



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



Thaís Morais Lima Santos

**A formação da personalidade humana na antropologia
fenomenológica de Edith Stein**

UBERLÂNDIA

2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

THAÍS MORAIS LIMA SANTOS

A FORMAÇÃO DA PERSONALIDADE HUMANA NA ANTROPOLOGIA
FENOMENOLÓGICA DE EDITH STEIN

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

Orientador: Prof. Dr. Tommy Akira Goto

Uberlândia

2021

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

S237 2021	<p>Santos, Thaís Morais Lima, 1994- A formação da personalidade humana na antropologia fenomenológica de Edith Stein [recurso eletrônico] / Thaís Morais Lima Santos. - 2021.</p> <p>Orientador: Tommy Akira Goto. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Psicologia. Modo de acesso: Internet. Disponível em: http://doi.org/10.14393/ufu.di.2021.585 Inclui bibliografia.</p> <p>1. Psicologia. I. Goto, Tommy Akira, 1975-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Psicologia. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU: 159.9</p>
--------------	---

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091



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 378, PGPSI				
Data:	Oito de outubro de dois mil e vinte e um	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	17:25
Matrícula do Discente:	11812PSI033				
Nome do Discente:	Thaís Morais Lima Santos				
Título do Trabalho:	A formação da personalidade humana na Antropologia Fenomenológica de Edith Stein				
Área de concentração:	Psicologia				
Linha de pesquisa:	Processos Psicossociais em Saúde e Educação				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Contribuições da Fenomenologia à Psicologia: processos psicológicos				

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: Eunides Almeida - FCMMG; Aparecida Turolo Garcia - USC; Tommy Akira Goto, orientador da candidata. Ressalta-se que todos membros da banca participaram por web conferência, sendo que a Prof.^a Dr.^a Eunides Almeida participou da cidade de Belo Horizonte, a Prof.^a Dr.^a Aparecida Turolo Garcia participou desde a cidade de São Paulo, a discente Thaís Morais Lima Santos em Itumbiara e o 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 08/10/2021, às 17:25, 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 **EUNIDES ALMEIDA, Usuário Externo**, em 25/10/2021, às 13:10, 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 **Aparecida Turolo Jacinta, Usuário Externo**, em 25/10/2021, às 13:44, 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 **3084145** e o código CRC **7B398814**.

**Ao Bom Deus e Sua Mãe,
e à minha família
que com amor semelhante
me apoiou de todas as formas
e fez com que este trabalho
se tornasse realidade.**

A todas as pessoas anônimas
que, com seus esforços de vida diária,
me permitiram graduar e pós-graduar
em uma universidade pública.

Espero honrar com a vida
a oportunidade que me deram.

A todos a quem agradeço logo adiante
e que são lembrados na memória e no coração,
inclusive os tantos que não pude mencionar,
dedico-lhes este fruto da bondade,
dos esforços e da vossa “doação de si”
para comigo e os meus.
Deus lhes pague.

AGRADECIMENTOS

Com a grandeza do Amor de Deus, dada a pequenez do meu, agradeço ao meu esposo, Geovane, e às minhas filhas, Clara, Giovanna Maria, (ao bebê que já esteve conosco) e à pequena Agnes que gesto. Por terem suportado e sofrido com tanto amor os infortúnios, desconfortos e ausência de uma esposa e mãe estudante. Eu os amo muito, vocês dão sentido aos meus dias e força a minha pessoa e são o principal motivo para que eu busque forjar minha personalidade na direção do que é Bom, Belo e Verdadeiro.

Agradeço ao meu orientador, incansável Prof. Dr. Tommy Akira Goto, por seu incentivo, por crer mais em mim do que eu mesma o fiz, pela infinita paciência, pela generosidade, pelas orientações que me tiraram da apatia e da desesperança e me colocaram a caminho. Obrigada por ser luz, esperança e direção em meio a um ambiente que faz parecer querer apagar as consciências, os ânimos e a vontade de que a Verdade, a coerência e o bom senso prevaleçam. Obrigada por ser prova viva do que é ser um Mestre, por guiar os que se submetem ao senhor na direção certa, com honradez e sabedoria. Deus o abençoe, professor! Que Ele o recompense tudo o que não podemos retribuir. O agradeço ainda por contribuir com toda a ideia e com o conteúdo deste trabalho. O senhor fez muito mais do que precisava, obrigada.

Aos meus pais, Lidiamar e João Batista, e a seus companheiros, Valdir e Tatiana, que se desdoblaram em cuidados, suor e amor, que doaram de si (uma vida inteira tem doado!) e realizaram até o que não podiam para que essa jornada do mestrado se concretizasse. Amamos vocês. Muito obrigada por tudo. Obrigada às minhas queridas irmãs.

Aos tios, tias, madrinhas, padrinhos e grandes amigos, que nos acolheram em suas casas, nos alimentaram, tiveram paciência, desprendimento, solicitude e amor e nos suportaram nas tantas idas e vindas de uma cidade a outra. Deus abençoe vocês.

Aos amigos, que não se cansaram em me fazer ter ânimo para continuar em meio à rotina árdua e às aridezes da vida, e que com tão bom coração, me falam coisas como “se você não nasceu para ser psicóloga, não sei mais quem nasceu, Thaisinha”. Obrigada. Vocês foram meu sustento em muitos momentos. Obrigada pelas orações, conselhos e por terem renovado minha força vital e minha esperança muitas vezes. Obrigada por ter ouvido meus desabafos e me recomendado à Graça, querida Angélica.

Ao Murilo, que me auxiliou no processo de revisão deste trabalho.

Agradeço aos colegas de mestrado que, dividindo as agruras, mas também as delícias das disciplinas e a alegria das boas vivências, me motivaram nos momentos em que me senti

desencorajada e incapaz. À Lauren, ouvido nas aflições e companheira de infortúnios filosóficos. À Josiane, pela doçura da companhia e da escuta, pelos momentos de estudo e acolhimento compartilhados. À Marília, por ter segurado minha mão e me introduzido no mundo da Fenomenologia sem chance de retorno. Ao Mak e ao Marcelo, por toda a ajuda com o conteúdo. Agradeço a todos por todo o conhecimento e a ajuda compartilhados ao longo do caminho e à Carolina, Lauren e Marília por terem me auxiliado na reta final.

Aos chefes e colegas de trabalho, que ao longo desses anos foram pacientes, gentis, incentivadores e suportaram minhas ausências sem reclamar, dando apoio a mim e aos meus.

Aos professores que participaram das bancas de qualificação e de defesa deste trabalho, pelo tempo dispensado para leitura e pela contribuição formativa neste processo.

Ao Bom Deus, por ter orientado de forma providente todo meu horizonte de interesses, permitindo que as minhas vivências se dessem de tal maneira, que me permitiriam compreender e relacionar o que estudei quando chegada a hora. Perdoa-me, Senhor, por não ter feito tudo o que podia. Obrigada, Senhor, por toda a Providência no caminho, pelos empurrões, pelos sopros de Vida, pela inclinação às perguntas e pelo horizonte da vivência do trabalho intelectual, pelo Teu zelo de Pai. Tenho o que melhorar na disposição para a vida intelectual, no compromisso com a disciplina e nas exigências da Verdade. Mas o pouco que entrego, sem dúvida tem culpa direta da Vossa ação, da ação da Graça, que me alavancou em meio às dificuldades e me deu fôlego para entregar, com grandes contribuições de meu orientador e de tantos outros, o que aqui vai por mim assinado. No Senhor descanso, esperando ser melhor e fazer algo de bom e útil com a minha personalidade.

Ave, Maris Stella, sois esperança dos pobres errantes e seguro porto aos navegantes. Obrigada pela vossa intercessão e condução de Mãe. Como rezei e prometi, atribuo essa realização à Senhora.

Oração à Virgem Imaculada Antes do Estudo

Debaixo do vosso patrocínio, ó Mãe diletíssima, e invocando o mistério da vossa Imaculada Conceição, quero prosseguir os meus estudos e trabalhos literários; e protesto fazê-lo principalmente afim de servir melhor para propagar a honra divina e o vosso culto. Rogo-Vos, pois, Mãe amantíssima, sede da sabedoria, que favoreceis benigna os meus trabalhos; e eu, de boa vontade, piedosamente Vos prometo o que é justo: todo o bem que me provier dos meus estudos, hei de atribuí-lo inteiramente a vossa intercessão diante de Deus. Amém.

Que aceitem meu agradecimento e devoção pela intercessão e os raios de luz a mim concedidos aos santos estudiosos Teresa Benedita da Cruz (Edith Stein), Tomás de Aquino, João Paulo II e outros tantos, a quem pedi tantas vezes luz para a dupla obscuridade com a qual

nasci: o pecado e a ignorância – assim como disse Santo Tomás de Aquino, para que fosse menos inconstante e indisciplinada e me adiantasse a conseguir realizar a pesquisa apesar das intempéries e apesar de mim.

Finalizo ao leitor deste trabalho dizendo que com tantos agradecimentos, a escrita desta dissertação pode parecer um feito grandioso. Porém, sem falsa modéstia, esta foi apenas uma contribuição diante de tema tão vasto e de cujo processo saio sabendo que ainda há muito o que se estudar, compreender e colocar em prática na investigação do tema apresentada nestas páginas. E recomendo que se coloque atento, pois o conhecimento se atualiza e muito ainda pode ser acrescentado e corrigido, assim como o resultado de meu trabalho de conclusão de curso da graduação, que foi modificado e em muito acrescentado por este trabalho de mestrado, como uma semente que permite brotar. Portanto, não busque soluções prontas, mas mantenha sua alma atenta e disposta a investigar e realizar o trabalho intelectual para tal atualização.

Sabemos responsável o próprio homem pelo que ele tenha chegado a ser, ou pelo que ele não tenha chegado a ser.

O que quer dizer que o homem é responsável por si mesmo?

Quer dizer que dele depende o que ele é, e que se exige dele fazer de si mesmo algo concreto: pode e deve formar-se a si mesmo.

Edith Stein

RESUMO

Há na constituição da ciência psicológica um longo histórico de busca pelo conhecimento acerca dos traços de singularidade humana e dentre tais investigações tem-se o estudo da personalidade humana, que perpassa desde a concepção de humano difundida por autores literários clássicos, até aos grandes autores de diversas áreas e épocas do conhecimento filosófico e científico que trataram sobre a natureza humana. Destaca-se a antropologia filosófica da fenomenóloga Edith Stein (1891-1942), que tratou com profundidade a estrutura e a natureza humanas. Com sua apropriação do método fenomenológico em seus elementos fundamentais, as contribuições filosóficas de Stein possuem suma importância na fundamentação rigorosa de diversos campos do saber, em especial a Psicologia. Considerando isto e diante de uma escassa produção acerca do tema da personalidade na psicologia de base fenomenológica na atualidade, bem como da ausência de consenso acerca das definições e formas de abordagem da personalidade humana, desenvolveu-se, a partir das investigações fenomenológicas de Edith Stein, uma pesquisa com o objetivo de explicitar o fenômeno da personalidade humana, buscando contribuir com o desenvolvimento de uma Psicologia Fenomenológica. Para essa investigação foi realizada uma pesquisa teórico-bibliográfica adotada enquanto procedimento metodológico, cujas obras analisadas foram: “Contribuições à fundamentação filosófica da Psicologia e das ciências do espírito” (1922/2005), “Estrutura da pessoa humana” (1932/2003), “Ser finito e Ser Eterno” (1950/2007), “Introdução à Filosofia” (1920/2005) e a conferência “O intelecto e os intelectuais” (1930/2003), sendo também utilizadas algumas obras de autores intérpretes. Assim, realizou-se uma síntese com a exposição dos principais elementos de investigação de Stein sobre a estrutura da pessoa humana, bem como sobre a questão da especificidade e singularidade do ser humano, e deles identificar as principais ideias steinianas acerca do caráter e da personalidade que contribuíram com a descrição fenomenológica da pessoa humana e puderam nortear um aprofundamento da análise da personalidade no pensamento de Edith Stein, servindo como base segura para a Psicologia. Então, para o desenvolvimento da pesquisa, passou-se a descrever o panorama histórico do tema da personalidade e sua investigação, destacando a área da Psicologia da Personalidade e suas limitações, cuja avaliação epistemológica leva à exposição da necessidade de uma Psicologia Fenomenológica. Na sequência, evidenciou-se a contribuição steiniana para uma fundamentação rigorosa das investigações psicológicas, esboçando os aspectos da estrutura da pessoa humana que são pertinentes à compreensão da personalidade. E, por fim, realizou-se um aprofundamento das dimensões da estrutura e da formação humanas que estão mais intrinsecamente relacionadas à personalidade humana, procurando oferecer uma definição do que a constitui, a partir da antropologia fenomenológica de Edith Stein. Então, chegou-se à conclusão de que a personalidade para Stein é uma estrutura, possuidora de uma dinâmica intrínseca de constituição, que perpassa todas as dimensões humanas e que forma uma peculiaridade pessoal, configurando um âmbito de possibilidades de direção, interesses e capacidades que orientam as potenciais manifestações de individualidade e que tem ainda por característica ser autoconfigurada de forma livre, visando uma finalidade ou um ideal, sendo que tal configuração é operada a partir de qualidades mais ou menos duradouras do caráter formado, resultantes da dinâmica entre a especificidade pessoal e os estados psíquicos diante dos valores e sentidos mobilizados pela experiência.

Palavras-chave: Antropologia filosófica, Método fenomenológico, Psicologia fenomenológica, Caráter, Formação da pessoa humana.

ABSTRACT

There is in the constitution of psychological science a long history of searching for knowledge about the traits of human uniqueness. Among such investigations there is the study of the human personality, which spans from the conception of human spread by classical literary authors, to the great authors from different areas and eras of philosophical and scientific knowledge who dealt with human nature. The philosophical anthropology of the phenomenologist Edith Stein (1891-1942), who dealt in depth with the structure and human nature, stands out. With hers appropriation of the phenomenological method in its fundamental elements, Stein's philosophical contributions are extremely important in the rigorous foundation of several fields of knowledge, especially Psychology. Considering this, and in view of a scarce production on the subject of personality in phenomenologically-based psychology today, as well as the lack of consensus on the definitions and ways of approaching human personality, a research aimed at explaining the phenomenon of human personality, seeking to contribute to the development of a Phenomenological Psychology was developed based on Edith Stein's phenomenological investigations. For this investigation, a theoretical-bibliographic research was carried out, adopted as a methodological procedure, whose analyzed works were: "Contributions to the philosophical foundation of Psychology and the sciences of the spirit" (1922/2005), "Structure of the human person" (1932/2003), "The finite being and the Eternal Being" (1950/2007), "Introduction to Philosophy" (1920/2005) and the conference "The intellect and intellectuals" (1930/2003), being used also some works by interpreting authors. Thus, a synthesis with the exposure of the main elements of Stein's research on the structure of the human person was made, as well as on the issue of the specificity and uniqueness of the human being, and from them to identify the main Steinian ideas about the character and personality that contributed to the phenomenological description of the human person and could guide a deeper analysis of personality in Edith Stein's thought, serving as a secure basis for Psychology. So, for the development of the research, began to describe the historical panorama of the theme of personality and its investigation, highlighting the area of Personality Psychology and its limitations, whose epistemological assessment leads to the exposure of the need for a Phenomenological Psychology. Next, the steinian contribution to a rigorous foundation of psychological investigations was evidenced, outlining the aspects of the structure of the human person that are relevant to the understanding of personality. And, finally, there was a deepening of the dimensions of human structure and formation that are more intrinsically related to human personality, seeking to offer a definition of what constitutes it, based on Edith Stein's phenomenological anthropology. So, it was concluded that personality for Stein is a structure, possessing an intrinsic dynamic of constitution, which permeates all human dimensions and which forms a personal peculiarity, configuring a scope of possibilities of direction, interests and capabilities that guide the potential manifestations of individuality and which is also characterized by being freely self-configured, aiming at a purpose or an ideal, and such configuration is operated from more or less lasting qualities of the formed character, resulting from the dynamics between the personal specificity and psychic states in face of the values and meanings mobilized by the experience.

Keywords: Philosophical anthropology, Phenomenological method, Phenomenological psychology, Character, Formation of the human person.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
MÉTODO	21
CAPÍTULO I - PERSONALIDADE E PSICOLOGIA: AUSÊNCIA DE UM CONSENSO HISTÓRICO-EPISTEMOLÓGICO E A NECESSIDADE DE UMA FUNDAMENTAÇÃO DE ESTUDO RIGOROSA.....	24
1.1. Repercussões das visões de mundo resultantes da crise das ciências	25
1.2. Estudo da Personalidade: Breve Histórico e Definições	30
1.3. Personalidade e Fenomenologia	44
CAPÍTULO II - A ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE EDITH STEIN: A DESCRIÇÃO DA ESTRUTURA DA PESSOA HUMANA EM CONTRIBUIÇÃO À FUNDAMENTAÇÃO DA PSICOLOGIA E O ESTUDO DA PERSONALIDADE.....	53
2.1. As moradas filosóficas de Edith Stein.....	53
2.1.1. <i>A busca pela Verdade</i>	57
2.1.2. <i>Contato com o pensamento de outros autores e desenvolvimento de um movimento intelectual próprio</i>	59
2.1.3. <i>Aprofundamento interior e responsabilidade frente à vida</i>	60
2.2. A Crise das Ciências e a necessidade de uma fundamentação antropológica segura e rigorosa.....	64
2.2.1. <i>A Crise das Ciências e suas conseqüências sobre a cultura e a compreensão do homem sobre si próprio</i>	65
2.2.2. <i>Contribuições da Fenomenologia para a definição adequada dos fenômenos da Psicologia: a necessidade de uma Psicologia Fenomenológica</i>	74
2.2.3. <i>Antropologia Fenomenológica: uma base segura para o conhecimento do ser humano e para a fundamentação da ciência Psicológica</i>	78
2.3. Análise inicial da Estrutura da Pessoa Humana: corpo, psique e espírito	83
2.3.1. <i>As noções de corpo físico (Körper) e corpo vivo (Leib) em associação com a psique</i>	85
2.3.2. <i>Caracterização da dimensão psíquica e a distinção entre alma e psique</i>	87
2.3.3. <i>Dimensão do espírito como o especificamente humano</i>	90
2.3.4. <i>Percepção como primeiro achado na investigação antropológico-fenomenológica</i>	93
2.3.5. <i>Intencionalidade e ordenação do material sensível</i>	96
2.3.6. <i>Expressão dos estados mutáveis e das qualidades permanentes</i>	98
2.4. A questão do “Eu”	100
2.5. Relação da consciência com a percepção dos mundos interior e exterior	101
2.6. Força Vital	104
2.7. A questão da Alma Humana.....	108
2.7.1. <i>A alma como operação formadora</i>	110
2.7.2. <i>Alma sensível e alma espiritual</i>	111
2.7.3. <i>A alma como “Núcleo da Pessoa”</i>	114

2.7.4. <i>A alma enquanto “morada” do ser humano</i>	115
2.7.5. <i>A profundidade da alma</i>	116
2.8. O humano como espiritual e livre: a Pessoa Humana.....	119
2.9. Espírito humano entre Intelecto e Vontade	122
2.10. A Motivação como lei espiritual.....	124
2.11. Compenetração das dimensões humanas e o mundo interior	127
2.12. Alma pessoal, individualidade e o desenvolvimento na direção das potencialidades do ser	133
CAPÍTULO III - PERSONALIDADE E CARÁTER NA ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE EDITH STEIN	136
3.1. Caráter e Personalidade: o núcleo pessoal.....	137
3.2. Individualidade e caráter.....	142
3.3. Peculiaridade	146
3.4. A dimensão da Liberdade como possibilidade da singularidade	147
3.5. Essência do ser humano individual: Núcleo da Pessoa Humana ou “alma da alma”	149
3.6. Núcleo da Personalidade e seus desdobramentos na natureza humana	150
3.7. Personalidade e tipos humanos	154
3.8. A experiência da comunidade na formação da personalidade	165
3.8.1. <i>Relação com o outro e a importância da empatia no exercício da própria singularidade</i>	169
3.9. A constituição da personalidade humana.....	171
3.10. A necessidade de responsabilizar-se pela formação da própria personalidade	178
CONSIDERAÇÕES FINAIS	188
REFERÊNCIAS	198

INTRODUÇÃO

Um dos conhecidos marcos da ciência psicológica é a convenção de seu início no ano de 1879, com a fundação do laboratório de pesquisas psicológicas por Wilhelm Wundt (★1832-†1920) no Instituto Experimental de Psicologia da Universidade de Leipzig, e a consequente e ampla difusão da psicologia experimental, através da elaboração de periódicos, de publicações, da expansão dos estudos e a assunção de seus discípulos e colegas às diversas cadeiras de Filosofia nas faculdades europeias. Esse novo impulso de Wundt fez surgir novos centros de psicologia científica, com uso da metodologia experimental para a investigação de seus processos (Heidbreder, 1981).

