob a qual podemos nos dizer “humanos”. Portanto, não se trata apenas de um “ramo” das pesquisas psicológicas, mas da própria condição humana, sem a qual não seria possível uma Psicologia autenticamente

humana. Em outras palavras, os fenômenos do espírito e da espiritualidade não são meros objetos afins da Psicologia, cujo estudo se constitui como uma “especialidade” da Psicologia, mas, pelo contrário, é sua própria condição.

Por isso, compreendemos a Fenomenologia como uma filosofia e uma ciência primeira, por meio das quais se pode fazer uma fenomenologia de tudo o que aparece a nossa consciência. Reiteramos que a antropologia fenomenológica de Stein nos oferece condições de responder sobre nossos questionamentos iniciais a respeito do sentido de espírito e espiritualidade para a fundamentação sólida de uma psicologia fenomenológica.

Ademais, para além do que a princípio dividimos, para fins didáticos, em aspectos religiosos, filosóficos e científicos de espírito e espiritualidade, a Fenomenologia, em especial a antropologia fenomenológica de Edith Stein, é capaz de abarcar nosso objeto de estudo em sua totalidade fenomênica, ou seja, tanto em seus aspectos vivenciais, racionais e noéticos quanto em suas manifestações culturais presentes na religião, na arte e nas ciências. E, novamente: todas as possibilidades de compreensão de espírito humano presentes tanto na cultura arcaica quanto religiosa, bem como na filosofia e nas ciências, toda a pluralidade de compreensão do fenômeno espiritual concebido por uma consciência humana, podem ser compreendidas sob o método rigoroso de análise de uma ciência fenomenológica e, em particular, em uma antropologia fenomenológica, aqui concebida por Edith Stein.

Ainda, de uma forma complexa e correlativa, podemos dizer que a antropologia de Stein considera o indivíduo, a sociedade, mas também uma “Totalidade” que escapa ao modelo clássico de previsibilidade e controle. Desse modo, essa Totalidade, figurada em uma linguagem poética/simbólica, está presente na vivência mística e também nas religiões, como uma tentativa de falar do mistério e do inefável. Sendo assim, as noções de espírito e espiritualidade, em Edith Stein, podem ser alcançadas em diferentes níveis de interpretação: filosófica, antropológica, sociológica, cultural, artística, arquetípica, teológica e, enfim,

psicológica, partindo do princípio de que a Psicologia deve ser entendida no seu sentido autêntico, ou seja, de ser ciência ou “reflexão sobre a alma”, compreendendo o espírito humano como centro desta “alma”.

Por último, passamos ao entendimento de nossa própria acepção de espírito e espiritualidade, sob a qual, em conclusão de todo o levanto teórico-bibliográfico exposto, elaboramos as nossas próprias inferências sobre o tema. Em síntese, entendemos que o espírito, em sua manifestação mais arcaica, a princípio, parece não oferecer distinção de uma vivência de corpo em sua dimensão hilética (a exemplo do significado inicial de *nepesh*), mas tem sua origem vivencial no supramundo dos deuses. Assim, de um lado, na compreensão arcaica, o espírito figurado no ar e na respiração é um *acontecimento* de outra ordem: mágica, *estranha*. Por outro lado, no pensamento filosófico, constitui-se pela vontade, liberdade e razão humanas, o que levou ao esquecimento paulatino desse importante significado vivencial. Por isso, a antropologia fenomenológica de Edith Stein nos leva à recuperação da interpretação da síntese daquilo que se apresenta como hilética e noética e entre facticidade e liberdade. Constitui-se assim, uma personalidade e um “eu” autônomo e individual, que pode ser sintetizado como a parte mais profunda, núcleo da alma – “espírito”. Por sua vez, o espírito, em sua imaterialidade, translucidez e transcendência, pode ser equiparado à própria consciência transcendental – motivo que nos mobiliza ao aprofundamento em pesquisas posteriores.