Em busca de uma independência científica, a Psicologia assumiu os modelos normativos, tendências do Positivismo reinante na época, que buscavam efetivar o conhecimento a partir da redução matemática, fisiologista e da mensuração – já aplicadas à natureza –, passando a fazê-lo também ao estudo científico do ser humano, naturalizando assim o psiquismo. Sua expansão rápida deu-se em meio a vívidos debates sobre a *episteme* – o conhecimento – no final do século XIX, oriundos das diversas ciências, que colocaram em questionamento os objetos, métodos, fundamentação e especificidade dessa disciplina (Goto, 2017; Peres, 2015).

Especificamente, no campo da Filosofia, discutia-se sobre a fundamentação do conhecimento. A busca por um entendimento do que seria correto alcançava a ciência psicológica e sua especificidade. Estes questionamentos ocorriam contemporaneamente à filosofia de Edith Stein (★1891 – †1942) e de seu mestre Edmund Husserl (★1859 – †1938). Dentre as posições existentes na época, em contraposição às vertentes positivistas, algumas entendiam que a Psicologia poderia estar dentre as ciências do espírito (termo predominante até o início do século XX, originário do alemão *Geisteswissenschaften*) que designava, assim como

o atual termo ciências humanas (advindo do inglês *human science*), as ciências que estudam a atividade humana, tais como direito e história (Ales Bello, 2015).

Podemos dizer que tanto Edmund Husserl quanto Edith Stein criticaram as ciências positivas, em especial a Psicologia, porque buscam fundar-se sem considerarem a realidade como um todo, que é na realidade mais ampla do que os pontos teóricos escolhidos nas interpretações científicas, e acabam tomando a parte pelo todo. A concepção da escola fenomenológica, em síntese, foi a de propor às demais áreas do conhecimento que se instituíam enquanto ciência, a fundamentação teórica da pesquisa filosófica, de modo que suas discussões e análises estruturassem de maneira clara os fundamentos das várias outras ciências (Ales Bello, 2015).

Husserl demonstra em seu pensamento o método fenomenológico, propondo-o como uma filosofia primeira. Demonstra ainda a importância do acesso às evidências puras, de um retorno às coisas mesmas, “colocando entre parênteses”, ou suspendendo, os juízos e conhecimentos prévios a respeito da realidade do mundo. A partir desta “redução”, a análise fenomenológica se dará por meio da intencionalidade, ou da consciência intencional, que permitirá uma descrição do que se percebe, imagina, julga, sobre o objeto ou fenômeno visado (Capalbo, 2008; Goto, 2017).

O século XIX foi também um período bastante rico em observações e hipóteses acerca dos traços psicológicos que conferem originalidade e fazem parte da constituição humana, que levaram às mais variadas tentativas de conceituação e entendimento acerca do que seriam temperamento, caráter e personalidade, bem como às propostas para a cientificidade desses estudos. No primeiro laboratório de Psicologia experimental, em Leipzig, apesar do interesse pelas diferenças individuais, as análises voltaram-se mais às medidas como as de tempos de reação do que à personalidade ou ao caráter. Ao final do século, o filósofo John Stuart Mill (★1806 – †1873) propôs uma ciência exata da natureza humana: a etologia, que em sentido

geral deveria significar o estudo do caráter humano. Sir Francis Galton (★1822 – †1911), pioneiro em alguns campos da psicometria, marcou o início da experimentação sobre a personalidade, desenvolvendo formas de avaliação e mensuração, além do método da correlação, amplamente utilizado contemporaneamente (Allport, 1973; Gaillat, 1976).

No entendimento de Allport (1973), “personalidade” é uma palavra abstrata que exige uma definição, porém, encontramos inúmeras definições a respeito do tema, que fazem-no parecer ser conhecido por todos, sem por sua vez conseguirem descrevê-lo. Segundo o psicólogo, essas definições podem ser agrupadas em três classes: de efeito externo, de estrutura interna e a positivista. Podem referir-se à capacidade de efeito ou atração social, o impacto ou impressão que uma pessoa causa em outra. Dentro da concepção popular de personalidade, diz respeito a termos quantitativos: ter mais ou menos personalidade. São bastante utilizadas por psicólogos em uma compreensão de percepção social externa da personalidade, sendo que definições desse tipo aproximam a personalidade do que se conhece por reputação.

Ao longo dos séculos, estudiosos buscam formular uma ciência em torno do tema da personalidade buscando defini-la e explicar seus fundamentos. O projeto explicativo mais antigo de que se tem conhecimento a respeito do tema teve origem na filosofia grega de Empédocles (século V a.C.) de que toda a natureza é composta essencialmente de quatro elementos, a saber: ar, terra, fogo e água. A partir disto, “o pai da medicina” Hipócrates acrescentou a esta filosofia dos elementos a teoria de que este entendimento valeria também para a constituição do ser humano, sob a forma de quatro “humores” (hormônios), cuja predominância determinaria um tipo de temperamento¹. Embora mais arcaica, a ideia de que o temperamento é guiado pelos fluidos do corpo humano fora depois estudada pela ciência moderna, além de ter fornecido um modelo de quatro elementos adequável aos esquemas mais

¹ “Temperamento” pode ser definido como um *modo de ser* que dispõe de forma variada as reações à vida e à experiência do dia-a-dia (Hock, 2002). É compreendido como algo *inato*, uma *índole natural*, algo que a natureza nos impõe (Marín, 2015). Ou ainda, como uma estrutura “mineral”, isto é, fixa, imutável, da psicologia humana (Marsili, 2018).

modernos de classificação e tipificação de temperamentos, padrões de comportamentos e respostas emocionais (Allport, 1973; Gaillat, 1976).

Podemos citar também a Fisiognomonía, investigada por Galeno (130-200 d.C.) e amplamente utilizada por indianos e árabes, que julga os temperamentos a partir da aparência externa. Essa teoria foi, ao longo dos séculos, sendo retomada com especial vigor no século XVI. Contemporaneamente, foi retomada com pretensões científicas modernas, cuja contribuição é a hipótese de relação entre o temperamento com os aspectos expressivos da fisionomia, buscando uma possível coerência correlata (Allport, 1973; Mora, 2005).

Outra área é a caracterologia literária, responsável por descrever modelos humanos baseados em caráter, de onde podem ser tiradas noções de “caracteres” principais e persistentes dos personagens, a partir dos quais surgiriam características secundárias e coerentes. Ainda a Frenologia, criada em 1796 por Franz Joseph Gall, com especialistas em determinar características da personalidade e do caráter através de modelos preestabelecidos a partir da forma do crânio humano, e que influenciou a psicologia diferencial e a contemporânea na busca pelas disposições necessárias para uma análise da personalidade (Allport, 1973; Mora, 2005).

A filosofia cristã também se dedicou ao estudo da Pessoa, englobando a vida moral, a liberdade humana e hábitos de comportamento que formam a alma humana. A partir dessa noção, adentram na concepção de vícios e virtudes. Agora, voltada à interioridade própria do ser humano, passou assim a tratar das atividades habituais da alma e de suas potências, da moralidade, e a relacioná-las à formação da personalidade humana, que é convocada a uma excelência por natureza (Kappes, 2005). Temos filosofias que reúnem as faculdades do espírito às potências animais, como, por exemplo em Tomás de Aquino (★1225 – †1274), que trabalha a “quididade”, isto é, a essência substancial das coisas, além da distinção entre a imanência e transcendência. A filosofia cristã medieval assumiu também concepções de ato e potência do

dinamismo cosmológico sobre o dinamismo humano, advindas da metafísica Aristotélica (Damascena, 2016; Mora, 2005).

Na ausência de um método adequado para observação da personalidade, os diferentes modelos explicativos para tipificações humanas e relações de causa e efeito foram desde a antiguidade e ao longo do tempo, e são ainda hoje, utilizados na busca do entendimento de caráter, temperamentos e personalidade. Diversos desses modelos contribuem com suas observações em algum aspecto da realidade que acaba sendo corroborado pela ciência atual, porém, na ausência de parâmetros claros para o estudo da personalidade, acabam à mercê de charlatanismos, falsas ciências e psicologismos que levam ao convencimento da opinião pública e causam desserviços ao conhecimento popular (Allport, 1973).

Desde o grego antigo *prósoron* (πρόσωπον) e depois, o latim clássico *persona* – donde provém as palavras “personalidade”, “pessoa”, “pessoal” – o termo passou por diversas línguas, com diferentes significados; e por definições desde as filosóficas descritivas, de observação mais ou menos severas e objetivas, passando pelas estruturais e chegando às cognitivas; de caráter mais externo ou interno; proveniente de algo inerente ou adquirido; mutável ou imutável (Allport, 1973; Gaillat, 1976). Todas essas variações e tentativas de compreensão acerca da personalidade humana demonstram a fragilidade do conhecimento científico acerca deste tema e levam à necessidade da definição, descrição deste objeto de investigação a partir de um método de investigação adequado e rigoroso.

A escola fenomenológica fundada por Husserl também abordou a questão da pessoa e da personalidade em suas investigações filosóficas, principalmente naquelas que tratavam da descrição do ser humano e sua fundamentação psicológica. A Fenomenologia é uma filosofia de rigor, mas antes disso, define-se também por ser um método (Goto, 2017). Segundo Ales Bello (2006), Husserl designa o caminho do método fenomenológico em duas etapas, sendo a primeira caracterizada pela busca do sentido dos fenômenos – que pode ser identificado,

captado, intuído. O iniciador da Fenomenologia afirma que é de grande importância para o ser humano compreender o sentido das coisas, e para tanto, é necessário deixar de lado tudo o que não é o sentido do que se busca compreender, já que o interesse não está sobre o fato, mas recai sobre sua essência, que é captada pelo sentido.

A segunda etapa consiste em refletir acerca do sujeito humano que procura sentido e é capaz de abarcá-lo. Através da Fenomenologia, que enquanto ciência, não é senão uma investigação de essências, as demais ciências devem então iniciar-se estabelecendo seu próprio leque de essências, o *eidos* específico de sua área. Assim, como exemplo, “antes de se fazer física, faz-se necessário refletir sobre o que seja o ‘fato físico’ em sua essência” (Tourinho, 2011, p. 134). Por conseguinte, somente ao se compreender e delimitar os objetos aos quais o psicológico se refere, será possível fazer Psicologia. A partir então da apreensão do *eidos* (essência) do fato psicológico, o desenvolvimento de metodologias que possam orientar as pesquisas empíricas torna-se possível.

Husserl em seus últimos escritos, reunidos na obra “A crise das ciências europeias e a Fenomenologia Transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica” (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, 1954/2012), solicita aos cientistas contemporâneos que cuidassem de delimitar e tratar adequadamente seus objetos de estudo, considerando-os de maneira mais abrangente do que faziam em suas disciplinas.

Stein, em consonância com o pensamento do mestre, de forma especial na obra “Contribuições à fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito” (1922/2005) – publicada originalmente quando trabalhava como assistente de Edmund Husserl na Universidade de Göttingen, na Alemanha – acentua as diferenças entre as dimensões espiritual e psíquica e procura contribuir para esclarecer conflitos e afirmações equivocadas do período, como por exemplo, a de que só haveria a psique no homem ou mesmo que somente o

corpóreo corresponderia à realidade do humano. A partir de argumentações precisas, Stein auxiliará a fundamentação da Psicologia enquanto ciência e a distinção entre as ciências naturais e ciências do espírito, explicitando as dimensões que compõem a complexa estrutura da pessoa humana, refutando assim diversas visões equivocadas, além de auxiliar em discussões epistemológicas da época cujos desdobramentos persistem até hoje (Ales Bello, 2015).

Um exemplo dessa análise está no problema apontado por Stein da causalidade psíquica ou causação mental (termo recente e mais utilizado hoje) no texto que constitui a primeira parte da obra citada em epígrafe. O modo como o modelo científico-natural de ciência analisava a questão da causalidade psíquica relaciona-se à tentativa de aplicação de seu modelo científico, advindo do dualismo cartesiano, à relação corpo-mente (mente), ou mais especificamente aos eventos físico-mentais, ou ainda, ao problema mente-corpo, impondo um paradigma científico para investigação da existência e das características de causa e efeito na mente e sua relação com o corpo e o mundo real. Apesar de predominante na história da ciência moderna, segundo Stein, esse paradigma não se sustenta, ou mostra-se insuficiente ao tentar explicar como essas duas esferas distintas podem corresponder-se (Moraes, 2016).

No ensejo de auxiliar essa fundamentação a partir da investigação do que é o ser humano, Stein realiza uma análise fenomenológica da estrutura da pessoa humana. Com isso, a filósofa contribui de forma importante com a formação de uma nova Psicologia, que, de maneira distinta das vertentes existentes na época, baseia-se na integridade das análises fenomenológicas já almejadas e iniciadas por Husserl por meio de sua Fenomenologia Transcendental, constituindo assim uma Psicologia Fenomenológica (Goto, 2008; Moraes, 2016).

A Fenomenologia entende que conhecer o que é o ser humano é o fundamento das ciências humanas e da Psicologia e demonstra tal prerrogativa ressaltando que este entendimento se apresenta escasso no fazer científico atual (Ales Bello, 2006). Assim, é

necessário para o conhecimento da personalidade, que se entenda o sentido do ser humano, da pessoa humana e também de sua relação com o outro. Ainda, para Husserl, é preciso que se realize uma análise global do ser humano, e não se pode examinar a psique sem sua relação com o corpo, bem como sem a análise do espírito. Deste modo, a análise fenomenológica consegue evidenciar a dimensão psíquica, especialmente no trabalho desenvolvido por Edith Stein (Ales Bello, 2004).

Em “Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica – Tomo II” (1952/2014), Husserl descreve o espírito e o corpo como realidades distintas, embora recíprocas. A partir de uma compreensão profunda do pensamento do mestre, mas também desenvolvendo um movimento intelectual próprio, Edith Stein delinea a constituição da “pessoa” em um “eu” formado por vários níveis que devem ser distinguidos: corpo, alma, psique e espírito (Ales Bello, 2014). Igualmente, nos estudos de Stein acerca da comunidade, percebe-se que o ser humano é constituído pela corporeidade, pela disponibilidade psíquica e pela compreensão espiritual (Stein, 1932/2003).

Stein sustenta ainda em “Contribuições à fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito” (1922/2005) e em “Ser finito e Ser eterno” (1950/2007), a distinção entre o fluxo da consciência e a alma humana, na qual esta última se caracteriza como um núcleo substancial que abre o homem a uma passagem em direção à perspectiva metafísica, e que se revela a partir das vivências humanas. Percebe-se então, neste caminho percorrido por Stein da fenomenologia à metafísica, a referência a uma constituição espiritual do ser humano (Ales Bello, 2006, 2014).

As contribuições de Edith Stein são importantes para a compreensão e a validação de conceitos elementares da Psicologia, assim como as devidas distinções e esclarecimentos das confusões epistemológicas entre as ciências naturais e humanas, e mais especificamente, aos fundamentos sobre os quais a Psicologia busca fundamentar sua cientificidade. Evidenciam-se

como imprescindíveis as contribuições de Stein a partir da Psicologia Fenomenológica para com a condição humana e suas dimensões individuais, intersubjetivas, comunitárias, civis, científicas e religiosas (Ales Bello, 2004; Garcia, 1990).

E, dentre a diversidade do pensamento steiniano, através dos estudos acerca da estrutura da pessoa humana, nota-se um caminho rico de análises pertinentes ao tema da personalidade humana, como contribuição nos estudos da Psicologia Fenomenológica. Esta, diferentemente da psicologia científica moderna, é capaz de alcançar o *eidós* da pessoa humana, sem que haja rupturas entre o objeto e o método de investigação ou confusões acerca das delimitações e definições de seus objetos de estudo e fenômenos sobre os quais se dedica. Possibilita ainda o esclarecimento dos principais conceitos dos fenômenos psíquicos e permite ao psicólogo captar a essência, os aspectos e os níveis que possam existir do fenômeno com o qual se lida ou pesquisa (Goto, 2017).

Assim, frente a diversidade e certas limitações epistemológicas do conhecimento científico acerca do tema da personalidade humana, da escassez do tratamento do tema a partir da fenomenologia² e à possibilidade de contribuição no desenvolvimento de uma “nova” Psicologia, ou seja, uma “Psicologia Fenomenológica”, e por fim, à necessidade de um método rigoroso adequado e eficaz para o estudo da personalidade, o presente trabalho buscou compreender, a partir das análises fenomenológicas da pessoa humana de Edith Stein, o escopo pertinente ao tema da personalidade humana.

² Em uma busca nas três principais bases de acesso online e gratuito às produções acadêmicas e científicas (buscando compreender os conteúdos que mais facilmente são disseminados e mais comumente acessados), a saber: PePSIC, SciELO e Periodicos CAPES, foram encontrados, excluindo-se as repetições e assuntos que fugiam ao escopo da pesquisa, um total de quatro trabalhos, dos quais apenas um tratava explicitamente do tema personalidade na fenomenologia, porém, à luz de um tema contemporâneo, e não diretamente relacionado à estrutura da pessoa humana e à fundamentação da Psicologia Fenomenológica.

MÉTODOS

Empreendeu-se uma pesquisa teórico-bibliográfica, em que foram examinados textos steinianos que abordam diretamente o tema da estrutura da pessoa humana e seu processo formativo: buscou-se encaminhar um estudo teórico-bibliográfico para compreensão do fenômeno da personalidade humana, a partir das análises fenomenológicas nas obras de Edith Stein, tomando por orientação a pesquisa bibliográfica em seus fundamentos. Como salientam Lima e Miotto (2007), por diversas vezes este procedimento é confundido e apresentado como revisão de literatura ou revisão bibliográfica, porém segundo as autoras, há falta de conhecimento de que a revisão de literatura constitui somente um pré-requisito para a realização de pesquisas. A pesquisa bibliográfica abarca procedimentos ordenados de busca por soluções, a devida vigilância epistemológica e o cuidado com o objeto de estudo proposto, que, portanto, não pode ser aleatório. Ademais, a pesquisa bibliográfica permite um alcance de informações bastante amplo, bem como a utilização de dados dispersos em diversas publicações, o que auxiliou a definir de forma mais clara o quadro conceitual referente ao objeto de estudo aqui proposto.

Para que o processo descrito ocorresse, a pesquisa adotou a sequência de procedimentos apresentada por Salvador (1986 como citado em Lima & Miotto, 2007), que compreende quatro etapas, a saber: (i) elaboração do projeto de pesquisa, que consistiu na formulação do problema de pesquisa relacionado à compreensão sobre o que se trata a personalidade humana a partir do contexto histórico-epistemológico da psicologia e das críticas fenomenológicas de Edmund Husserl e Edith Stein; (ii) na elaboração do plano acerca da busca pelas respostas, chegou-se ao seguinte planejamento: procura pelos textos da vasta obra de Stein que contemplassem a estrutura do humano e permitissem compreender a respeito da personalidade humana e de como esta se constitui, como também por textos de comentadores da obra steiniana que pudessem colaborar iluminando dimensões de seu trabalho que se relacionassem com o problema de

pesquisa; (iii) na investigação das possíveis soluções, que envolveu a coleta do material bibliográfico e das informações pertinentes ao problema de pesquisa, passou-se à análise explanatória descrevendo e explicitando os fenômenos contidos na documentação investigada a respeito da personalidade humana; e por fim, (iv) síntese integradora, momento de explorações e apontamentos, de reflexão acerca da apreensão do problema e das conclusões a respeito do problema de pesquisa, com a proposta de uma síntese.

Deve-se esclarecer que a Fenomenologia não foi utilizada enquanto método, mas como base teórica na investigação, partindo dos textos fenomenológicos de Edith Stein, e portanto, não se pode caracterizar a pesquisa em suas análises como pesquisa fenomenológica. No entanto, a Fenomenologia contribuiu para a realização da pesquisa proposta em sua adoção necessária de uma atitude reflexiva e teórica, de observação e análise; além do hábito, por parte do pesquisador, de examinar os próprios usos epistemológicos de maneira regular, como salienta Embree (2012).

O procedimento desse estudo então, ocorreu a partir de leituras programadas, discussões reflexivas a respeito dos textos-base steinianos e dos textos complementares de comentadores, com a identificação das principais ideias da autora em questão pertinentes ao tema. Com isso, buscou-se realizar uma diferenciação conceitual, isto é, uma classificação, e uma divisão hierárquica, ou sistematização (Lersch, 1966), dos conteúdos de Edith Stein a respeito da estrutura da pessoa humana que abarcassem a personalidade humana.

Os textos-base de Stein utilizados na pesquisa foram: “Contribuições à fundamentação filosófica da Psicologia e das ciências do espírito” (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*) de 1922/2005; “Estrutura da pessoa humana” (*Aufbau der menschlichen person*) de 1932/2003; “Ser Finito e Ser Eterno” (*Endliches und Ewiges Sein*) de 1950/2007; “Introdução à Filosofia” (*Einführung in die Philosophie*) de 1920/2005 e a conferência “O Intelecto e os Intelectuais” (*Der Intellek und die Intellektuellen*),

proferida em 1930, presente nas “Obras Completas – Vol. IV Escritos Antropológicos y Pedagógicos (Magisterio de vida Cristiana, 1926-1933)” (2003); todos excertos e obras de Edith Stein nos quais encontraram-se análises a respeito do homem, de sua estrutura e da constituição da personalidade humana. Foram utilizados também alguns dos comentadores das obras referidas. Almejou-se realizar uma síntese com a exposição dos principais elementos de investigação de Stein sobre a estrutura da pessoa humana, bem como sobre a questão da especificidade e singularidade do homem, e deles identificar as principais ideias steinianas acerca do caráter e da personalidade que contribuam com a descrição fenomenológica da pessoa e possam nortear um aprofundamento da análise da personalidade no pensamento de Edith Stein, servindo ao campo da Psicologia.

No primeiro capítulo é apresentado um panorama histórico do interesse pelo tema da personalidade e sua investigação, incluindo a área da Psicologia da Personalidade e suas inconsistências, cuja avaliação leva à exposição da necessidade de uma Psicologia Fenomenológica para analisar este tema. No segundo capítulo, é ressaltada a contribuição steiniana para uma fundamentação rigorosa das investigações psicológicas e adentra-se em suas obras visando esboçar os aspectos da estrutura da pessoa humana que são pertinentes à compreensão da personalidade. Por fim, no terceiro capítulo, é realizado um recorte das dimensões da estrutura e da formação humanas que estão mais intrinsecamente relacionadas à personalidade humana, procurando oferecer uma definição do que a constitui, a partir da antropologia fenomenológica de Edith Stein.

CAPÍTULO I

PERSONALIDADE E PSICOLOGIA: AUSÊNCIA DE UM CONSENSO HISTÓRICO- EPISTEMOLÓGICO E A NECESSIDADE DE UMA FUNDAMENTAÇÃO DE ESTUDO RIGOROSA

Com a relativização do saber e dos conceitos, e com as descrições dos objetos do saber a partir do desenvolvimento das ciências modernas, como observa Husserl (1954/2012), passamos a ter problemas epistemológicos e metodológicos em relação à questão do estudo da subjetividade, principalmente na ciência psicológica, o que Husserl denominou de enigma da subjetividade. Isto ocorreu igualmente com a temática da personalidade humana, um dos diversos objetos que está no âmbito de interesse da Psicologia. Este termo, como a maioria dos conceitos e objetos desta ciência, não possui um único significado, mas pode ser definido de maneira bastante diversificada, a depender, dentre outros, do tipo de estudo e delineamento, de teoria e abordagem em Psicologia utilizados (Allport, 1973; Librán, 2015).

Então, cabe-nos uma breve revisão de literatura no campo da Psicologia sobre o assunto. Longe de oferecer um cenário de caráter unitário, um histórico permite-nos perceber como se desenvolveu um campo amplo de definições e como os psicólogos dedicados ao tema não conseguiram estabelecer um acordo nem relativo ao conceito e nem quanto ao objetivo de seus estudos. Não há, portanto, uma definição comumente admitida pelos investigadores da área da personalidade humana (Allport, 1973; Librán, 2015). Isso acontece devido ao distanciamento da ciência psicológica de sua origem racional-filosófica. Sem uma fundamentação racional adequada de seus conceitos e métodos, a Psicologia passa então a incorrer em equívocos no tratamento de seus temas de interesse e na delimitação de seus objetos de estudo e intervenção. Ao buscar enquadrar-se como ciência natural através do viés positivista, a Psicologia exclui uma parte da busca racional, passa a não compreender a todas as questões humanas, subdivide-

se, ocupando-se apenas com o escopo de questões que delimitou, assumindo-as como universais (Goto, 2008; Husserl, 1954/2012).

Conforme exposto por Librán (2015) acerca da origem etimológica da palavra personalidade, temos a referência às máscaras utilizadas pelos atores de comédia no termo latino *persona*: uma máscara posta de acordo com o contexto que se situa. Assim, o termo aproxima-se ao que remete à aparência externa, às características visíveis. Desta maneira, esta definição proveniente do significado etimológico de personalidade faria referência à impressão causada e também à elaboração de um modo de ser em resposta à situação vivenciada. Porém, este significado faz referência a algo superficial, à atribuição de uma imagem. O autor questiona se a personalidade condizeria apenas com os diferentes papéis que desempenhamos e a imagem que passamos a partir do exercício de cada um deles, pois segundo o mesmo, a personalidade humana abrange mais do que esta compreensão.

Librán (2015) elenca então uma série de elementos aos quais evocamos ou fazemos referência ao tratarmos sobre personalidade humana: sentimentos, emoções, pensamentos e outros processos ligados ao comportamento. Ainda hábitos e a conduta individual que persistem ao longo do tempo frente a distintas situações, e que são responsáveis por distinguir um indivíduo de todos os demais. Acrescenta ainda que a personalidade perdura em distintas situações. Para o autor, as definições de personalidade devem ter em comum a abrangência tanto da conduta manifesta quanto das emoções internas; a compreensão de que a personalidade trata de algo relativamente estável que permite a predição de comportamentos; além de ressaltarem o caráter único do indivíduo, que advém de uma estruturação única de um conjunto de elementos.

1.1. Repercussões das visões de mundo resultantes da crise das ciências

Na ausência de um consenso ou da aceitação de uma complementariedade, as diversas modalidades de Psicologia realizam propostas e reivindicam para si a verdade a respeito do complexo fenômeno da psique humana. Na tentativa de minimizar os retalhos dispersos em uma única ciência, alguns dos expoentes da Psicologia entendida enquanto ciência e profissão na modernidade brasileira, sobretudo os influenciados por uma compreensão histórico-culturalista do humano e da sociedade, buscam falar de psicologia plural, de psicologias com “s”, como apresentam Bock, Furtado e Teixeira (2001).

Sem a orientação adequada de uma ciência rigorosa e fundamental, as tentativas de dissolução das limitações e incoerências de fundamentar uma ciência psicológica pelo relativismo cultural, podem levar a diversas consequências negativas, desde a absolutização de um conhecimento particular, passando pela fragmentação e contraposição de conceitos que não se dispõem naturalmente desta maneira, até manipulações de linguagem e resultados, de acordo com o compromisso dos fomentadores. Estas últimas podem ser visualizadas, por exemplo, no tratamento da discussão da metafísica como um misticismo anterior à verdadeira razão, como encontramos em Bock, Gonçalves e Furtado (2007) ou nos irracionalismos e demais repercussões que surgem culturalmente em resposta à crise das ciências com certas visões de mundo equivocadas que provocam (Husserl, 1954/2012).

Tendo em vista a importância e a complexidade do assunto, a fim de discutir as implicações do conhecimento acadêmico sobre o tema, foi realizado um levantamento por meio de uma revisão integrativa da literatura³ com foco nas publicações que tratam da teoria a respeito da personalidade humana. Os resultados alcançados evidenciaram a pluralidade no tratamento do assunto em questão. Houve dados expressivos de trabalhos que relacionam diretamente a personalidade em termos de processos de saúde/doença mental. Outra parcela

³ Este estudo teve por objetivo complementar o tema abordado, realizando através de uma revisão integrativa da literatura um levantamento da produção científica sobre o tema da personalidade humana, com foco nas publicações que tratam da teoria a respeito do assunto, e discutir as implicações do conhecimento acadêmico divulgado amplamente, em bases de dados utilizadas com textos gratuitos disponibilizados na íntegra.

expressiva de resultados foi de cunho psicanalítico, pois na Psicanálise existe uma indissociabilidade entre o indivíduo e a estruturação da personalidade, que depende, por sua vez, de maneira intrínseca a uma dinâmica funcional psíquico-biológica, sem considerar a existência da dimensão especificamente humana ou mesmo transcendental.

Em algumas obras, encontramos expressivas abordagens resultantes da crise das ciências e das conseqüentes secções dos objetos das mesmas, da relativização, da desvalorização da metafísica, do objetivismo e naturalismo e da substrução do conhecimento, como no trecho a seguir:

[...] comenta que a noção de coisa em si está próxima de seu fim já faz alguns séculos. Não deixa de ser surpreendente que, depois de Kant, algum cientista ainda acredite que é possível conhecer a coisa em si, que é possível, portanto, conhecer a realidade. Não podemos conhecê-la e, conseqüentemente, não é possível explicar os fenômenos com base nessa noção. Não é possível, prossegue o autor, explicar o comportamento com base em uma “mente imaterial”, “estruturas cognitivas”, “estruturas de personalidade” etc. (Carrara, 2015, p. 14).

Sobre a presença da discussão antropológico-filosófica nos achados, temos que: as teorias histórico-culturais procuram e enunciam ser uma resposta de melhor enquadramento à concepção de ser humano moderno, predominantemente desenvolvida por meio do marxismo cultural, em uma resposta ao cientificismo. Falta, dentre outros, uma compreensão de seu próprio desenvolvimento, que, assim como as demais ciências positivistas, se deu enquanto resposta à crise das ciências, sem, porém, saná-la, mas inaugurando outros sintomas, como os desconstrucionismos (advindos igualmente da perda da crença na razão e a crença no racionalismo que aponta a verdade apenas nas técnicas, passando a validar de modo específico tudo aquilo que puder ser englobado no discurso, inclusive aquilo que desconstroí o sentido, atribuindo a verdade a uma influência sociocultural potente, retirando as outras potências da

liberdade e da vontade humanas, atribuindo-as a uma metafísica que deve ser desqualificada, por não ser ciência [nesta concepção]) e visões incompletas do ser humano, reduzindo igualmente o fenômeno da criatura humana e sua complexidade.

Em Santos e Martins (2016), que destacam o trabalho e a teoria de Kurt Goldstein, encontramos um pensamento do qual podemos destacar uma compreensão orgânica, que expõe sua concepção prévia a respeito do humano: “todo organismo tende a esse estado ótimo e esse estado é a norma individual desse organismo concreto, o que permite julgar as suas realizações em termos de saúde e de doença”, e que, apesar de não concordar com que isso seja uma inclinação básica, “para ele, a saúde de um organismo consiste em um estado constante de tensão, de modo que ele pode confrontar as modificações do ambiente e criar novos meios de ação e de harmonia” (Santos & Martins, 2016, p. 103). Esse pensamento ganhou destaque devido à boa exemplificação que podemos dar à questão antropológico-filosófica e suas consequências. É natural que, ao compreender que a estrutura humana se dá de determinada maneira, as escolhas de manejo clínico ou as tendências e intervenções frente às relações humanas, por exemplo, tenderão a se comunicar ou desenvolver em unidade com essa compreensão.

Em Sampaio (1998), há menção clara a respeito de uma antropologia humana, que o autor chama de “triplicemente contraditória”, com uma estruturação bio-psico-social. Sua cosmovisão – que produz modos de perceber e agir no mundo – é explicitada em seguida, em termos de consideração de uma população economicamente ativa, qualificada quanto ao ramo de produção, tipo de competição, regime de propriedade, escala de grandeza, lugar no processo específico de produção e função individual, que estão relacionados ao modo como a personalidade aparece em termos epidemiológicos. Já em Carrara (2015), a noção aparece como naturalismo radical, eliminando a metafísica e admitindo apenas as noções empíricas e biológicas advindas de um Behaviorismo Radical.

Previamente, é interessante ressaltar que uma visão geral das referências trabalhadas revela uma variação significativa entre as mesmas. Há uma diversificação dos estudos consagrados ao tema que leva a diferentes manejos e interpretações dos fenômenos humanos, em especial o da personalidade como tema de interesse. Identificou-se a predominância de estudos teóricos, sendo que, os objetivos destes variaram entre perfazer um caminho histórico das teorias concernentes à personalidade; comparar teorias existentes; ou desenvolver uma teoria específica. O afastamento dos fundamentos filosóficos para a compreensão do fenômeno do que é o ser humano e de temas como o da personalidade humana concernentes a esse mesmo homem trazem consequências científicas e culturais problemáticas, como por exemplo, os cientificismos, que são a utilização de algum discurso dentro da ciência para fins escusos, ou as relativizações, que se dão a partir da seleção arbitrária e fugaz do que seja científico ou não, que permitem a coexistência de diversas visões igualmente científicas acerca de um mesmo assunto, como as que puderam ser identificadas nesta revisão. Isso implica em uma visão de mundo e em reações culturais e sociais consequentes (Husserl, 1954/2012).

A ciência e seus resultados tem uma repercussão cultural, geram cosmovisões que refletem na cultura, nas civilizações, nos processos civilizatórios, nos relacionamentos humanos. A crise da ciência não diz respeito à prosperidade técnica dos resultados, mas às visões de mundo que criam, nas respostas culturais sobre esses movimentos intelectuais, nos modos de fazer ciência que decorrem em resposta, na desorientação da técnica (Husserl, 1954/2012), bem como acabam por exercer influências na formação da personalidade humana.

Em sua maioria, as referências encontradas na revisão realizada demonstram a disseminação de uma Psicologia sem a concepção de alma/psíquico ou mesmo de metafísica, sem a adequada concepção antropológico-filosófica e a visão de constituição completa e complexa de ser humano. Desse delineamento, as teorias de personalidade estudadas e desenvolvidas na ciência psicológica gradativamente foram sendo dissolvidas, e por influência

da Psicologia moderna, objetivista e naturalista, tornaram-se incapazes de captar a subjetividade psíquica transcendental, como bem preconizou Husserl em seus últimos escritos (1954/2012). Essas “psicologias”, resultantes da crise das ciências, passaram a denominar-se então de “teorias psicológicas”, evitando o vocabulário fundamentado em ser uma Psicologia pura e com determinações mais duradouras, permitindo assim, uma múltipla gama de tratamentos para o tema da personalidade humana, levando-a até mesmo da desconsideração ao esquecimento.

1.2. Estudo da Personalidade: Breve Histórico e Definições

Há na constituição da ciência psicológica um histórico longo de busca pelo conhecimento acerca dos traços de singularidade humana e há diversas teorias que ainda hoje influenciam ou relacionam-se grandemente com as pesquisas atuais. O estudo do tema da personalidade humana perpassa desde a concepção de homem difundida por autores literários clássicos, até aos grandes pensadores de diversas áreas e épocas do conhecimento filosófico e científico, que trataram com grandeza sobre a natureza humana.

Abib (2009) explana que a história da psicologia pode ser compreendida por uma história das ideias. Aponta o século XIX como marcado pela ideia de evolução, pela transição do fixismo ao evolucionismo, pela transição da concepção estática à concepção dinâmica, em contínua transformação. O mesmo século, segundo o autor, também foi marcado pela transição entre as ideias de ser, substância, permanência pela concepção de ocorrências, processos e verdades mutáveis; a própria Psicologia moderna defendida por Wundt é concebida apartada das metafísicas substancialistas, o que influenciou igualmente o estudo da personalidade.