Tendo dito tudo isso, na falta de elementos simbólicos e representativos mais concretos para chamarmos de uma “conclusão”, recorreremos às metáforas imagéticas presentes nas artes. Assim, podemos dizer que o “estado da arte” desta pesquisa se assemelha mais às musas de Picasso, cuja estética cubista deve ser compreendida em um nexos significativo *continuum* de suas partes matematicamente assimétricas. Ou como as janelas sob o olhar de Maudie Lewis, pelas quais, como ela mesmo teria dito: o mundo inteiro pode ser retratado no seu *acontecimento*. E, ao mesmo tempo, no Atlas de Michelangelo, cujo titã permanecerá

eternamente escravizado na escultura de mármore, inacabada. Destarte, reunimos em um só tempo o “feio” e “torto”; o “estático” e “simples”; e o “inacabado” e “faltoso”.

Desse modo, em concordância com o físico e astrônomo brasileiro Marcelo Gleiser, ganhador do prêmio “Nobel de Espiritualidade” (Prêmio Templeton), reconhecemos que o conhecimento é uma ilha, e o que desconhecemos é um oceano. Quanto mais aumentamos as fronteiras do nosso conhecimento, maiores são as margens que cerceiam o que ignoramos. Por isso, só diante do abandono ao mistério, podemos falar verdadeiramente da espiritualidade sem profanar a estrutura de abertura que lhe é essencial. Reafirmamos, assim, que, à medida que respondemos a algumas perguntas, outras tantas devem ser suscitadas. Só assim podemos superar a dimensão estritamente religiosa, que, esvaziada da genuína espiritualidade, pode se reduzir a dogmas absolutistas, legalistas, moralistas e limitadores da razão e da liberdade humana, e, dessa maneira, compreender, por meio da narrativa histórica, atribuída à figura de Jesus – o Deus que se tornou humano –, que o homem não foi feito para a Lei, antes, a Lei para o homem.

Com isso, embora adotemos aqui as metáforas judaico-cristãs como bojo cultural ocidental, presente na obra steiniana, queremos alertar, com maior veemência, para o cuidado com os usos de uma antropologia do espírito que fundamenta uma Psicologia da Espiritualidade, para que jamais implique em uma psicologia para fins catequéticos e religiosos no seu sentido estrito.

Relembramos a complexidade epistemológica que explicitamos nesta pesquisa e a série de confusões com os conceitos de espírito e espiritualidade, tanto pela religião quanto pela Psicologia. Por outro lado, para não “engessar” as instituições religiosas, não podemos nos esquecer de que da sua existência faz parte a comunidade humana – uma comunidade que é dinâmica e que não pode ser dada ao todo, sem cada uma das partes individuais e livres. Foi esse mesmo tipo de comunidade religiosa que acolheu Edith Stein, traduzindo em símbolos

religiosos a sua busca de sentido, encontrada na Verdade da fé. De igual modo, foi essa comunidade que também a protegeu, ao menos durante o tempo que foi possível, dos riscos eminentes encontrados por uma pessoa judia frente ao regime nazista. Paradoxalmente, parafraseando Mar Becker, são necessários muitos litros de sangue derramados por uma mulher, para que, sem pulso, seja considerada santa, pela “santa igreja”.

Assim é, não sem temor, que ao escrever aos pouco mais de 78 anos após o aniversário de morte de Edith na Alemanha, apenas mais de dois anos do assassinato de Marielle Franco, e mais de 245 mil mortos por Covid-19 no Brasil, ainda temos de enfrentar questões como racismo estrutural; misoginia; homofobia; xenofobia; intolerância religiosa; necropolítica; exploração indiscriminada da força de trabalho e dos recursos naturais; violências e abusos diversos de poder, que muito se assemelham ao fascismo que assolou o mundo neste passado tão recente da humanidade. Então precisamos ocupar o nosso lugar de fala contra tantos silenciamentos e lembrar também do horror, para que não retrocedamos a fundamentalismos retrógrados e ditatoriais, ao passo que, sem nos esquecer do belo e do sublime, afirmamos as possibilidades de vir-a-ser do homem no mundo. Renovamos, assim, as esperanças, ainda que utópicas, que nos motivam avançar como que por um passo de fé, semelhante ao de Abraão, rumo àquilo que desconhecemos, mas que imaginamos e desejamos como comunidade humana, por um futuro mais justo e igualitário para todos os seres.

Nesses aspectos, tanto dos limites enfrentados por Stein em seu tempo histórico quanto pelas perspectivas apontadas por ela, ainda há muito o que explorar nas contribuições de suas obras para o nosso próprio tempo histórico. Sobretudo, apontamos aqui a necessidade de aprofundamento sobre os estudos sobre gênero – especialmente concernentes à mulher; o pensar sobre o Estado –, entendendo a questão central da política no modelo civilizacional herdado da filosofia grega e, acima de tudo, da vida em comunidade.