Librán (2015) nos oferece um breve histórico a respeito da psicologia da personalidade, dividindo-o em cinco períodos. O primeiro que nos apresenta, é a fase da cultura grega e de uma influência da tradição literária e filosófica, além da cultura ou sabedoria populares baseadas na observação e transmitidas via tradição oral, provérbios, versos, etc., na qual

destacam-se os estudos tipológicos de Hipócrates (460-336 a.C.) na Grécia clássica, e sua continuação na cultura latina com Galeno (130-200 d. C.). A influência dessa concepção se estendeu no campo médico até meados do século XX, como observamos nas tipologias de Wilhelm Wundt e Ivan Pavlov, além da doutrina kantiana a respeito dos quatro temperamentos, utilizada por médicos, filósofos e teólogos.

Após este período, no século XX, a personalidade humana passa a ser estudada como disciplina acadêmica e a ser valorizada através de vieses científicos positivistas, principalmente depois da década de 1930. Surgem revistas dedicadas ao tema, valorizando as diferenças individuais e estudos correlacionais e experimentais, além do surgimento de instrumentos psicométricos e os primeiros manuais sobre psicologia da personalidade. São expoentes desta época Gordon Allport, Henry Murray e Kurt Lewin, denominados os “pais da psicologia da personalidade”. Após este período, temos nas décadas de 1940 e 1950, o surgimento de diversas teorias sobre o tema, de onde advieram grandes sistemas e teorias da personalidade, das quais, as de Raymond Cattell e Hans Eysenck seguem ainda hoje exercendo grande influência na disciplina (Librán, 2015).

Entre as décadas de 1950 e 1970, grandes teorias surgem elaboradas sobre a ênfase na identificação de constructos práticos e na medição que possa recorrer a dados e análises. O constructo de ansiedade tem nesse período o ápice de sua expressão em relação à personalidade, tanto em vieses experimentais quanto em humanistas. Esse período é marcado por um desinteresse a respeito do tema, dado o desenvolvimento da psicologia clínica voltada à psicoterapia e ao aconselhamento psicológico. Ao mesmo tempo, há um aumento de aproximações cognitivas dentro do campo, marcado por um abandono dos pressupostos conducionistas e um retorno às explicações baseadas nos processos mentais (Librán, 2015).

Librán (2015) aborda ainda uma crise da psicologia da personalidade nos anos 1970-1980, devido ao grande número de abordagens sobre o tema que pouco conversavam entre si e

que tinham pouco poder de esclarecimento ou mesmo consistência explicativa e validativa, além de inúmeras críticas às grandes teorias dos traços de personalidade. Esse período dará lugar ao que o autor nomeia de fase de supervivência e refundação da psicologia da personalidade, fase esta na qual surgiram respostas às críticas anteriores e grandes reformulações teóricas e práticas, e na qual ganha grande espaço a abordagem de saúde e patologias nas dimensões psicológicas e nos indicadores da identidade pessoal.

Além da diversidade de compreensões teóricas acerca da personalidade no uso do senso comum, há uma variedade de significados teóricos ainda maiores atribuídos ao termo pelos próprios psicólogos. Há também grande variação entre as próprias teorias da personalidade. Por mais que haja uma descrição minuciosa sobre o tema, ela pode não passar de uma pequena interseção, que não está totalmente encaixada ou totalmente correta, em uma outra elaboração teórica, como expõem Hall, Lindzey e Campbell (2007).

Realizando o trabalho de compilação a respeito do tema, Librán (2015) expõe as definições mais comumente utilizadas a respeito da personalidade humana, organizando-as em cinco categorias de acordo com o significado que atribuem ao fenômeno da personalidade, a saber: (1) definições aditivas, que atribuem à personalidade a resultante de uma soma, uma aglomeração de elementos, e que a compreendem como mero constructo, levando a questioná-la enquanto fenômeno; (2) definições integrativas, que buscam harmonizar características e influências em um todo organizado, como estruturas interiores colocadas em uma matriz sociocultural, por exemplo; (3) definições hierárquicas, que admitem a integração entre elementos componentes de um todo, porém, com a preponderância de alguns deles sobre os outros, resultando disto alguns elementos responsáveis pela dinâmica, e outros, pela direção da personalidade; (4) definições em termos de ajuste, nas quais o conjunto da personalidade estaria sendo regido pela necessidade de adaptação ao meio na qual está; e por fim, as (5) definições baseadas na distinção, isto é, que valorizam algo mais definitivo e essencial nos indivíduos.

Autores como Hall, Lindzey e Campbell (2007) jogam luz sobre o tema e apontam caminhos teóricos e práticos instituídos e as concepções sobre a personalidade humana na época contemporânea. Como em toda seleção, ao traçarem esse histórico, deixam de estar presentes alguns aspectos, porém, em sua obra delimitam o campo da personalidade e buscam despertar o interesse sobre o assunto, tratando-o de maneira abrangente e rigorosa. A escolha pela exposição das teorias da personalidade apresentada por Hall, Lindzey e Campbell (2007) trata o assunto a partir dos modelos elaborados por teóricos específicos. Assim, o constructo da personalidade aparece em meio às suas abordagens, em níveis de complexidade diferentes.

Os autores distribuíram distintos teóricos da personalidade em quatro grandes grupos, de acordo com uma tônica comum: psicodinâmica, estrutura da personalidade, realidade percebida ou aprendizagem. A cada época, algum expoente parece se sobressair, promovendo e encabeçando discussões, questionamentos e uma mudança no pensamento acerca de determinado assunto, das concepções em voga. A busca por teorizar a personalidade humana foi motor para o desenvolvimento da ciência psicológica ao longo do tempo; as observações clínicas, por exemplo, determinaram a natureza de diversas teorias. Temos ainda as determinações da unidade de comportamento, a psicologia experimental, a teoria da aprendizagem, psicometria, genética e fisiologia como linhas de investigação que acabaram por impulsionar as tentativas de identificação e descrição das características de personalidade e cujos resultados se mostram integralmente ou em traços presentes nas teorias de personalidade contemporâneas (Hall, Lindzey & Campbell, 2007).

Os autores discutem ainda se as teorias de personalidade se distinguem de outras teorias psicológicas. Seguindo isso, apresentam então duas categorias: as teorias abrangentes, que buscam sanar quaisquer eventos comportamentais dentro de um ajustamento do indivíduo (chamadas de teoria geral do comportamento); e as teorias específicas, que lidam com aspectos limitados (as teorias de domínio único). Segundo os autores, as teorias de personalidade

equivaleriam a teorias gerais do comportamento, pois em sua maioria buscam explicar ou englobar eventos de natureza bastante variada. Tem, ainda, a característica comum de, apesar de enfatizarem um ou outro aspecto ou se importarem mais com fatores externos e situacionais, possuírem ao menos suposições de uma estrutura de personalidade (Hall, Lindzey & Campbell, 2007).

Há ainda os teóricos dos traços de personalidade, como Allport e Cattell, que acreditam que os indivíduos possam ser comparados em termos de traços ou disposições duradouras, e por consequência, torna-se possível prever comportamentos em diversas situações. Há os teóricos deterministas situacionais, que acreditam que a maioria dos comportamentos é uma consequência ambiental. Há, ainda, os teóricos interacionistas, que atribuem importância equivalente às disposições situacionais e aos traços e disposições duradouras. A partir dessas concepções, são geradas especulações a respeito dos comportamentos autônomos e inerentes ao ser humano, suas necessidades, pressões situacionais, interpretações que gerem significados compartilhados, dentre outros aspectos que possam ser partícipes de causa-efeito ou predição comportamental (Hall, Lindzey & Campbell, 2007).

Hall, Lindzey e Campbell (2007) salientam que uma das contribuições dos diversos teóricos de personalidade é o reconhecimento de que as análises de comportamento devem se dar em diversos níveis de generalização. Isso salvaguarda, segundo os autores, as concepções de caírem em certos reducionismos. São geradas também duas organizações de pensamento distintas: alguns teóricos descrevem hierarquias de constructos, relacionando características gerais com específicas e individuais, e outros, de modo especial nos anos mais recentes, descrevem sistemas integrados relacionando comportamentos observáveis a processos subjacentes.

De acordo com John, Robins e Pervin (2008), mais recentemente o campo de estudo da personalidade humana tem crescido na área da Psicologia como um campo de investigação

unificado, distinto dos vieses clínico e social, e tem amadurecido, contando com pelo menos sete abordagens teóricas principais, englobando temas psicanalíticos, cognitivos e de narrativas pessoais. Incluem ainda aspectos como temperamentos, genética, cultura familiar, aspectos socioculturais, expressões e ajustes relacionados às emoções e ao bem-estar pessoal, expondo questões relativas a contribuições biológicas, ambientais ou de modelos de integração de múltiplas unidades de análise como preponderantes nas explicações dadas às diferenças individuais concernentes à personalidade humana. Os autores destacam ainda explicações sobre as abordagens múltiplas ao tema da personalidade humana, elencando diversos fatores que “interagiam para promover e manter o interesse dos psicólogos na personalidade” (John, Robins & Pervin, 2008, p. 20), como o desenvolvimento de uma cultura que, após despersonalizar o homem, criou vários casos evidentes de psicopatologia, e levou a uma abordagem psiquiátrica e psicopatológica da personalidade.

Ainda, segundo os autores citados, na década de 1930 a personalidade não era reconhecida dentro da Psicologia nem mesmo como uma área específica de investigação, sendo considerada uma subdivisão ou mesmo um tópico dentro de uma psicologia social mais abrangente, que englobava subáreas do que se tornaram a psicologia clínica, do desenvolvimento, industrial, dentre outras. A psicologia da personalidade ganhou espaço por meio de um interesse mais popular e da área da educação, que procurava explicações de cunho mais individual para a questão do aprendizado. O desenvolvimento de diferentes teorias então levou ao desenvolvimento de diferentes métodos e a diversas definições conceituais. As controvérsias geradas, ou persistem ainda hoje, ou emergem periodicamente de maneiras distintas (John, Robins & Pervin, 2008).

O posicionamento de Hall, Lindzey e Campbell (2007) de que a Psicologia atual valoriza excessivamente as novas formulações e especulações teóricas a partir de um punhado de achados, muitas vezes trivial, em detrimento das pesquisas empíricas relacionadas a

corroborar ou não com as teorias já existentes, de superioridade comprovada, destaca esse déficit contemporâneo:

Os psicólogos, em sua admiração pelas teorias e em sua incapacidade de discriminar entre a explicação depois-do-fato e a predição antes-do-fato, criaram uma série de condições em que existe um máximo de interesse pelo desenvolvimento de novas teorias e um mínimo de interesse pelo exame das consequências das teorias existentes (Hall, Lindzey & Campbell, 2007, p. 501).

Assim, sem o devido trabalho de taxonomia, sem a busca pela essência e a devida caracterização e organização dos objetos psicológicos, as compreensões acerca dos mais variados assuntos perdem-se ou orientam-se de modo vacilante ou inadequado, apoiando-se nas bases epistemológicas frágeis, com consequentes tratamentos equivocados. Ainda, muitos autores apresentam ainda a tendência atual para uma espécie de imperialismo teórico, no qual após o desenvolvimento de uma teoria, há uma tentativa de convencimento de que esta é a mais correta e aceitável, a única forma de conceber o objeto da qual trata. Logo, muitos psicólogos passam a afirmar que o único modo teórico defensável é aquele que envolve um aspecto determinado de seu interesse (Hall, Lindzey & Campbell, 2007) e tomam um aspecto da psique ou da personalidade como se fosse a totalidade de sua constituição integral, de sua essência.

Percebemos que a personalidade aparece nas teorias expostas, seja somente como um elemento constituinte, como fator resultante e de integralidade, ou como fim último, porém, contemporaneamente tem sido adotada uma postura na qual a personalidade já não é parte essencial ou objeto estruturante de análise, de forma a nomear correntes teóricas. Essa adoção advém de tendências modernas de relativização sistemática do conhecimento, das quais partem diversas correntes de pensamento. Como já exposto, principalmente no Brasil, não se fala então na atualidade na realidade acadêmica acerca das teorias da personalidade, mesmo que fora deste ambiente tenham surgido movimentos pontuais de mudança e abordagem deste assunto nas

últimas décadas, em seus aspectos teóricos e práticos, por expoentes como o filósofo Olavo de Carvalho, com a teoria das doze camadas da personalidade⁴, e o escritor e psiquiatra Italo Marsili, que tem realizado um trabalho de desenvolvimento pessoal baseado no fortalecimento da personalidade⁵, que tem servido de fundamento inclusive para a atuação dos psicoterapeutas e de critério de terapêutica, ou seja, há a premissa de que a personalidade do terapeuta é elemento chave para o sucesso do processo terapêutico.

Academicamente, porém, não há a menção direta à personalidade humana na atualidade, mas passa-se a falar sobre as “teorias psicológicas”: de forma mais abrangente, mas ao mesmo tempo dispersa e sem especificações. Dentre estas últimas, destacamos as vertentes construtivistas baseadas na ideia de que o contexto social deve ser o centro da atenção do teórico. A psicologia sócio-histórica (atualmente chamada de histórico-cultural) é uma perspectiva “crítica” que trata da historicidade como noção básica para a “construção” do sujeito e da subjetividade, tendo categorias fundamentais para teoria e práticas profissionais como atividade e consciência. Essa psicologia tem por fundamento a psicologia histórico-cultural de Vigotski (★1896 - †1934), que em seu discurso apresenta-a como possibilidade de superação do paradigma dualista, por ser uma psicologia “dialética”, por criticar o reducionismo dualista. Fundamenta-se, na realidade, no marxismo e nas bases do materialismo histórico-dialético como “filosofia”, teoria e método. Deste modo, o homem é concebido dentro de um dualismo, no qual o homem ativo, social e histórico, produz, através do “trabalho” (ente que ganhará diversos significados), uma vida material, que, por sua vez, inspira as “ideias”, isto é, representações da realidade material. Realidade esta a partir da qual deve ser compreendida toda a produção de ideias, incluindo as ciências e a Psicologia (Bock, Gonçalves & Furtado, 2007).

⁴Carvalho, Olavo de. As doze camadas da personalidade humana e as formas próprias de sofrimento. Disponível em: <http://olavodecarvalho.org/wp-content/uploads/2017/06/As-12-Camadas-da-Personalidade.pdf> .

⁵ <https://guerrilhaway.com.br/>

Disto depreende-se que não há nada de estável, fixo ou essencial na natureza humana, nas relações que estabelece e nas estruturas comunitárias e sociais que surgem do homem. Não há uma verdade ou uma essência, um *eidos* a ser apreendido e compreendido, e por isso, tudo relaciona-se estritamente com as condições ambientais, históricas. Na verdade, as condições da “vida material” e a história ganham uma substância, ganham uma vida em si mesma, é de certa forma humanizada, ao passo que ao homem desumaniza-se, e sempre e necessariamente, estará com sua liberdade submetida às contradições da realidade material e movimentos contraditórios da história. O homem torna-se consequência, um mero fato histórico. É um fruto de revoluções que se instauram para ganharem (sempre no mundo das ideias) a ordem e o poder que desejam. É uma construção a nível individual de um mundo originário simbólico, que é social. O mundo social é autogerido, mas o homem individual não.

A liberdade do homem é então, a partir desta concepção, a consciência crítica a respeito desta ideologia e a forma com que se dará sua atividade. A superação de tal circunstância estaria, igualmente, na instalação de uma ideologia (essa, porém, não-capitalista) e a partir de uma revolução (armada, de manipulação social, cultural e de minorias, transformando a realidade a partir de demagogias)⁶, essas, porém, corretas. Instaura para os conceitos de fenômenos psicológicos um viés de relativização: não há essências e estabilidades, um “mundo pronto no qual a verdade se revelava aos indivíduos” (Bock, Gonçalves & Furtado, 2007, p.18). A realidade é sempre interpretada a partir de uma “lente”, de um “véu” explicativo baseado em ideias. Essa psicologia reivindica assim para si a superação desses fenômenos inexistentes, criticando-os, por serem “abstratos”. Deste modo, a noção de fenômenos psicológicos serem abstratos, pois vieram de uma visão material enviesada pelo capitalismo, deve ser assim substituída pela visão teoricamente não-enviesada do marxismo cultural.

⁶ Antonio Gramsci (★1891 - †1937), idealizador do marxismo cultural, foi explícito acerca deste ponto, sobre fazer com que todos sejam socialistas sem sabê-lo e de dominar o senso comum (Carvalho, 2015; Gramsci, 1999).

Como não há a “abstração” dos fenômenos psicológicos, a explicação deve ocorrer a nível material e histórico, fatural, “encarnando” os homens e seus fenômenos metafísicos, explicando-os pela realidade histórico-material. Assim como Titchener e Kulpe, discípulos de Wundt, não aceitaram o princípio de causalidade psíquica, que, segundo estes, estaria apoiado na noção de indivíduo psíquico, um agente, como uma agência central, responsável pelos fenômenos psicológicos. Ou ainda com Ernst Mach, que, baseando-se em Hume, afirma que o eu se resume à combinação de sensações (Abib, 2009). Aqui, o ser humano é a resultante da história, da sociedade e da cultura, na qual substituem a causalidade psíquica e a metafísica por uma determinação social.

Ainda, para a psicologia histórico-cultural, as psicologias serão tantas quanto forem as condições materiais, e as abordagens, teorias e práticas, são mero produto das ideologias que as fundamentam ou dão origem. Se as circunstâncias outras fossem, outras seriam as compreensões. Por este olhar, Sigmund Freud (★1856 - †1939), por exemplo, somente poderia ter falado de significantes masculinos, da histeria e frigidez das mulheres e ter desenvolvido sua teoria do desenvolvimento do modo como o fez, pois era nascido em uma época burguesa e machista, e portanto, suas ideias não baseariam-se em fenômenos substanciais, mas em uma percepção enviesada pelas ideias burguesas. Contudo, percebemos que esta psicologia apenas substitui um “mundo de fé e dogmas religiosos” (Bock, Gonçalves & Furtado, 2007, p.18) pelos da fé materialista e dos dogmas sócio-históricos. Deste modo, como apontam Hall, Lindzey e Campbell (2007), essa psicologia acaba por se colocar em um lugar de impossibilidade de ser criticada, ao preconizar a inexistência do que é permanente, excetuando a constatação de que a realidade é, em verdade, o que esta própria psicologia constatou.

Com a intenção de explicar os fenômenos psicológicos, que são uma noção “descolada” do próprio indivíduo, estas psicologias formadas a partir de bases epistemológicas mais frágeis a substituem por uma explicação que a “descola” do humano, pois este, na verdade, só pode ser

explicado se não estiver “descolado” da realidade na qual o indivíduo se insere. O humano não pode ser observado e compreendido isoladamente, a não ser como produto de seu meio, e sempre através desta explicação. A psicologia sócio-histórica acredita que os fenômenos psicológicos não pertencem a “uma natureza humana”, já que esta não preexistiria no homem, e por isso necessariamente refletirão a condição social, econômica e cultural: falar de questões psicológicas humanas é, na verdade, falar obrigatoriamente da sociedade (Bock, Gonçalves & Furtado, 2007). Há também um entendimento de camadas de transformação qualitativa, em que cada uma cria condições, “constrói”, em um processo histórico, elementos para novas transformações.