Partindo desses pressupostos, ousamos dizer que, se o período entre guerras configurou uma nova fase do humanismo, representado, especialmente, no existencialismo moderno, precisamos avançar para um humanismo que supere o individualismo do Único, para uma ética do coletivo fundada em uma visão política e fenomenológica do mundo e da vida, no sentido da correlação com tudo, e por que não dizer: com o Todo.

Assim, também precisamos afirmar o espírito humano, que pode fazer frente às facticidades com liberdade, formando-se, lançando-se diante daquilo que ainda não é, dizendo “sim” à vida e às possibilidades de existir no mundo, com a coragem e a verdade com que nos ensina Edith Stein em sua vida e obras.

Diante dessas ponderações, no limite provisório de nossas considerações, abandonamos também ao inefável, ao sagrado e às possibilidades misteriosas que devêm.

REFERÊNCIAS

- Abbagnano, N. (2007). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Abib, J. A. D. (2009). Epistemologia pluralizada e história da psicologia. *Scientiae Studia*, 7(2), 195-208. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662009000200002>.
- Ales Bello, A. (1998). *Culturas e Religiões: uma leitura fenomenológica*. São Paulo, SP: Edusc.
- Ales Bello, A. (2000). *A fenomenologia do ser humano*. Bauru, São Paulo: Edusc.
- Ales, Bello, A. (2002). Teologia negativa, mística, hilética fenomenológica: a propósito de Edith Stein. *Memorandum*, (Belo Horizonte), 3, 98-111. Recuperado de <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos03/alesbello01.htm>.
- Ales Bello, A. (2004). *Fenomenologia e ciências humanas*. (Org. e trad. Mahfoud, M.; Massimi, M.). Bauru, SP: Edusc.
- Ales Bello, A. (2014). *Edith Stein: a paixão pela Verdade*. Curitiba: Juruá.
- Ales Bello, A. (2015). *Pessoa e comunidade: comentários: psicologia e ciências do espírito de Edith Stein*. Belo Horizonte: Artesã.
- Ales Bello, A. (2016). *Edmund Husserl: pensar Deus, crer em Deus*. São Paulo: Paulus.
- Ales Bello, A. (2017). *Introdução à fenomenologia*. Belo Horizonte: SPES.
- Ales Bello, A. (2019). *O Sagrado*. São Paulo: Paulus.
- Almeida, E. (2019). *Assim como nossos pais? Conjugalidade e transgeracionalidade: da psicanálise à fenomenologia*. Belo Horizonte: SPES Editora.
- Anacleto, J. M. (2016). Hermetismo, Pitagorismo e Platonismo na Renascença e nos pais da Ciência Moderna. In: J. M. Anacleto (Org.), *Esoterismo Ocidental, Hermetismo, Pitagorismo e Platonismo como forças motrizes do Renascimento e da Ciência Moderna*. Lisboa: Universidade de Lusófona.
- Andreato, O. P. (2018). Individuação e experiência religiosa em Edith Stein. *Relegens Thréskeia*, 7(2), pp. 152-163. Recuperado de [file:///C:/Users/User/Downloads/61910-254551-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/61910-254551-1-PB%20(1).pdf)
- Armstrong, K. (2004). *Breve história do mito*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Associação Brasileira de Psiquiatria. (n.d.). *Posicionamento da WPA sobre espiritualidade e religiosidade em psiquiatria*. Recuperado de <http://www.abp.org.br/portal/posicionamento-da-wpa-sobre-espiritualidade-e-religiosidade-em-psiquiatria/>.