Nesta compreensão, a personalidade humana também é “construída” a partir da perspectiva do materialismo histórico e dialético. Segundo Martins (2004, p.82): “somente por meio da análise das alienadas relações sociais capitalistas é possível compreender-se a construção da subjetividade na sociedade contemporânea”. A autora analisa o papel que as relações sociais desempenham na formação da personalidade, que nesta visão, depende da sociedade para desenvolver-se ou não. Em última análise, a compreensão sócio-cultural da personalidade é a compreensão materialista da individualidade. A estrutura resultante da “atividade” das relações estabelecidas (hierarquização e subordinação da organização social) representaria o cerne da personalidade.

Há outras posições que atribuem o avanço do estudo da personalidade, segundo comentam Boyle, Matthews e Saklofske (2008) em seu *Handbook of Personality Theory*, ao compartilhamento de crenças suportadas por evidências empíricas. Expõem que existe uma compreensão que há uma significativa influência genética e biológica na personalidade e que mesmo que essas crenças tenham sido amplamente criticadas no passado, segundo os autores, passaram hoje a ter num grande número de evidências a favor das mesmas.

Recentemente, Livesley e Larstone (2018), trataram da personalidade em extenso manual, comentando-a a partir do estudo e tratamento de suas desordens. Os autores realizam um panorama das mudanças desde a primeira compilação (há cerca de 20 anos) até a atualidade. Ressaltam como as “desordens da personalidade” ganharam importância na prática clínica e na pesquisa, saindo da especulação teórica e passando à investigação empírica ativa; e como novas terapias surgiram, incluindo os tratamentos baseados em evidências, que incrementaram novas perspectivas e permitiram tratamentos mais efetivos.

As desordens da personalidade são organizadas em torno de diagnósticos específicos de psicopatologias, assim Livesley e Larstone (2018) as organizaram considerando temas principais desta compreensão, como: etiologia e desenvolvimento das psicopatologias, epidemiologia e seu curso, avaliação e tratamentos. Expõem que as evidências contra diagnósticos categóricos aumentaram, e consideram que é necessário um entendimento mais integrativo, que trate das minúcias, nuances e complexidades dos fenômenos clínicos em detrimento de um conjunto de critérios e constelações de traços ou peculiaridades; e ainda, que a preocupação com confiabilidade advinda da linguagem dos manuais diagnósticos levou a um foco simplista sobre os aspectos da patologia da personalidade, em detrimento de uma observação adequada sobre os processos e funcionamentos sobre a complexa interação entre diferentes domínios da patologia da personalidade humana.

Além desses posicionamentos teóricos, é possível percebermos o movimento de desenvolvimento da psicobiologia, como uma resposta às correntes reducionistas hegemônicas focadas no ambiente e com relativa exclusão da biologia (Hall, Lindzey & Campbell, 2007). Apesar das contribuições advindas das diversas teorias de personalidade, há problemas como a falta de clareza a respeito do objeto de estudo e da forma de estudá-lo. Conforme Fierro (1996) expõe, a tarefa de definir um âmbito disciplinar de maneira científica, isto é, mediante uma fórmula doutrinária e dogmática, descrevendo o objeto e conteúdo do que se irá estudar e a

maneira através da qual se deve fazê-lo, não é nada simples, antes, é uma das tarefas mais árduas, pois delimitar ao objeto e justificar a maneira de estudá-lo precisa ser algo significativo e fecundo para o conhecimento.

Fierro (1996) explana que as teorias da personalidade são sempre teorias da conduta em geral, pois o estudo da personalidade diz respeito a conceitos comportamentais, estando condicionada ao universo dos fatos e processos observáveis de conduta, assim, a Psicologia da personalidade trataria de dados observáveis, factuais e não de essências. O autor desdobra então o estudo a partir da psicologia de Allport, que apresenta a psicologia da personalidade como idiográfica, isto é, como a observação e descrição das condutas de um único indivíduo, mesmo que a partir dos aspectos comportamentais. Um de seus apontamentos é o de que a ciência não lida diretamente com a realidade, mas com constructos.

Diante dessa observação e após a explanação das estruturas e processos em conjunto com outros autores, Fierro (1996) passa à apresentação do que nomeou de paradigmas psicoanalítico, fenomenológico, como também de outras concepções de estudo da personalidade humana a partir da observação objetiva da conduta e das teorias de traços e os modelos explicativos de fatores, dentre outros. Para o autor, além das discrepâncias no campo, há uma indissociável unidade entre os diferentes paradigmas, concepções e programas de investigação, bem como de métodos e teorias. Por fim, o autor expõe que as primordiais posições teóricas que apontavam para um condutismo acerca do entendimento da personalidade humana, passaram a ceder lugar às escolas interacionistas.

Em Polaino-Lorente, Truffino e Armentia (2003), encontramos um enfoque humanista e fenomenológico a respeito das teorias da personalidade. Nesse autores são apresentados componentes como a ênfase na subjetividade, a visão positiva, otimista e centrada na saúde. Há a predominância da compreensão de uma atualização de um “si mesmo”. Neste manual, diferentemente de muitos pesquisados, encontramos um capítulo sobre a abordagem

fenomenológica ao estudo da pessoa, nas investigações de Edith Stein. Os autores abordam ainda as principais teorias cognitivistas, interacionistas, de aprendizagem social e de constructos, e trazem compreensões singulares a respeito de habilidades como liderança, altruísmo, ansiedade e rendimento, autocontrole e autoeficácia na família e sociedade, além de características de busca por excelência pessoal, conflitos conjugais e características de personalidades maduras, além de um tema que atribuem à atualidade: a busca pela autoafirmação ou a tendência a uma despersonalização, além de temas como amor e personalidade, relacionando com a liberdade, doação de afeto, reciprocidade e doação e complementariedade e a melhora da personalidade.

Trazem, portanto, temas pouco habituais em manuais da área e os tratam em profundidade, apresentando sua relação com a formação da personalidade humana e relações das mais diversas. Seu intento foi o de trazer aspectos antropológicos que demarcam o estudo da personalidade, de maneira que “o aluno não enfrente a aprendizagem que realiza, de uma forma desencarnada ou desvitalizada” (Polaino-Lorente, Truffino & Armentia, 2003, p. 14) e compreenda o estudo das atribuições e a busca pela excelência no seio familiar, os traços que a personalidade enquanto constructo apresenta hoje, entre a autoafirmação e a despersonalização, a personalidade e os conflitos conjugais, a chamada “maturidade da personalidade”, dentre outros assuntos. Os autores consideram o estudo da personalidade como uma tarefa que se apresenta ao mesmo tempo fascinante e problemática e atribuem à personalidade não a questão de saber quem se é, mas a de saber como se é. A personalidade, portanto, seria um modo de ser. Incentivam a não buscar realizar uma síntese dos muitos estudiosos, das teorias e das escolas de psicologia que já abordaram o estudo da personalidade, tentando integrar todos os modelos, mas a realizar uma síntese pessoal, buscar conhecer-se.

Essa compreensão convoca a uma tomada de decisão em resposta a trabalhar em prol de uma ciência devidamente fundamentada e que não seja redutora de sentido, a partir da

compreensão de uma responsabilidade ética: a de que o cientista e produtor de conhecimento é responsável pelas consequências do conhecimento que produz sobre o mundo e deve, portanto, buscar uma base antropológico-filosófica sólida para a gênese de seu saber, fundamento esse, preconizado por Husserl como sendo a Filosofia Fenomenológica.

1.3. Personalidade e Fenomenologia

Albert Wellek (1977), diante da investigação sobre os métodos capazes de encarar com êxito os problemas de uma Psicologia adequadamente definida, demonstra que os métodos operacionistas não são capazes de fazê-lo e reforça um dos interesses ou buscas centrais da Fenomenologia: a de definir adequada e rigorosamente o *eidos* das coisas, dos objetos de interesse, dos fenômenos. Neste empreendimento, Wellek busca aproximar a Fenomenologia ao estudo da caracterologia e às investigações primordiais da Psicologia em relação à personalidade humana.

A Fenomenologia, de maneira simplificada, é a ciência dos fenômenos, de tudo aquilo que se mostra à consciência. Da origem etimológica, vem da conjunção das palavras gregas *phainomai* e *logos*, que significam fenômeno, aparecer, mostrar-se, e discurso descritivo, dizer racional, respectivamente. A fenomenologia refere-se à descrição do que se mostra, portanto. Contudo, apesar do termo ter sido utilizado em diversas tendências filosóficas, o sentido empregado por Husserl é único e supera as concepções que consideram o fenômeno diante da experiência humana apenas como exterioridade ou apenas como experiência sensível, pois levanta a questão sobre o que se mostra: aquilo que se mostra, mostra-se ao ser humano, revela-se à consciência (Ales Bello, 2006; Goto, 2008).

Para chegarmos ao que se mostra, há uma via a percorrer. A palavra “método”, do grego *Meta-odos* ou *Méthodo*, composta de duas partes, indica o percurso a ser feito, a via percorrida, o caminho (*odos*) e que há um “por meio de”, um através (*meta*). Na Fenomenologia, a primeira

direção a ser percorrida é a da capacidade de intuição, isto é, a capacidade humana que nos permite apreender, captar o sentido – ou a essência – das coisas. Para Husserl, o método fenomenológico é colocar em evidência que o homem imediatamente é capaz de captar a essência das coisas. O mundo interior é apontado como muito importante pela Fenomenologia, pois é este universo vivencial que se distingue das coisas exteriores, transcendentais. Há portanto no método fenomenológico, além da redução à essência, uma redução ao sujeito que capta esta essência, que a vivencia: o sujeito transcendental (Ales Bello, 2006; Goto, 2008).

Wellek (1977) destaca que o método fenomenológico inclui não apenas a introspecção, mas também uma captação descritiva e compreensiva (*verstehende*) dos objetos, e é isto que o distingue de uma simples subjetividade. O autor assim distingue os termos “caráter” e “personalidade”, apontando que não se trata do mesmo fenômeno. Wellek ressalta ainda que a observação comportamental é capaz apenas de registrar a reação ou sua ausência aos estímulos, mas não permite mais que a afirmação de que existe percepção em diversos modos e limites, pois não abrange a qualidade e a estrutura da percepção. Desse modo, o autor reivindica a valorização da subjetividade na compreensão dos objetos, demonstrando como subjetividade e objetividade não são irreconciliáveis e tratam ambas do objeto estudado e da realidade; e explica como, de maneira científica, o conceito fenomenológico do conhecimento é capaz de abranger os fenômenos e produzir dados corretos, objetivos e interindividuais como qualquer método operacionista, que por sua vez, podem ser utilizados de maneira equivocada (Wellek, 1977).

Como exposto, o Positivismo, defensor de que só se interessa conhecer apenas o que é útil, concreto e fático, influenciou a fundação da psicologia científica. No modelo positivista, a ciência corresponde ao significado físico-matemático, à quantificação. A psicologia surge justamente na metade do século XIX e início do século XX, período de difusão da mentalidade positivista. O método fenomenológico husserliano contrapõe-se a essa visão, pois, para além dos fatos, o interesse das experiências humanas passa pelo sentido que se dá a elas, pela

vivência, pelo que se passa para além das atitudes físicas consideradas como uma interpretação completa do que se passa com o ser humano (Ales Bello, 2004).

A análise da Psicologia feita pela Fenomenologia levará à necessidade de um método apropriado: Husserl afirma que o método rigorosamente científico é o que leva ao conhecimento e acreditava que uma análise do ser humano fosse útil para a Psicologia, o que em seus termos seria uma “psicologia essencial” ou “psicologia fenomenológica”. Husserl pensava em oferecer através da Psicologia Fenomenológica, a base para a Psicologia como ciência, a partir da descrição do conjunto da estrutura psíquica do homem. Tal ideia aparece na obra “Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica” (1952/2014), cujo primeiro volume fora escrito em 1913 (Ales Bello, 2004; Goto, 2008).

Com o método fenomenológico, o objeto de estudo da Psicologia pode então ser submetido à análise essencial. Ales Bello (2004), comenta que isto pode ocorrer de duas maneiras: através da análise da psique, da busca pela essência psíquica, como realizado por Edith Stein, e a partir do entendimento da psicologia como uma estrutura humana, como empreendera Husserl visando oferecer uma fundação segura para quem fosse realizar análises psicológicas. A relação entre a interioridade – aquilo que é próprio do homem – e o mundo circundante – aquilo com o que ele se relaciona – é a tarefa própria da filosofia: a investigação das estruturas subjetivas que relacionam-se com o conhecimento objetivo. Na Fenomenologia, essa investigação diz respeito à relação entre o transcendental e o transcendente; para Sacrini (2009, p. 582), ela “realiza um trabalho de elucidação das fontes subjetivas que atribuem legitimidade ao conhecimento objetivo”.

Husserl explicita que os dois caminhos de acesso à subjetividade são a via transcendental (de que se ocupa a fenomenologia transcendental) e a via psicológica (pertinente à psicologia fenomenológica). A fenomenologia e a psicologia possuem o mesmo objeto, mas por ser uma filosofia (ciência) primeira, fundamental, fundada buscando a descrição

transcendental daquilo que é subjetivo e evidente, a fenomenologia auxilia a psicologia a fundamentar-se num sentido pautado na humanidade. A fenomenologia, portanto, busca a vida intencional subjetiva, ao passo que a psicologia se preocupará com os dados que distinguem e esclarecem o psiquismo em meio à interioridade humana. A partir, portanto, da análise psicológica, a fenomenologia chega à consciência transcendental, enquanto o método fenomenológico, como uma filosofia primeira, fundamentará as investigações psicológicas (Goto, 2008).

Wellek (1977) esclarece que utilizar o método fenomenológico apenas para a compreensão da percepção e fenômenos similares, e observar os fenômenos humanos apenas a partir da qualidade da psicologia da realização, dos fatos observáveis, resultará sempre em um conhecimento incompleto, inconclusivo, pois “a fenomenologia é indispensável para todo o campo da psicologia” (Wellek, 1977, p. 269) e contribui em especial com os dados que só podem ser observados e descritos introspectivamente. Sobre isso, Stein, ao apresentar o método psicológico para o conhecimento do sujeito, expressa:

Penso, no entanto, que seja esse o limite da psicologia empírica. Como toda ciência positiva, isto é, a ciência de fatos naturais conhecidos por experiência natural, ela só pode afirmar que uma coisa se comporta ou, eventualmente, precisa comportar-se desta maneira sob determinadas circunstâncias. Essas ciências não alcançam a forma interna, a substância do cosmo, que faz com que os acontecimentos deste mundo se deem da maneira que as ciências constatam (Stein, 1930/1999, p. 191).

Wellek (1977) defende que a psicologia não é apenas uma ciência do homem, de sua conduta e de sua experiência direta. Esclarece que uma fenomenologia adequada da expressão terá que ser também uma fenomenologia da experiência interna da expressão. Para o autor, a expressão é um caminho real para o estudo da personalidade e do caráter. Wellek apresenta

então uma teoria sobre a estrutura relativamente constante (sempre em desenvolvimento) da personalidade, que, elaborada a partir de descrições fenomenológicas, serviria de base às investigações caracterológicas, de modo mais concreto frente à utilização de casos individuais.

Tal teoria concebeu uma estratificação bidimensional da personalidade, com o caráter desdobrando-se metaforicamente como que em estratos geológicos em duas direções distintas: em certas áreas funcionais indo desde propriedades como impulso e vitalidade, às mais elevadas, como razão e vontade, e em uma dimensão mais interior, saída de um “núcleo” do humano. Tal concepção articula o caráter, ao mesmo tempo, entre distintos níveis e em uma emanção ou estratificação nuclear, a partir da qual se darão várias interrelações que resultarão nos traços da personalidade. Acrescenta que a existência de um núcleo do caráter é proposta por vários autores que a investigaram fenomenologicamente (Wellek, 1977).

Na sequência, Wellek mostra a influência fenomenológica no desenvolvimento de testes projetivos e algumas possibilidades de validação para diagnósticos caracterológicos, além da necessidade e da legitimidade do método fenomenológico para a correta maneira de compreensão do objeto e da forma de medi-lo, isto é, saber que o objeto da Psicologia não se resume à aceção estreita das medições, mas sim, seus aspectos qualitativos. Em suma, apresenta a Fenomenologia como método descritivo que parte da experiência direta ou dos objetos de expressão e afirma que os traços da personalidade e os princípios da estrutura do caráter somente podem ser compreendidos de forma completa e significativa se submetidos à análise fenomenológica (Wellek, 1977).

Também encontramos em Santos (2015) uma descrição do trabalho da Fenomenologia de Husserl em relação ao que é o ser humano e a respeito de seu caráter. Segundo o autor, há uma ampliação progressiva na forma de Husserl expor os assuntos que são objetos da investigação fenomenológica. Em tal ampliação gradativa, surgem componentes centrais, inicialmente sem grande relevância, capazes de elucidar, aqui nos interessa, a noção de hábitos

e sua importância para o desenvolvimento do caráter e da personalidade e para a vida moral individual e coletiva. Santos (2015) apresenta então uma breve análise a respeito da formação dos hábitos, do caráter e da personalidade em Husserl.

Segundo Santos (2015) para Husserl os hábitos tem um sentido passivo, de sedimentação dos atos, e um sentido ativo, que unifica as distintas escolhas. É a partir deste sentido ativo que a individualidade da pessoa irá manifestar-se no caráter e nas atitudes pessoais. O autor expressa a ideia husserliana de uma personalidade ética: em Husserl, a personalidade humana manifesta-se na vida ética e social. A personalidade individual forma parte da comunidade e a sustenta – passando pela família –, ao atualizar a essência de homem e contribuir com a humanidade para além de seus limites históricos, deixando sua contribuição e conectando-se com a história anterior e posterior à sua existência, além de corresponder a uma teleologia universal.

Para Husserl, na acepção de Santos (2015), a atuação da pessoa no mundo e o desenvolvimento de sua personalidade tem por finalidade o imperativo categórico de atuar a todo momento conforme a melhor ciência e consciência, em unidade com o *telos* próprio de cada pessoa. Isto seria uma personalidade ética. Em outras palavras, a personalidade humana tem uma responsabilidade: a pessoa necessariamente tem que procurar corresponder às exigências éticas do desenvolvimento de sua personalidade. A partir dessa noção de personalidade ética em Husserl, compreende-se que “o desenvolvimento da personalidade é uma tarefa ética primeira, para a qual não bastam os preceitos gerais; sua base é o *telos* próprio, que incumbe a cada indivíduo a dar-lhe concretização” (Santos, 2015, p. 129).

O crescimento da personalidade individual ocorre por meio da manutenção do desenvolvimento segundo algum vetor escolhido em meio aos horizontes indefinidos que a constituem. De modo efetivo, sua formação tem parte considerável no intercâmbio que ocorre com as outras personalidades ou ainda com as comunidades a que pertence ou tem por

referência a pessoa. Deste modo, aparecem tipos-modelo marcantes na história de cada personalidade, que imprimem um modelo a seguir, uma direção. Santos (2015) também trata a respeito da cultura ser um conceito que, segundo Husserl, remete ao homem como ser racional e livre, exercendo uma interface entre as personalidades individuais e a sociedade, como sendo um sinal da superação do homem sobre suas faces mais impessoais e animalizadas.

Polaino-Lorente, Truffino e Armentia (2003) também trazem o estudo sobre o tema da pessoa humana de Edith Stein em seu manual sobre “Fundamentos da Psicologia da Personalidade”, ressaltando a especial relevância dada pela fenomenóloga ao conhecimento pessoal, que relaciona-se com a resposta à pergunta “quem sou eu?” pertinente aos estudos da personalidade, e mais, pertinente à questão de quem ou o que é o ser humano, central para a Fenomenologia (Ales Bello, 2004, 2006). Expõe a respeito das faculdades que necessitam de atualização a partir de hábitos, e como não é possível realizar plenamente todas que a pessoa dispõe, nem utilizá-las com a mesma intensidade ao mesmo tempo.

A partir deste entendimento, depreende-se que nenhum comportamento é irrelevante para a pessoa, mas naturalmente haverá de admitir uma diversidade gradual de relevância dos diversos comportamentos. Desta forma, importará muito como nos conduzimos, que decisões tomamos, que faculdades desenvolvemos ou por quais fins optamos. As ações humanas atuam também sobre o ser que as realiza, que fica modificado pelo fato, em consequência. “A pessoa é em parte o que faz, mas em parte também o que não faz, isto é, o modo em que não se modificam suas faculdades pela omissão de comportamentos que poderiam engrandecê-las ou diminuí-las e torná-las perfeitas ou empobrecê-las” (Polaino-Lorante, Truffino & Armentia, 2003, p. 144). Os autores ressaltam que a estrutura da pessoa na obra de Stein põe em evidência a vital importância do conhecimento pessoal na tarefa de dirigir pessoalmente o próprio comportamento: “Se uma pessoa não se conhece a si mesma é muito difícil que possa conduzir-

se a si própria ao fim ou destino que tenha descoberto” (Polaino-Lorante, Truffino & Armentia, 2003, p. 144). A pessoa humana então aparece

como um todo vital e unitário em contínuo processo de fazer-se e desfazer-se, [...] tanto a conformação anímica como a corporal se desenvolvem em contínua atividade, que é resultado da atualização de certas capacidades, e por sua vez [a pessoa] decide quais das diferentes possibilidades prefiguradas no ser do homem se farão realidade” (Stein, 1932/2003, p. 647).

Ao colocarem em evidência a necessidade do autoconhecimento a partir dos estudos de Stein, evidenciam que se ignorarmos quem somos e como funciona nossa natureza, ou qual a finalidade de nossa vida, é muito difícil pôr em prática os comportamentos da melhor forma possível para a nossa própria pessoa, e como consequência, a nossa própria personalidade resultará inalcançada e fraturada. Disto depende-se a liberdade pessoal de “fazer-se” a si mesmo através e por meio do que faz, por meio de seus atos. O homem se fará responsável pelo que chegou a ser, e pelo que não tenha chegado a ser (Polaino-Lorante, Truffino & Armentia, 2003).

A pessoa não está aberta ao mundo somente por meio do conhecimento (razão), mas também através do querer (motivação) e da liberdade. Ambas funções estão estreitamente relacionadas, dado que o espírito é entendimento, liberdade e vontade simultaneamente, e por isso, conhecer e querer encontram-se reciprocamente condicionados. Os sentimentos são por sua vez atos intencionais nos quais se dão ao homem certas qualidades dos objetos que são denominados qualidades de valor. Tratam-se de “atos intencionais cujo fim último é o desvelamento e captura de um valor” (Polaino-Lorante, Truffino & Armentia, 2003, p. 145).

Os sentimentos dirigem e encaminham ao conhecimento dos valores. Não são, portanto, meros “emotivismos” ou conglomerados de sensações enquanto fenômenos, que servem apenas

para serem sentidos e experimentados, mas sua compreensão é mais elevada e complexa quando se trata da vida afetiva humana. Estes sentimentos afetados pelos valores, são os que movem propriamente a afetividade humana. Os afetos são, portanto, importantes no conhecimento de si mesmo e também no conhecimento alheio, pois “nos afetam, gerando ressonâncias em nossa intimidade de tonalidades e intensidades muito variadas e com consequências fugazes ou duradouras” (Polaino-Lorante, Truffino & Armentia, 2003, p. 145).

Com a interdependência entre a Fenomenologia – em suas análises partindo dos objetos necessários à investigação psicológica – e a Psicologia – devidamente fundamentada em uma ciência apodítica – e os estudos no campo de intersecção entre ambas abrangendo de forma sintética e descontinuada o tema da personalidade humana, é de grande importância a busca por ampliar então o estudo fenomenológico da personalidade, principalmente em Stein, no ensejo de continuar o desenvolvimento do tema e contribuir com seu estudo na atualidade.

CAPÍTULO II

A ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE EDITH STEIN: A DESCRIÇÃO DA ESTRUTURA DA PESSOA HUMANA EM CONTRIBUIÇÃO À FUNDAMENTAÇÃO DA PSICOLOGIA E O ESTUDO DA PERSONALIDADE

A filósofa italiana Angela Ales Bello (2004) destaca a importância dos filósofos serem considerados em sua totalidade, na complexidade de sua formação e de suas experiências, pois apesar de suas filosofias serem um aspecto relevante, não podem ser separadas do todo de uma vida. Por conseguinte, o conhecimento de doutrinas filosóficas ao longo da história deve ser obtido em unidade a um exame da mentalidade dos autores, almejando a identificação dos aspectos filosóficos e também dos demais. Ainda, como mostra Ales Bello (2004) que o aspecto religioso, por exemplo, diversas vezes é desprestigiado na Filosofia, contudo também é significativo para o exame filosófico, e deve ser abordado ao traçar a história da filosofia. Como complementa Dullius (2019, p.71), “o pensamento filosófico exige, em primeiro lugar, contextualização, pois é, a partir dessa consciência, que se reúnem instrumentos capazes de buscar a verdade”. É dessa maneira, então, que consideramos a totalidade e complexidade do pensamento filosófico de Edith Stein, levando em conta a sua vida em harmonia com sua obra.

2.1. As moradas filosóficas de Edith Stein

A filósofa e fenomenóloga Edith Stein, tal como afirma Ales Bello (2014), encerra uma vida de complexidade, profundidade e harmonia. A sua biografia pode ser narrada a partir de diversas perspectivas (“moradas”), que devem seu mérito à sequência de mudanças ou transformações em sua existência, mas de maneira mais certa, à conjugação inseparável entre suas experiências pessoais e sociais e suas contribuições filosóficas. Seu pensamento não se limita a uma área, sendo de grande importância para diversos campos do saber, dentre os quais

a Filosofia, Teologia, a Antropologia, a Educação, a Psicologia e a formação humana. Seu itinerário existencial, filosófico e espiritual, seu pensamento vivo, estão entrelaçados ao “[. . .] seu ‘encantamento’ pela busca humana da verdade” (Ales Bello, 2014, p. 13).

Judia, filósofa, educadora, carmelita e mártir, a vida de Edith Stein não é complexa devido à quantidade de eventos externos, mas à profundidade de sua interioridade (Garcia, 1990). Essa profundidade interior foi valorizada por tantos outros pensadores, tal como Santo Agostinho (2002) que diz: não vá para fora, volte para dentro; é no interior do homem que habita a verdade⁷, ou mesmo pelo psicólogo suíço C. G. Jung (1995, p. 20): “As circunstâncias exteriores não podem substituir as de ordem interior”. Stein pode, portanto, ter sua vida narrada a partir de sua experiência religiosa, da sua atividade pedagógica ou didática ou ainda de sua pesquisa filosófica (Ales Bello, 2014).

Edith Stein era filha de pais judeus, nascida na Alemanha, em Breslau, hoje território Polonês, em doze de outubro de 1891. Morreu aos 50 anos de idade vítima do nazismo, em nove de agosto de 1942, em um dos campos de concentração de Auschwitz. Sua vida, e conseqüentemente suas contribuições, foram abreviadas pela Segunda Guerra Mundial. Acresça-se a isso o ainda reduzido número de suas obras traduzidas para o português, acabou-se por limitar o conhecimento de seu pensamento por parte do público brasileiro, porém, esse interesse tem crescido e diversos estudos acerca de sua filosofia tem sido realizados em diversas áreas do saber (Ales Bello, 2014).

A formação filosófica de Edith Stein se inicia com seu ingresso na Universidade de Breslau em 1911, cursando germanística (Língua e Literatura Germânica) e frequentando os cursos de Filosofia e Psicologia experimental. Ao conhecer o trabalho de Edmund Husserl, fundador da Fenomenologia, por meio da leitura de um dos volumes das Investigações Lógicas, Stein sente-se atraída por essa filosofia e aproveita a oportunidade de estudar um semestre em

⁷ *Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas.*

outra universidade, transferindo-se em 1913 para *Göttingen*, onde pode acompanhar e seguir as lições de Husserl. Brevemente, a estudante se tornou um dos membros ativos da Escola Fenomenológica e participante do célebre Círculo de *Göttingen*, em meio a diversos filósofos renomados, também discípulos de Husserl (Stein, 2002).

Como assinalado por Ales Bello (2014), Stein foi uma das discípulas que compreendeu de maneira profunda o sentido do método fenomenológico, pois mesmo em pesquisas cujos temas se distanciariam no futuro dos temas de seu mestre, não abandona em substância o método de pesquisa. Explica Garcia (1990) que Stein faz referência por diversas vezes em suas obras pedagógicas ao fundamento fenomenológico de sua formação filosófica. Ainda em *Göttingen*, utiliza o método fenomenológico em sua primeira pesquisa importante: sobre a Empatia (*Einfühlung*), em sua tese de doutorado orientada por Husserl, defendida com êxito em 1917.

Edith Stein conta acerca da orientação de Husserl em seu primeiro semestre em *Göttingen*, e o conseqüente aprendizado de um fazer científico rigoroso, bem como da asseveração de que o conhecimento filosófico para ser verdadeiro deve abrir-se a todas as disciplinas:

Ele dava muita importância ao fato que para uma especialização se fizesse um trabalho válido, mas que nos aplicássemos também ao estudo de outras ciências, um familiar conhecimento de seus métodos era necessário para dar um fundamento sólido à filosofia, enquanto que o ocupar-se exclusivamente desta não tinha qualquer valor para chegar a possuí-la realmente. (Stein, 1982, p.72).

Em busca sempre constante pela verdade, desde jovem, a filósofa nesse período preferia considerar-se atea a professar indiscriminadamente uma fé. Afastou-se da religião hebraica aderindo a uma cultura fortemente laicizada, tornando-se indiferente aos problemas religiosos.

No entanto, a influência da Fenomenologia, em especial por meio da amizade com Max Scheler (★1874 – †1928) em *Göttingen*, levou a filósofa a uma abertura filosófica para repensar a religiosidade. Stein comenta a respeito desta mudança em seus interesses: “[...] caíram assim as barreiras das concepções racionalistas dentro das quais eu havia crescido, e o universo da fé surgiu de repente diante de mim” (STEIN, 2002, p. 366). Após sua conversão ao catolicismo, tendo recebido o batismo e a primeira eucaristia em 1922, aceita, em 1923, lecionar como professora de língua e literatura germânica no Instituto de Formação de Professores Santa Maria Madalena, das dominicanas de Speyer (Ales Bello, 2014; Garcia, 1990).

A partir de sua mudança para Speyer, Edith Stein tornou-se amplamente conhecida e aclamada por suas experiências culturais e espirituais, passando a ser requisitada em diversas circunstâncias, viajando diversos países como conferencista em meados de 1930. Havendo analisado anteriormente sobre a constituição do ser humano, em “Causalidade Psíquica”, investigou assim a relação entre indivíduo e comunidade, e posteriormente também em “Sobre o Estado”, publicando esses textos no Anuário de Filosofia e de Pesquisa Fenomenológica dirigido por Husserl (Ales Bello, 2014). Dentre a diversidade do pensamento de Edith Stein, a filósofa se posiciona criticamente, ainda, frente às produções da psicologia experimental – ciência em formação no início do século XX: “Todo o meu estudo de Psicologia só me serviu para reconhecer que esta ciência se encontra ainda em faixas, faltando-lhe a base de conceitos fundamentais já claros e para persuadir-me que esta Ciência não é capaz de formar-se sozinha” (Stein, 1982, p. 18).

Dullius (2019) aproxima as transformações das posições teóricas dessa filósofa, que foram acontecendo a partir dos movimentos de sua vida, à composição de um “mosaico” harmonioso e inspirador para muitas outras vidas. A autora destaca as manifestações de Edith Stein em seus escritos autobiográficos a respeito da forte intensidade das mudanças em sua vida. Sobre esta vida intensa, manifestou o então Papa João Paulo II, por ocasião da beatificação

de Edith Stein em maio de 1987: “Judia, filósofa, religiosa, mártir, a Santa Edith Stein representa a síntese dramática das feridas do nosso século [XX]. E, ao mesmo tempo, proclama a esperança de que é a cruz de Jesus Salvador que ilumina a história”⁸. Por ocasião da canonização de Stein, em outubro de 1998, o mesmo Papa proferiu que:

[...] a mensagem da Cruz entrou no coração de muitos homens e mulheres, transformando a sua existência. Um exemplo eloquente desta extraordinária renovação interior é a vicissitude espiritual de Edith Stein. Uma jovem em busca da verdade, graças ao trabalho silencioso da graça divina, tornou-se santa e mártir. [...] A experiência desta mulher, que enfrentou os desafios de um século atormentado como o nosso, é para nós exemplar: o mundo moderno ostenta a porta atraente do permissivismo, ignorando a porta estreita do discernimento e da renúncia (João Paulo II, 1998).

2.1.1. A busca pela Verdade

Há um consenso entre os estudiosos e observadores da vida de Stein, de que sua vida foi guiada por um fio condutor: o da “busca pela Verdade”. Ales Bello (2014) destaca que a busca da verdade foi o princípio motivador da existência de Edith Stein e o peso de medida de suas ações e questionamentos. Em consonância, em Dullius (2019) encontramos o que para Edith Stein seria a busca pela Verdade: “Do ponto de vista da construção do conhecimento, a busca pela verdade passa pelo rigor metodológico da fenomenologia e da autoria do pensamento; do ponto de vista humano, do viver, passa pela coerência entre pensamento e prática pessoal” (Dullius, 2019, p.43). Stein também atribui sua busca rigorosa pela verdade, sobretudo em seu fazer intelectual, a uma forte influência de Husserl, que, segundo Stein, se esforçava para inculcar uma “objetividade rigorosa”, “uma radical honestidade intelectual” (Stein, 2002, p.365).

⁸ https://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_19981011_edith_stein_po.html#top

Dada a complexidade antropológica humana e a qualidade essencial de unidade, conforme veremos, a busca pela verdade no âmbito pessoal e na biografia de Husserl e Stein, indicam fortemente, ou ainda, asseguram, um fazer filosófico rigoroso que se transforma, portanto, numa base metodológica segura. Podemos apontar diante desse fenômeno, o caráter teleológico da busca por conformar-nos segundo nosso núcleo pessoal: neste caso, buscar a verdade íntima e a coerência entre as exigências e as práticas pessoais é expressão da capacidade de produzirmos algo concreto que seja verdadeiro e produza efeitos igualmente verdadeiros no mundo. E este caminho conduz à busca por uma Verdade última: “Deus é a verdade. Quem procura a verdade, procura Deus, seja consciente ou não” (Stein, 2002, p. 1251).

Dullius (2019) ainda nos relata que a busca da verdade é para Stein a premissa necessária do caminho para a interioridade e a manutenção da essência ou da especificidade do homem, além da possibilidade do exercício da liberdade. Sobre a sua busca incansável pela Verdade, o Papa João Paulo II também afirmou no momento de sua canonização:

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 fato, 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).

2.1.2. Contato com o pensamento de outros autores e desenvolvimento de um movimento intelectual próprio

Após deixar a função de assistente de Husserl e enveredar pelos caminhos de estudo dos autores da Filosofia e Teologia Cristã, tendo em vista a sua conversão ao catolicismo, Stein não afasta-se da Fenomenologia enquanto método, tendo aprofundado em seu conhecimento junto ao mestre e verificado seu fundamento como ciência de rigor. Tendo a Fenomenologia como fundamento de suas pesquisas, fez suas investigações em seus temas de interesse próprio com rigor e pensamento autônomo, configurando, ao mesmo tempo, autoridade em suas exposições (Dullius, 2019).

A coerência entre pensamento e prática pessoal valorizada por Stein, transbordam, na construção do conhecimento, em rigor metodológico e autoria do pensamento. No decorrer das experiências vividas, Edith Stein pôde adquirir novas perspectivas e aprofundar a cada passo em uma postura autoral na filosofia fenomenológica. Tendo tido contato com as produções da teologia de Tomás de Aquino e com a espiritualidade de Santa Teresa D'Ávila e São João da Cruz, além da leitura e convivência de diversos dos grandes pensadores contemporâneos a si, a filósofa foi capaz de tecer articulações entre as diversas filosofias, a partir de sua originalidade, mantendo a análise fenomenológica nos mais diversificados assuntos (Dullius, 2019; Stein, 2002). A filósofa também menciona a importância do convívio com Max Scheler e as influências que foi recebendo a partir desta relação:

Para mim, como para muitos outros, sua influência naqueles anos foi de grande importância, indo bem além do domínio da Filosofia. [...] Esse contato ainda não me conduziu à fé, mas abriu-se um domínio de "fenômenos" perante os quais eu não mais poderia ficar às cegas [...] (Stein, 2002, p. 366).

A liberdade humana, sobre a qual Edith Stein tanto versou e a qual buscou viver com afinco, a liberdade que é sinônimo de não aprisionamento e capacidade de dizer não ao que deve, é sinônimo de possibilidade e responsabilidade. Há nisto uma relação fenomenológica com a autorreflexão acerca de sua existência e suas escolhas. A partir disto, Stein fortalecia referenciais sobre como conduzir a sua vida, em um processo forjado pelo estudo, pelo diálogo com os outros, pela constante e extensa reflexão, a busca pelo discernimento, a autocrítica e os consequentes ajustes necessários, pela análise conjuntural e especialmente a busca pela verdade que encontra como resposta a fé (Dullius, 2019).

2.1.3. Aprofundamento interior e responsabilidade frente à vida

Inserida na conjuntura europeia de guerra e imposições das mais diversas, Stein não pode ficar indiferente às solicitações de seu entorno e seu tempo, e relata suas reflexões profundas a respeito da solidariedade e do comprometimento com o destino comum, que a impeliam a colocar sua vida a serviço nos tempos de guerra. Edith Stein tinha consciência dos movimentos sociopolíticos de seu tempo e das influências que recebeu no seio familiar e também fora dele. A compreensão de colocar-se a serviço compreende toda a vida de Stein, de modo que também a respeito do conhecimento adquirido, Stein entende que há um compromisso com sua divulgação, uma responsabilidade em não deixar os saberes gerados apenas para si, compartilhando-os (Dullius, 2019; Stein, 2002).