- Bowker, J. (Org.). (2004). *O livro de ouro das religiões: a fé no ocidente e oriente, da pré história aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Campbell, J. (1991). *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena.
- Campbell, J. (1997). *O herói de mil faces*. São Paulo. Cultrix/Pensamento.
- Cardoso, C. R. D., & Massimi, M. (2013). Fundamentação da psicologia enquanto ciência da subjetividade: contribuições da fenomenologia de Edith Stein. In: M. Mahfoud, & M. Massimi (Orgs.), *Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa*. Belo Horizonte: Artesã.
- Casanova, M.A. (2011). Introdução à psicologia descritiva e analítica de Wilhelm Dilthey: a hermenêutica diltheyana como crítica das ciências naturais. In: W. Dilthey, *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Rio de Janeiro: Viaverita.
- Chödrön, P. (2012). *Quando tudo se desfaz: orientações para tempos difíceis* (4a ed.). Rio de Janeiro: Gryfus.
- Croatto, J. S. (2010). *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- Cruz, M. P. (n.d.). *Breve tratado sobre pessoa, empatia e comunidade em Edith Stein*. Recuperado de <https://editora.pucrs.br/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/19.pdf>
- Cury, B. T., & Mahfoud, M. (2013). Núcleo pessoa e Liberdade na formação da pessoa em Edith Stein. In: M. Mahfoud & M. Massimi (Orgs.), *Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa*. Belo Horizonte: Artesã.
- Depraz, N. (2011). *Compreender Husserl*. (3a ed.) Petrópolis: Vozes.
- Dilthey, W. (1999). O surgimento da hermenêutica (1900). *Revista Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião* (Juiz de Fora), 2(1), 11-32. Recuperado de <https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/883>.
- Diop, C. A. (2010). A origem dos antigos egípcios. In: G. Mokhtar (Ed.), *História Geral da África, II: África antiga*. Brasília: UNESCO.
- Eliade, M. (1972). *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva.
- Eliade, M. (1983). *História das Crenças e Idéias Religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Eliade, M. (2002). *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo. Martins Fontes.
- Eliade, M. (2010). *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.
- Elias, A. C. de A., & Giglio, J. S. (2001). A questão da espiritualidade na realidade hospitalar: o psicólogo e a dimensão espiritual do paciente. *Estudos de Psicologia* (Campinas), 18(3), 23-32. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-166X2001000300002>

- Embree, L. (2011). *Análise Reflexiva: uma primeira introdução na investigação fenomenológica*. Bucareste: Romênia: Zeta Books.
- Espírito. (1998). In: *Dicionário da língua portuguesa*. Lisboa: Priberam Informática. Recuperado de <http://www.priberam.pt/dlDLP>.
- Faitanin, P. (2006). Alma: etimologia, sentido, significado e referência! *Aquinate*. 3, 336-337. Recuperado de www.aquinate.net.
- Fermín, F. J. S. (2019). Introdução. In: E. Stein, *Ser finito e ser eterno*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Ferré, P. S. (2016). Psyque, Pneuma e Nous. As mutações da linguagem na espiritualidade ocidental. In: J. M. Anacleto (Org.), *Esoterismo Ocidental, Hermetismo, Pitagorismo e Platonismo como forças motrizes do Renascimento e da Ciência Moderna*. Lisboa: Universidade de Lusófona.
- Figueiredo, L. C. (2000). *Matrizes do pensamento psicológico*. Belo Horizonte: Vozes.
- Filho, J. S. (2018). Nota sobre a edição do texto e seu sentido biográfico. In: E. Stein, *Vida e obra de uma família judia e outros escritos autobiográficos*. São Paulo: Paulus.
- Freitas, M. H. de. (2017). Psicologia Religiosa, Psicologia da Religião/Espiritualidade, Psicologia e Religião/Espiritualidade. In: M. R. G. Esperandio & Freitas, M. H. de. (Orgs.). *Psicologia da Religião no Brasil*. Curitiba: Juruá.
- Gaarder, J., Hellern, V., Notaker, H. (2005). *O Livro das Religiões*. (2a ed). São Paulo: Schwararcz.
- Gabriel, M. (2018). *Não sou meu cérebro: filosofia do espírito para o século XXI*. Petrópolis: Vozes.
- Garcia, A. J. T., & Ales Bello, A. (2018). Apresentação da tradução brasileira. In: E. Stein, *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*. São Paulo: Paulus.
- Giles, T. R. (1975). *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo: EPU.
- Giorgi, A. (1978). *A psicologia como ciência humana*. Belo Horizonte: Interlivros.
- Goto, T. A. (2015). *Introdução à Psicologia Fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus.
- Goto, T. A., & Moraes, M. A. (2016). A concepção de fenomenologia para Edith Stein. *Revista Filosófica São Boaventura*. 10(2), 51-66. Recuperado de <https://revistafilosofica.saoboaventura.edu.br/filosofia/article/view/26>
- Hegel, G.W.F. (1992). *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1807).
- Heidbreder, E. (1981). *Psicologias do século XX*. São Paulo: Mestre Jou.