E assim, Stein se posicionou ao longo de toda sua vida, na esfera familiar, auxiliando nos problemas interrelacionais e estando presente nas festas de família, nas circunstâncias de guerra, participando de movimentos sociais e expressando sua posição a respeito da compreensão da igualdade dos direitos de mulheres e homens, e ainda, servindo aos feridos com sua própria vida e disponibilidade, e em todas as demais ocasiões, buscando servir e intervir com sua vida e capacidades. O interesse de Stein pelos temas relacionados à

intersubjetividade e coletividade, como nas obras sobre o Estado e a comunidade, não se deu apenas no nível intelectual, mas, como as demais expressões da vida de Stein, estiveram presentes também em seus interesses particulares e na vida pessoal, expressa nos âmbitos familiar e social, demonstrando mais uma vez a sua vivência de forma extremamente coerente, além de uma surpreendente capacidade reflexiva e teórico-explicativa destas realidades humanas (Dullius, 2019; Stein, 2002).

Stein (2002) comenta a necessidade que tinha desde a infância de buscar respostas às questões que se lhe impunham, o desejo que possuía em desvendar os segredos do coração humano, e o forte sentimento de elevação que lhe causava o mergulho na profundidade existente em si, sentimento este que qualquer homem pode sentir e realizar uma penetração às profundezas da própria morada interior ou interioridade pessoal. Há, portanto, um mundo interior que se apresenta e impõe-se como fenômeno, e que nos solicita uma inclinação ao seu conhecimento, mapeamento e ação, a um aprofundamento e consequente direcionamento (Dullius, 2019).

Dullius (2019) comenta a força das escolhas de Edith Stein, que “se assentavam no processo de discernimento, de conhecimento de si que se configurava no tempo e na história. Percebia e intuía sinais que vinham confirmar disposições interiores como verdadeiras e em nome dessa verdade manifesta é que tomava as decisões” (Dullius, 2019, p.67), demonstrando uma capacidade desenvolvida para discernir as forças do homem, para reconhecer seus movimentos interiores e suas respectivas exigências. Sobre a grande força interior e sobretudo a força moral de Stein, João Paulo II destacou a decantação de todas as virtudes de sua existência:

Hoje nos inclinamos diante da memória de Edith Stein, proclamando o testemunho invicto que ela deu durante a vida e sobretudo com a morte. [...] Porque era judia, Edith Stein foi deportada juntamente com a irmã Rosa e muitos outros judeus dos Países

Baixos para o campo de concentração de Auschwitz, onde com eles encontrou a morte nas câmaras de gás. Hoje recordamo-nos de todos com profundo respeito. Poucos dias antes da sua deportação, a quem lhe oferecia uma possibilidade de salvar a vida, a religiosa respondera: “Não o façais! Por que deveria eu ser excluída? A justiça não consiste acaso no facto de eu não obter vantagem do meu baptismo? Se não posso partilhar a sorte dos meus irmãos e irmãs, num certo sentido a minha vida é destruída” (João Paulo II, 1998).

Em seu aprofundamento interior, Stein educa-se para o reconhecimento dos atos e vivências propriamente humanos – desmerecidos e até ridicularizados após a positivação das ciências e suas consequências culturais e civilizatórias (das quais trataremos adiante) – que não são mais valorizados, conhecidos ou ensinados, e assim, sem saber reconhecê-los, nomeá-los ou descrevê-los, o homem moderno tem a tendência a rechaçar a ideia de sua existência ou mesmo sua observação na realidade da vida, buscando uma explicação mecanicista e cientificista, ou meramente naturalista, para os fenômenos que ocorrem consigo. Esta educação para percepção da dimensão propriamente humana, e dos movimentos interiores e suas exigências, é retratada na exposição de Melquisedec Santos (23 de outubro de 2019):

[...] que o barulho artificial dos dias se cala para que possamos ouvir a voz do espírito. Não há porque ter medo do silêncio, da solidão ou do marasmo se você sabe que essa calma solitária e opaca é a oportunidade para que a vida se abra às exigências do espírito [...] É, inclusive, a hora de rever as respostas dadas a esses chamados, de rever no espírito a vida da carne. É a hora em que podemos estar mais dentro de nós mesmos [...].

A correspondência às inclinações interiores e as confirmações de que caminhava na direção correta, foram dando a Stein consistência à sua constituição como pessoa. Aprofundando-se em suas aspirações inatas, afastava toda superficialidade no trato com qualquer questão, tornando-se cada vez mais segura de seu papel no mundo, de sua meta a seguir e das contribuições e responsabilidades diante de si, do outro e deste mesmo mundo. Devido a esta retidão, pode almejar e obter resultados intelectuais tão profundos e corretos (Dullius, 2019; Stein, 2002). Se o homem é unidade, e tomamos sua constituição seccionada para fins meramente didáticos, suas características individuais, o proceder pessoal e a correspondência àquilo que se faz necessário para uma vida intelectual, e o modo como isso se dá, certamente influenciarão nas obras e na concretização das aspirações existentes em si, bem como de seu dever pessoal diante do mundo.

Como descreve Dullius (2019, p.69), a vida de Stein “sinaliza caminhos de compreensão da profundidade de seus escritos. O mosaico de sua vida-obra é base segura para compreender as trilhas em um ‘chão’ firme e seguro para o caminho de formação”; sendo que esta formação humana foi também tema vasto de estudo e ensino por parte de Stein. A vida de Edith Stein, deste modo, é testemunho dos elementos constitutivos da condição humana sobre a qual gerou conhecimento teórico a partir de suas reflexões e investigações filosóficas. Descreve ainda Dullius (2019, p.52) que “a mesma responsabilidade evidenciada nas atividades que realizava no campo profissional ela apresentava com rigor no campo intelectual, dedicando-se com afinco à pesquisa doutoral e, depois, a todas as demais produções teóricas.”

A busca da verdade em todas as coisas está, então, ligada à noção e ação de responsabilidade diante de si e do mundo. Diante do exposto, explica-se o fato de que é necessário o conhecimento da vida do filósofo em questão, e dos laços estreitos entre o filósofo e sua obra. Essa vivência intrínseca entre o pensamento, as verdades últimas surgidas na própria alma e sua materialização em resposta a esses movimentos interiores, são vistos com clareza na

própria vida de Stein. Ela conseguiu ser o expoente competente da verdade almejada. Uma vida em consonância com as exigências interiores, uma vida vivida em sua essência, em unidade de pensamentos e conduta.

É claramente perceptível na vida de Stein – sobretudo quando exposto pela própria em sua autobiografia (Stein, 2002) – em diversos acontecimentos e em sua atitude frente à vida, a coerência diante do que elaborava intelectualmente e o compromisso com os apelos da realidade. Diante da vida, de maneira atenta, vivia cada momento e cada experiência à qual era solicitada, de maneira intensa e presente. Essa postura frente à vida e suas exigências manifestava um senso de responsabilidade imperioso diante de si e das outras pessoas. Senso este que Stein alcança também através de uma explicação teórica, a partir da análise fenomenológica que realiza em suas obras a respeito da constituição da pessoa humana. Adentra-se doravante então à reflexão a respeito das bases de conhecimento utilizadas pelo homem moderno, o caminho trilhado pela ciência psicológica até o conhecimento do que é o humano e o panorama de como tem sido entendido o fenômeno da personalidade humana.

2.2. A Crise das Ciências e a necessidade de uma fundamentação antropológica segura e rigorosa

O apelo à modernização, sobretudo na cultura ocidental, estabeleceu um culto à exclusão de conteúdos que remetem aos aspectos da espiritualidade e da linguagem voltada para valores, relegando-os a práticas proselitistas, que contaminariam os conceitos avaliativos e científicos, fragilizando-os. Com a instituição de uma lógica materialista, o pressuposto passa a ser o de que o ser humano é dotado de uma razão matemático-científica (herança racionalista da ciência positivista) e a partir da psicanálise, uma corporeidade dotada de desejo, isto é, um ser meramente psicofísico e responsivo, ou inserido em um contexto sócio-cultural, sendo mero

produto, e excluindo suas dimensões de transcendência e valorativas frente ao mundo (Husserl, 1954/2012).

Com a disseminação do positivismo, as teses antropológicas e os sentidos produzidos por elas na vida cotidiana do homem comum, conduziram as novas gerações a posições extremas, sendo de um lado a consideração da ciência naturalista como verdade inquestionável e do outro lado a não aceitação de modelos hierarquizados e assim passaram a apresentar baixa tolerância à pressão e frustrações, entrando em conflito com padrões instituídos, preferindo as desconstruções, relativismos e desconstrucionismos (Dullius, 2019). Sem algo estável e seguro para instituição de valores, estes passam a ser dispensáveis e substituídos pelo que quer que tenha utilidade ou funcionalidade de acordo com as vicissitudes individuais ou dos que desejam instaurar algum vetor específico de significado para as vidas humanas, trazendo alienação e sofrimento. Dentre os resultados das produções de sentido para a vida e o mundo que não orientam os indivíduos para uma humanidade plena, temos uma geração de pessoas fragilizadas diante das dores e dos desafios intrínsecos à simplicidade do cotidiano ou da complexidade da vida humana com suas exigências (Dullius, 2019, Marsili, 2019).

Temos nestas expressões civilizatórias problemáticas – que são pequena expressão dentre o resultado da “Crise das Ciências” denunciada por Husserl – a necessidade de uma fundamentação filosófica racional e rigorosa da produção de conhecimento científico, sobretudo das ciências do espírito (humanas), dentre as quais, a ciência psicológica.

2.2.1. A Crise das Ciências e suas consequências sobre a cultura e a compreensão do homem sobre si próprio

Husserl, em suas conferências sobre a Crise (*Krisis*), compiladas na obra que reúne suas conferências sobre “A crise das ciências europeias e a Fenomenologia Transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica” (1954/2012), discorre sobre a repercussão cultural das ciências, sobre as cosmovisões que se refletem na cultura, na civilização, nos relacionamentos

humanos e tudo o que compõe o mundo da vida (*Lebenswelt*). Na Parte I, Parágrafo 1 da obra, Husserl questiona: “Há efetivamente, em face de seus constantes êxitos, uma crise das ciências?”, levantando a dúvida sobre as críticas às ciências em meio à prosperidade técnica e de resultados. A resposta é que se trata de uma crise do significado que elas tem na vida humana, seu impacto sobre ela, sobre as visões de mundo que se criam.

Expõe Husserl (1954/2012) que a redução positivista é um empobrecimento das ciências e da busca pelo conhecimento da realidade das coisas a uma mera “ciência de fatos”. Com isso, as ciências perdem a capacidade de outrora de conferirem significado para a vida humana. Há uma especificidade na disciplina filosófica que privilegia a aquisição do conhecimento e a forma como esta se dá. Assim, separadas da Filosofia, as demais ciências caem em ininteligibilidades, paradoxos, os quais não conseguem, dada suas incompletudes, resolver. A ciência moderna, a partir do método científico e visando um avanço técnico e delimitado factualmente, excluiu vários aspectos antropológicos. Estas exclusões causam a perda de sentido denunciada por Husserl: meras ciências de fatos, meros homens de fatos.

Ainda, segundo analisa Husserl (1954/2012), ocorreu também a busca pela separação da fé dos antigos, da fé católica, tendo como expoente o Renascentismo, que procurava soluções para que o conhecimento e apreensão da realidade pudessem “renascer” sem a união com a fé. Ora, a história das civilizações, que demonstra a utilização da simbólica e a existência das cosmovisões mitológicas e religiosas que admitem o sagrado e envolvem o ser humano como participante do processo divino das mais diversas formas, minimamente apontaria para uma realidade oposta à direção moderna (Husserl, 1954/2012; Scheler, 1978).

Nesse sentido, conforme mostra Husserl (1954/2012), a história do pensamento está orientada a uma direção, possui uma teleologia. Para ele, filosofia e ciência equivalem-se, pois o conhecimento teórico sem função prática não está submetido a nenhuma finalidade, já que compreende que todas as ciências – as que serão um dia fundadas e todas as que já estão

trabalhando – são, na realidade, apenas ramos não autônomos da filosofia uma (Husserl, 1954/2012). Tal compreensão era bem estabelecida, até a Renascença. Em Aristóteles é que a Filosofia enquanto uma ciência universal se desmembra, ramifica-se em demais ciências, porém, todas ainda fundamentadas na Filosofia, até Descartes, a partir do qual temos a separação entre duas ciências: uma ciência física que surge do substrato de uma ciência metafísica, sendo que a primeira ocupa-se com a física, mecânica, medicina, etc., e a última – a Filosofia –, com as “causas últimas”. Com o Positivismo, as ciências (físicas), se “desenraizam”, buscando validarem e fundamentarem a si mesmas através do empirismo e dos resultados técnicos, que passaram a ser superabundantes. Expressão cultural e civilizatória disto foram as grandes navegações: a burguesia percebe que seria possível ter lucros com a técnica e as máquinas passam a fazer parte do cotidiano. A Filosofia cai em descrédito, ela própria se fragmenta e especializa-se.

Ainda, atribuindo a esse distanciamento uma maior objetividade, uma maior exatidão dos objetos, esta ciência moderna passa a incluir as noções de experiências e experimentos do universo do empirismo, as noções de quantidade e cálculo da aritmética, e extensão e medida da geometria, do universo matemático, aplicando-as à natureza (em uma noção geral), para obter resultados mais exatos, passando a privilegiar, como consequência, as causalidades mecânicas e a ideia de produção: de conhecimento, de resultados, de explicações – sendo que estas últimas passam a ser elevadas à equivalência do status de Verdade. Com a ideia de produção, houve grande desenvolvimento da técnica, tendo um expoente, Francis Bacon, que procurou separar seu pensamento da ciência aristotélica, privilegiando o conhecimento dado pela experiência, buscando-se então se afastar dos métodos especulativos, a partir do método empírico (Husserl, 1954/2012).

Nesse percurso histórico-teleológico, não há um movimento apenas de inclusão, mas de substituição, retirando – ou excluindo – as “questões supremas e últimas”, como tratadas por

Husserl (1954/2012), que são segundo o filósofo, prementes para uma autêntica humanidade. Estas questões são aos poucos subutilizadas e abandonadas, passando a ser ridicularizadas, incluindo a utilização do próprio termo “questões supremas e últimas”, como sendo um termo da “velha” metafísica. A noção de que o novo vem substituir ideias antiquadas e ultrapassadas esteve também no centro do movimento do Iluminismo, com a afirmação de que as novas ideias “iluminariam” o velho homem, a velha ciência, a velha Filosofia, a velha cultura. Segundo Husserl (1954/2012) essa exclusão significou um “virar as costas” indiferente às questões que, na verdade, são decisivas para uma humanidade genuína: meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos, como expressa o fenomenólogo, sendo os fatos os objetos e acontecimentos da experiência. De modo arraigado à realidade humana, ocorre que, a partir do sentido, o ser humano consegue vislumbrar outras possibilidades de ser e direcionar sua vida.

Com a crise de sentido que a ciência moderna positivista impõe, os “ismos” aparecem como sintomas: o ceticismo, irracionalismo, misticismo e diversos outros “ismos” surgem como tendências sintomáticas da crise, que aparecem nos sentidos produzidos e vividos e nos modos de fazer ciência. As implicações de Bem e Mal são questões morais excluídas, dando lugar ao relativismo proeminente nas relações (de saber, humanas, etc.) estabelecidas e vistas na atualidade. A técnica é valorizada e as questões filosóficas e humanas são admitidas como desnecessárias para o conhecimento de si e do mundo. Essas exclusões e substituições convergem em totalitarismos, pois desaparecem do horizonte de interesse e conseqüentemente, do conhecimento humano, as realidades referentes a uma “humanidade autêntica”, um ser humano pleno. É possível ver então radicalismos entre os modernos, aonde só é verdade aquilo que posso verificar e medir empiricamente, aquilo que é objetivamente verificável. Não há, portanto, sentido, pois tudo é fugaz, desfaz-se, não permanece, já que o que não se pode verificar em uma experiência objetiva passa a não poder ser um conhecimento seguro (Husserl, 1954/2012). “Todas essas questões metafísicas, tomadas de um modo alargado, as questões que

no discurso usual são as especificamente filosóficas, ultrapassam o mundo enquanto universo de meros fatos. [...] O positivismo, por assim dizer, decapita a filosofia” (Husserl, 1954/2012, parág. 15, parte II).

Em suma, o Positivismo, enquanto busca pelo conhecimento através do naturalismo e objetivismo, aceita apenas o que está posto e é apreendido pelos sentidos por meios técnicos. Há uma desvalorização do que diz respeito à subjetividade e é compreendido como algo de valor apenas o conhecimento objetivo e empírico. Levanta o significado de uma ciência que atende à técnica e não ao humano; um tipo de razão que não está em função do humano e da valorização de sua capacidade de conhecer o mundo e suas realidades internas e interpessoais. Refutando, ou “decapitando” a filosofia, o Positivismo retira uma parte da busca racional, e vale-se de um “racionalismo”, isto é, de um reducionismo da “Razão Autêntica”⁹ tal como expõe Husserl (1954/2012). Assim, as metafísicas são eliminadas e o empirismo positivista se instaura.

Por sua vez, surgem reações radicalmente opostas na cultura, como os irracionalismos, que negam a razão por completo. Não há mais sentido falar na razão, no espírito humano ou mesmo pensar em Deus. Assim sendo, surgem certos existencialismos que conduzem ao absurdo: negando o sentido e instituindo uma ausência de sentido da vida como caminho filosófico. Com o niilismo, temos o humano como vazio e a valorização ou angústia sobre o nada da existência. Há uma roupagem de misticismo da razão a partir da resolução dos problemas pela justificação racional e uma ditadura da razão: negando a racionalidade aos outros, colocando um dos aspectos da razão como superior aos demais e o afirmando, impondo. Essa visão de mundo (*Weltanschauung*), desencadeia acontecimentos históricos. Na época de

⁹ Há uma modificação do que se compreende por razão em Husserl. O filósofo resgata os sentidos anteriores (gregos, filósofos, etc.), mas torna o conceito algo novo e próprio. A razão aparece como um horizonte que contempla as capacidades do homem, todas as suas faculdades, sua natureza como um todo. Sua antropologia contempla o homem como ser racional.

Husserl, as consequências podiam ser verificadas com clareza no desenvolvimento do arianismo, do nazismo e o acontecimento da Segunda Guerra Mundial.