- Husserl, E. (1965). *A filosofia como ciência de rigor* (A. E. Beau, Trad.). Coimbra, Portugal: Atlântica. (Trabalho original publicado em 1911).
- Husserl, E. (1990). *El artículo de la Encyclopaedia Britanica*. Mexico: UNAM. (Trabalho original publicado em 1927).
- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*. São Paulo: Ideias & Letras. (Trabalho original publicado em 1913).
- Husserl, E. (2008). *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Lisboa: LusoFia.NET.
- Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução a filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense. (Trabalho original publicado em 1954).
- Husserl, E. (2019). Fenomenologia e Antropologia (1931). *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba: 31(53), 639-667. Recuperado de <file:///C:/Users/User/Downloads/25303-49445-1-PB.pdf>
- Inwood, M. (1997). *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Jaeschke, W. (2006). As ciências naturais e as ciências do espírito na era da globalização. *Veritas*. Porto Alegre: 51(1), 121-132.
- João Paulo II. Vaticano II. (1998). *A Santa Sé*. Homilia do Papa João Paulo II na cerimônia de canonização de Edith Stein. 11 de outubro de 1998. Recuperado de http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_11101998_stein.pdf
- Josgrilberg, R. (2013) Vivência filosófica e espiritualidade cristã em Edith Stein. *Notandum* 33(13-23). CEMOrOC-Feusp / IJI-Universidade do Porto.
- Jost, M. C. (2019). *Do sentido para a morte para o sentido da vida: possibilidades de reconfiguração do sentido existencial de adolescentes/jovens autores de ato infracional*. Belo Horizonte: SPES.
- Jost & Goto (no prelo). Anais do VIII Congresso Regional de Psicologia do Conselho Regional de Minas Gerais e I Congresso Mineiro de Laicidade, Espiritualidade e outros Saberes Tradicionais.
- Koller, S. H., Couto, M. C. P. P., Hohendorff, J. V. (Orgs.). (2014). *Métodos de pesquisa: manual de produção científica*. Porto Alegre, RS: Penso.
- Lima, T. C. S., & Mioto, R. C. T. (2007). *Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica*. Rev. Katálysis, 10, 37-45.
- Mahfoud, M. (2003). *Folia de Reis: festa raiz: psicologia e experiência religiosa na Estação Ecológica Juréia-Itatins*. São Paulo: Companhia Ilimitada.

- Mahfoud, M. (2019). Núcleo da pessoa como centro pessoal da alma humana: com Edith Stein para uma psicologia com alma. In: M. Mahfouf (Org.), *Psicologia com alma: a fenomenologia de Edith Stein*. Belo Horizonte: Artesã.
- Marconi, M. A. & Lakatus, E. M. (2007). *Técnicas de Pesquisa*. São Paulo: Atlas.
- Márquez, G. G. (1982). *Discurso para o Prêmio Nobel de Literatura*. In: G. G. Márquez, Cem anos de solidão. Rio de Janeiro: Record.
- Modelo SciELO (2007). Recuperado de <http://www.scielo.org/php/level.php?lang=pt&component=56&item=1>
- Moraes, M. A. B. (2016). *O problema mente-corpo na Psicologia Fenomenológica de Edith Stein: implicações para uma fundamentação da ciência psicológica*. Dissertação de mestrado não publicada, Universidade Federal de Uberlândia, Minas Gerais, Brasil.
- Moraes, M. A. B., & Goto, T. A. (2016). O “giro idealista” de Husserl e sua recepção no pensamento de Edith Stein. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*, 8 (2), 1-158. Recuperado de https://www.academia.edu/24709339/O_giro_idealista_de_Husserl_e_sua_recep%C3%A7%C3%A3o_no_pensamento_de_Edith_Stein
- Morente, M. G. (1930). *Fundamentos de filosofia. I: lições preliminares*. São Paulo: Mestre Jou.
- Mugnaini, R., & Strehl, L. (2008). Recuperação e impacto da produção científica na era Google: uma análise comparativa entre o Google Acadêmico e a Web of Science. *Encontros Bibli: revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação*, (Esp), 92-105.
- Naccarato, M. (2001). Dois modelos epistemológicos: platonismo agostiniano e aristotelismo tomista. Síntese. *Revista de Filosofia*, 28(90), 97 -114.
- Oliveira, A. L. R. (2006). *Os Sentidos de Religiosidade de Idosos Adeptos do Catolicismo Popular da Região do Triângulo Mineiro*. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.
- Otto, R. (2007). *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1917).
- Paiva, G. J. (1990). Psicologias da religião na Europa. *Arquivos Brasileiros De Psicologia*, 42(3), 88-99. Recuperado de <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/abp/article/view/21772>
- Paiva, G. J. (2008). Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade: oscilações conceituais de uma (?) disciplina. In: M. M. Amatuzzi (Org.), *Psicologia e Espiritualidade*. São Paulo: Paulus.
- Paiva, G. J., Zangari, W., Verdade, M. M., Paula, J. R. M. de, Faria, D. G. R. de, Gomes, D. M., Fontes, F. C. C., Rodrigues, C. C. L., Trovato, M. L., & Gomes, A. M. de A. (2009).

- Psicologia da Religião no Brasil: a produção em periódicos e livros. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 25(3), 441-446. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722009000300019>.
- Paiva, G. J. (2017). Psicologia da Religião no Brasil: história, resultados e perspectivas. In: M. R. G. Esperandio & M. H. de Freitas (Orgs.), *Psicologia da Religião no Brasil*. Curitiba: Juruá.
- Pamphili, F., Chutkowski, R., Kardos, F. (Produtores) & Meszaros, M. (Diretora). (1995). *A sétima morada: Santa Edith Stein*. Itália. Paulinas.
- Piazza, W. (1987). *Introdução a Fenomenologia Religiosa*. (2a ed. Revisada). Petrópolis: Vozes.
- Pires, M.L.B. (2004). Editorial. *Gaudium Sciendi*, 6, 21-41. Recuperado de <https://docplayer.com.br/14124437-Editorial-maria-laura-bettencourt-pires-universidade-catolica-sociedade-cientifica-filosofo-em-meditacao-rembrandt-1632-1.html>
- Possebon, F., & Medeiros, G. F. (2014). Os rituais fúnebres da pré-história a Grécia Antiga: as bases de uma religião. *Observatório da Religião*, 1(1), 62-76. Recuperado de <https://paginas.uepa.br/seer/index.php/Religiao/article/view/297/260>.
- Sá, R. N. (s.d.). As contribuições de Dilthey para uma fundamentação hermenêutica das ciências humanas. *Boletim Interfaces da Psicologia da UFRuralRJ*. 38-43. Recuperado de <http://www.ufrj.br/seminariopsi/2009/boletim2009-1/novoes.pdf>.
- Safra, G. (2007). *Psicologia clínica: fundamentos e métodos*. Série a visão Clínica de Gilberto Safra. [DVD]. Edições Sobornost. (2005).
- San Martín, J. (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: introducción a la fenomenología*. Madri, Espanha: Biblioteca Nueva.
- Sancho, F. J. & Urzika, J. (2003) Introducción General. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Antropológicos y Pedagógicos* (J. G. Rojo, E. G. Rojo, J. Sancho, C. Ruiz-Garrido, & J. Urkiza, Trads., Vol. IV, pp. 29-60). Burgos: Editorial Monte Carmelo. (Trabalho original publicado em 1933).
- Scocuglia, J. B. C. (2002). A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas ciências humanas contemporâneas. *Sociedade e Estado*, 17(2), 249-281. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922002000200003>.
- Shultz, D. P. (2013). *História da Psicologia Moderna*. (9a ed). São Paulo: Cengage Learning.
- Stein, E. (2002). *Obras Completas: Escritos autobiográficos e cartas*. (J. G. Rojo, E. G. Rojo, J. Sancho, C. Ruiz-Garrido, & J. Urkiza, Trads., Vol. I). Burgos: Editorial Monte Carmelo. (Original publicado em 1933).
- Stein, E. (2003a). *Obras Completas: Escritos Antropológicos y Pedagógicos* (J. G. Rojo, E. G. Rojo, J. Sancho, C. Ruiz-Garrido, & J. Urkiza, Trads., Vol. IV). Burgos: Editorial Monte Carmelo. (Trabalho original publicado em 1933).

- Stein, E. (2003b). La estructura de la persona humana. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Antropológicos y Pedagógicos* (J. G. Rojo, E. G. Rojo, J. Sancho, C. Ruiz-Garrido, & J. Urkiza, Trads., Vol. IV, pp. 555-752). Burgos: Editorial Monte Carmelo. (Original publicado em 1933)
- Stein, E. (2003c). Sobre el concepto de formación. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Antropológicos y Pedagógicos* (J. G. Rojo, E. G. Rojo, J. Sancho, C. Ruiz-Garrido, & J. Urkiza, Trads., Vol. IV, pp. 177-194). Burgos: Editorial Monte Carmelo. (Original publicado em 1930).
- Stein, E. (2003d). Sobre la lucha por el maestro católico. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Antropológicos y Pedagógicos* (J. G. Rojo, E. G. Rojo, J. Sancho, C. Ruiz-Garrido, & J. Urkiza, Trads., Vol. IV, pp. 97-110). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2003e). Configuración de la vida em el espíritu de Santa Izabel. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Antropológicos y Pedagógicos* (J. G. Rojo, E. G. Rojo, J. Sancho, C. Ruiz-Garrido, & J. Urkiza, Trads., Vol. IV, pp. 297-310). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2003f). Problemas de la formación de la mujer. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Antropológicos y Pedagógicos* (J. G. Rojo, E. G. Rojo, J. Sancho, C. Ruiz-Garrido, & J. Urkiza, Trads., Vol. IV, pp. 451-554). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2003g). ¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Antropológicos y Pedagógicos* (J. G. Rojo, E. G. Rojo, J. Sancho, C. Ruiz-Garrido, & J. Urkiza, Trads., Vol. IV, pp. 753-988). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2004a). *Obras Completas: Escritos Espirituales* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads. Vol. V). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2004b). Sobre la historia y el espíritu del Carmelo. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Espirituales* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads. Vol. V, pp. 555-566). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2004c). Dichosos los pobres em el espíritu. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Espirituales* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads. Vol. V, pp. 611-620). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2004d). Piezas teatrales y poesias. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Espirituales* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads. Vol. V, pp. 555-566). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2005a). *Obras Completas: Escritos Filosóficos Etapa Fenomenológica* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads. Vol. II). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2005b). Sobre el problema de la empatia. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Filosóficos Etapa Fenomenológica* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads. Vol. II, pp. 55-206). Burgos: Editorial Monte Carmelo. (Original publicado em 1917).

- Stein, E. (2005c). 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. (2005d). Individuo y Comunidad. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Filosóficos Etapa Fenomenológica* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads. Vol. II, pp. 343-522). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2005e). Introducción a la Filosofía. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Filosóficos Etapa Fenomenológica* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads. Vol. II, pp. 657-917). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2007a). *Obras Completas: Escritos Filosóficos Etapa de Pensamento Cristiano* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads. Vol. III). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2007b). Naturaleza, Libertad y Gracia. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Filosóficos Etapa de Pensamento Cristiano* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads. Vol. III, pp. 57-130). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2007c). Acto y Potencia: estudios sobre una filosofía del ser. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Filosóficos Etapa de Pensamento Cristiano* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads. Vol. III, pp. 225-538). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2014). *A ciência da cruz: estudo sobre São João da Cruz*. 8ª ed. São Paulo: Loyola. (Trabalho original de 1942, publicação póstuma em 1950).
- Stein, E. (2018). *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*. São Paulo: Paulus. (Trabalho original de 1933-39).
- Stein, E. (2019). *Ser Finito e Ser Eterno*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Trabalho original de 1933-36, publicação póstuma em 1950).
- Tourinho, C. D. C. (2017). As duas faces da crítica de Husserl ao naturalismo: dos problemas de fundamentação teórica aos perigos para a cultura. *International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, 1(2), 09-22. Recuperado de <http://e-revista.unioeste.br/index.php/aoristo/article/view/18206/11912>
- Vanzago, L. (2012). *Breve história da Alma*. São Paulo: Loyola.
- Velasco, J. M. (1978). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Espanha: Ediciones Cristandade.
- Vernant, J. P. (2002). *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel.
- Welsch, W. (2007). Mudança estrutural nas ciências humanas: diagnóstico e sugestões. *Educação*, 2(62), 237-258, Porto Alegre.