Todavia, Husserl preconiza um existencialismo autêntico: que não nega o sentido racional da existência. Para o fenomenólogo, o sentido é próprio da razão humana e sua ausência existe como uma queda do humano pleno, pois o começo e o fim do humano é a busca pelo sentido. Husserl compreende o homem como um animal racional, sendo que a Razão é aquilo que o torna homem, é o especificamente humano. Mas esta Razão diferencia-se da compreendida a partir do Iluminismo ou Positivismo, que se valem de apenas um fragmento da Razão integral. Na acepção de Husserl a concepção racional é integral: a Razão engloba a racionalidade valorativa (afetiva, ética, estética), a racionalidade teórica (cálculo) e a racionalidade prática (ações). Há ainda, na descrição rigorosa da Razão humana, a Razão Formal, que possui o sentido de Ideia: há no homem uma concepção inata, uma intuição a respeito do que é Bem, Beleza e Verdade; e a Razão Final, com o sentido de um Ideal a ser atingido: o que dá sentido e movimenta a vida e a história da civilização é assumir as três ideias como um ideal a ser perseguido, buscá-las, dirigir a vida a isso. A Razão é como um horizonte que contempla as capacidades do homem, todas suas faculdades, sua natureza (Husserl, 1954/2012).

Com o reducionismo positivista, há uma “decapitação” da função própria da razão humana, que é o conhecimento de todas as coisas, isto é, a utilização de todas as faculdades racionais, e a busca pelo ideal. O racionalismo positivista escolhe como fim o senhorio sobre a natureza, e prerroga para si o esgotamento do conhecimento científico somente com a razão teórica. Retira uma parte da busca racional, não abrange todas as questões humanas, mas foge das questões que excluiu, ocupando-se apenas do mundo de questões que delimitou. É particular e próprio da alma humana a abertura e compreensão das questões as quais a ciência positivista se fecha, não observa as particularidades novas que possam se apresentar, mas apenas o que

elegeu. E ainda, reivindica para si o status da categoria ciência, disseminando a compreensão de que apenas as ciências positivistas, empírico-matemáticas e naturalistas são ciência. Uma consequência desse pensamento foi a compreensão de que a cultura culminou em uma “iluminação” (no Iluminismo já citado), e posteriormente na Revolução Francesa. Estes exemplos auxiliam na percepção de que há desdobramentos consequentes aos pensamentos e formas de ciência desenvolvidos, e assim também, uma responsabilidade, a necessidade de uma resposta coerente aos problemas gerados pela Crise (*Krisis*) (Husserl, 1954/2012).

Mesmo que para Augusto Comte (França, ★1798 – †1857), idealizador do Positivismo, a história tenha culminado no racionalismo, houve uma “absolutização” (no sentido de tornar absoluto, um dogma) de um conhecimento particular, ou seja, o científico. Criou-se assim, um misticismo, um culto a um saber específico (Husserl, 1954/2012). Uma manipulação consequente possível é o cientificismo, isto é, a utilização de algum discurso retirado de dentro da ciência para fins ideológicos e políticos, como ocorreu com o Nazismo, que utilizou-se do Darwinismo Social (o darwinismo aplicado às relações sociais para justificar uma concepção de superioridade de raças): um projeto de poder que se sustenta a partir de um discurso justificado misticamente sobre um dado científico. O afastamento da Razão Autêntica permite o surgimento do cientificismo e com isso a sociologia passou a ser uma “física social” e a psicologia, uma “psicofísica”.

A consequência disso está na atual seleção acerca do que é científico e rechaçar o que supostamente é não-científico, a partir de impressões e afetos pessoais, de uma escolha arbitrária e fugaz. Culturalmente, as pessoas passam a ficar perdidas, esvaziadas de sentido, verdade e objetivo (ideal). Isso traz consigo uma visão de mundo e uma reação cultural problemática. Dos “ismos” surgidos, citamos o irracionalismo, existencialismo, misticismo, totalitarismos e ainda, a fragmentação da Razão, sendo possível a partir de tal cisão colocar agora em relação de oposição aquilo que em realidade é de complementariedade: uma razão

oposta a outra – o belo *versus* a verdade, o bem *versus* a verdade, a sensibilidade *versus* a racionalidade. Levam o humano ao absurdo, visto que não é possível traduzir umas em termos das outras, e permitem manipulações, como visto, da linguagem, das relações, etc., de acordo com o compromisso dos fomentadores (poder, tecnocracia, provar “verdades” que desejam e os favorecem, etc.). Há cisão entre conhecimento histórico e filosófico. As extremas especializações segregam o todo existente (Husserl, 1954/2012).

Nisto temos que a ciência em geral é mais abrangente que a ciência lógico-objetiva. Ao tomar um método (o lógico-matemático), como uma coisa em si, como se tudo fosse matemático e nosso cérebro “criasse” as qualidades segundas (sensíveis) e as atribuisse ao mundo como se este possuísse apenas as qualidades puras (em termos galilaicos), transformo o mundo intuível, que é imediatamente compreendido em seu significado, em algo principialmente não intuível – ocorre uma substrução lógica. A partir disso, nasce toda uma visão de mundo, uma metafísica, uma mentalidade. A ciência moderna reivindica então para si a excelência final, teleológica da mentalidade humana. Chegamos a uma ciência inautêntica, sem fundamentação (Husserl, 1954/2012).

Esse quadro de situações dramáticas e de contradições existenciais é o que Husserl entenderá por Crise (*Krisis*) das Ciências. E que, em si, solicita uma tomada de decisão em resposta a esse momento crucial. Husserl denuncia que o caminho da técnica é que tem mostrado o que é o ser humano, e que, na verdade, devemos partir do humano para chegar à técnica. A Crise possui um caráter existencial: o homem chegou a uma angústia e falta de sentido e explicação para a vida. De certa forma, deixou de crer em si próprio: na sua capacidade de captar o sentido e compreender as coisas, recorrendo a aspectos isolados e à ciência moderna para orientar-lhe e explicar a realidade a respeito de si próprio e das coisas (Husserl, 1954/2012).

Para isso, o filósofo aponta já as soluções necessárias: (A) Resgatar o espírito originário, a Filosofia Autêntica, a ciência que não seja redutora do sentido pleno do homem e do mundo; (B) Responsabilidade ética: a responsabilização do produtor de conhecimento pelas consequências do conhecimento mesmo que gera sobre o mundo e (C) Trazer para a ciência a questão do “mundo da vida” (*Lebenswelt*): é necessário fazer uma reconexão com o mundo da vida, da nossa vida, uma ciência da nossa vida (Husserl, 1954/2012). Husserl retoma, deste modo, o problema do mundo da vida como parte do problema geral da ciência objetiva, isto é, que pode ser objetivada empiricamente. O problema não está, portanto, na utilização ou eficiência do empirismo, mas na ocupação adequada da ciência: é preciso que as ciências ocupem-se do problema da *Lebenswelt* para sua fundamentação adequada.

Husserl (1954/2012) expõe então a ciência que é um produto humano e a sua tentativa de erradicar-se do solo em que estava e que lhe é intrinsecamente necessário para a existência. A objetividade está no horizonte do cientista, mas ele mesmo está inserido no mundo da vida e não prescinde de seus pressupostos. Mesmo na *epoché*, na suspensão e colocação do mundo natural – da atitude natural – em parênteses, o mundo da vida está ali pressuposto. O mundo da vida é inamovível, está pressuposto: as validades pré-lógicas são fundamentadoras para as verdades lógicas e teóricas. Assim, é necessário incluir o mundo da vida na atividade científica, para que esta seja autenticamente objetiva.

Já que as ciências são, portanto, construídas sobre a obviedade do mundo da vida, aquilo que é considerado pela ciência moderna como o “meramente relativo ao sujeito” não é irrelevante e não deve ser considerado de maneira pejorativa, pois é apenas distinto, e inclusive, anteriormente dado, pressuposto, premente. Husserl demonstrou que o que advém do mundo da vida é originário, são “fenômenos originários” de tudo o mais. O mundo da vida é necessário às ciências, que por sua vez, partem do mundo da vida e se tornariam mais evidentes se considerassem do que são feitas, no que estão inseridas e de onde partem. Frente a esta

constatação, Husserl apresenta assim, o papel da Filosofia: o de transformar a obviedade (*Selbstverständlichkeit*) em evidência. Para tanto, é necessário um modo adequado e rigoroso. Com a Fenomenologia husserliana é possível abarcar o mundo da vida e realizar uma ciência fundamentada adequada e rigorosamente, pois a Fenomenologia é uma ciência absolutamente rigorosa (não no sentido dogmático, mas apriorístico), uma ciência que fundamenta aos seus próprios princípios de maneira adequada e às demais ciências (Husserl, 1954/2012).

2.2.2. Contribuições da Fenomenologia para a definição adequada dos fenômenos da Psicologia: a necessidade de uma Psicologia Fenomenológica

Edmund Husserl, como foi visto, tratou do tema da crise das ciências na obra “A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica” (1954/2012), texto no qual discorreu sobre as consequências da tentativa das ciências, em especial a ciência psicológica, de validarem a si próprias através de um racionalismo positivista reducionista. Como complementa Gómez-Heras, a crise afeta diretamente a Psicologia:

[...] unilateralidade do objetivismo científico afeta agora a psique. O método científico-natural traduz em termos objetivos o mundo da subjetividade, sem perceber que o fundamento permanente da atividade mental é o mundo-da-vida do sujeito, não redutível, as suas especificidades subjetivas, em fatores físicos-objetivos. O sujeito não é redutível ao objeto sem perder o seu caráter de sujeito (Gómez-Heras, 1989, p.56).

Com isso, a Psicologia moderna fica incapacitada de refletir, analisar com sentido específico aquilo que é essencial da alma ou do psiquismo, e ainda, questões relativas ao psicológico humano como afetos, valores, normas ou mesmo o sentido alcançado pela cognição escapam a um tratamento objetivista psicológico. Nesse sentido, como adverte Husserl, o

“espírito e só mesmo o espírito é em si próprio e para si próprio um ser, é independente e pode, nessa independência a apenas nela, ser tratado de modo verdadeiramente racional, de modo verdadeiramente científico a partir do fundamento” (Husserl, 1954/2012, p. 273). Urge assim a necessidade de uma fundamentação filosófico-fenomenológica na ciência da Psicologia, com o devido rigor metodológico, a partir do qual é possível identificar e descrever adequadamente a vida psíquica, isto é, perceber deles sua essência, sua quiddidade (Husserl, 1954/2012; Lersch, 1966), aquilo que faz determinado fenômeno ser aquilo que é e nada mais diferente de si.

Pode-se destacar ainda a fundamental relação da Fenomenologia e Psicologia na qual ambas as ciências investigam o sujeito, embora se distingam na descrição deste e nas respectivas concepções metodológicas. No texto “A filosofia como ciência de rigor”, publicado originalmente em 1910-11, Husserl afirma que:

[...] é de esperar de antemão que a Fenomenologia e a Psicologia devem estar próximas uma da outra, referindo-se ambas à consciência, embora de modos diversos e em “orientação” diversa, podendo dizer-se que à Psicologia interessa a “consciência empírica”, [...] algo existente na continuidade da natureza, ao passo que à Fenomenologia interessa a consciência pura (Husserl, 1911/1965, p 19).

Como consequência dessa distinção, Husserl em “Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica” (1952/2014), tomo II, apontou o espírito, a psique e o corpo como realidades distintas, embora recíprocas e, a partir do método fenomenológico, descreveu duas formas compreensivas de abordar a psique do ser humano: uma movida pela “causalidade” e sua relação psicofísica e a outra pela “motivação” e sua relação com o sentido. Igualmente, Edith Stein, na obra “Contribuições à fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito” (1922/2005), segue a reflexão de Husserl. Sua investigação procede por meio de um exame fenomenológico das estruturas sobre as quais, sem buscar compreendê-las devidamente

em seu significado essencial, a Psicologia busca fundar sua cientificidade. A investigação se inicia na primeira parte da obra, “Causalidade Psíquica”, pela recorrente questão acerca da submissão da psique ao princípio de causalidade até sua autêntica constituição pela motivação (Ales Bello, 2004).

Ainda, a partir de uma compreensão profunda do pensamento do mestre, mas também desenvolvendo um movimento intelectual próprio, Edith Stein delinea na obra “Estrutura da Pessoa Humana” (1932/2003) a constituição da pessoa humana em um eu formado por vários níveis que devem ser distinguidos: corpo, psique e espírito. Também nos estudos acerca da comunidade, Edith Stein percebe que o ser humano é constituído pela corporeidade, pela disponibilidade psíquica e pela compreensão espiritual. Stein sustenta ainda, em “Contribuições à fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito” (1922/2005) e em “Ser finito e Ser eterno” (1950/2007), a distinção entre o fluxo da consciência e a alma humana, na qual esta última se caracteriza como um núcleo substancial que abre o homem a uma passagem em direção à perspectiva metafísica, e que se revela a partir das vivências humanas (Ales Bello, 2004, 2006).

A Filosofia Fenomenológica é uma ciência absolutamente rigorosa, isto é, uma ciência que fundamenta aos seus próprios princípios e às demais ciências. A Fenomenologia é uma ciência de rigor, e deste modo permite uma fundamentação rigorosa dos conceitos; é uma ciência dos fenômenos enquanto uma categoria geral, tomando-os por objetos; uma analítica intencional; e é ainda um método: de redução – eidética e transcendental. A partir da Fenomenologia, é possível uma saída do mundo da vida circundante intuível (Husserl, 1954/2012). Por conseguinte, é desejável que a Psicologia se aproprie do método fenomenológico – já que a Fenomenologia é substancial para a compreensão de conceitos elementares da ciência psicológica – configurando-se assim como “Psicologia Fenomenológica”. Husserl concebeu 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” (Husserl, 1927/1990, p.59).

Em síntese, em suas análises fenomenológicas, Husserl admitiu a distinção entre as ciências da natureza e as ciências do espírito (humanas), sendo que a investigação filosófica é autônoma e deve servir àquelas em um exame crítico, fundamental de suas estruturas. Mais estritamente, para as ciências do espírito, Husserl evidenciou a necessidade de um fundamento filosófico dos conceitos e noções fundamentais, que deviam ser submetidos a uma análise fenomenológica (Ales Bello, 2004; Goto, 2008). Assim, verifica-se adequadamente a distinção existente na estrutura da pessoa humana, porém, livre de naturalismos e dicotomias. Sua análise é precisa e incisiva, a partir de sua descrição mostra o caminho e a unidade das partes com clareza, sem pressa em conceber a totalidade. Igualmente em Stein, percebe-se essa fundamentação ainda mais claramente, e de forma didática, a unidade do todo, e ao mesmo tempo, a distinção específica de cada estrutura constituinte do homem. Frente às inadequações e limites da ciência psicológica de seu tempo, Stein segue os passos de Husserl e apoia-se na Fenomenologia para responder em suas investigações filosóficas às questões contraditórias, indicando-a como uma base segura a seguir: a Fenomenologia como fundamento rigoroso para as demais ciências, em especial a psicológica.

2.2.3. Antropologia Fenomenológica: uma base segura para o conhecimento do ser humano e para a fundamentação da ciência Psicológica

Com todo esse cenário de Crise das Ciências, passou-se, portanto, a uma negação do aspecto filosófico, racional do ser humano, ou seja, de uma antropologia filosófica nas ciências positivas. Em meio às consequências da Crise na cultura e na compreensão do homem sobre si próprio, há a Fenomenologia husserliana que conduz à reflexão e análise do ser humano sobre o qual se fundamenta todo o conhecimento, esta passando a ser ferramenta primordial enquanto uma autêntica antropologia. Como insiste Husserl (1931/2019) que “a fenomenologia original, amadurecida como fenomenologia transcendental, nega a qualquer tipo de ciência do homem qualquer participação na fundação da filosofia, e combate todas as tentativas desse tipo”, como a antropologia ou a psicologia, pois “agora é válido o exato oposto: a filosofia fenomenológica deve ser completamente reconstruída a partir da existência humana” (p. 652).

Então, cabe saber até que ponto a filosofia fenomenológica pode encontrar seu fundamento em uma antropologia filosófica. A questão da Antropologia está em refletir à pergunta: “o que é o homem?”. A ciência antropologia cultural, por exemplo, aborda a questão pelo viés das sociedades e civilizações, a partir de um ceticismo historicista, como o próprio psicologismo (Husserl, 1911/1965). Por isso, afirma Husserl que:

[...]a ciência universal é também ciência do ser humano na sua prática humana, mas também do ser humano como aquele que conhece, e assim finalmente ainda do ser humano como aquele que conhece Antropológica e universalmente, e aqui sobre tudo dos atos de conhecimento reais e possíveis, da faculdade cognitiva, etc. (Husserl, 1973, p. 480-481).

Então, a Antropologia Filosófica, diferentemente da científica, vai à questão fundante, à busca pelo que é o específico do humano. Sobre essa necessidade, conclui Stein (1932/2003, p. 587):

Portanto, mesmo a antropologia que exigimos como fundamento da pedagogia deve ser uma antropologia filosófica, que, refletindo em uma relação viva com todo o problema filosófico, estuda a estrutura do ser humano e sua inserção nas entidades e nas áreas de ser a que pertence.

Assim, se faz necessário esclarecer sempre de onde se parte ao estabelecer normas e critérios, teorias e práticas frente ao ser humano: é preciso esclarecer quais são os fundamentos antropológico-filosóficos, a concepção de homem que embasa ou da qual parte determinada ideia ou prática. Diferentes entendimentos a respeito da constituição da pessoa humana resultarão atuações e compreensões diversas em torno das questões que a rodeiam. Para educar ou formar alguém, por exemplo, usamos determinados modos e instrumentos, que vem de uma compreensão anterior a respeito de quem é o ser que será educado ou formado. Nesse sentido, no entendimento de Husserl (1931/2019), a antropologia-filosófica só o pode ser enquanto antropologia fenomenológica, e é necessária para isso a redução transcendental, para sair da atitude natural. Deste modo, podemos falar que há apenas a antropologia-filosófica-transcendental, pois nela abre-se um novo campo, ou seja, o campo transcendental de experiência e análise nitidamente diferente do campo natural-mundano das demais que incorrem em historicismos e psicologismos. Ainda, mesmo nas correntes denominadas fenomenológicas, como adverte Husserl (1931/2019), há erros em suas expressões antropológicas, pois no

[...] chamado “movimento fenomenológico” tomado pela nova tendência, [segundo a qual] só no homem, ou seja, na doutrina essencial [*Wesenslehre*] da sua existência

[*Dasein*] concreta no mundo, deve estar o verdadeiro fundamento da filosofia. Vê-se nisso uma reforma necessária da originária fenomenologia constitutiva, uma reforma através da qual é possível, primeiro e acima de tudo, atingir a real dimensão filosófica (Husserl, 1931/2019, p. 652).

Assim, deve-se retomar originalmente a concepção fenomenológica, sendo essa decisiva para uma antropologia filosófica. É uma antropologia onde se entende o humano a partir dos estratos humanos constituídos como unidade e constituídos transcendentemente, não empiricamente, conforme explica Ales Bello (2004, 2006). Desta forma, não há o psíquico sem o transcendental, apesar de seu estudo filosófico ocorrer de modo a concebê-lo independentemente à experiência, ou seja, “trazer à tona a distinção fundamental entre o ego transcendental (ou a esfera transcendental) e o ego humano (*Menschen-Ich*) com a sua esfera psíquica e a esfera do mundo” (Husserl, 1931/2019, p. 659), relacionando-a com a intuição do sentido, das essências.

Dessa maneira, a renúncia do mundo pela “colocação entre parênteses” não significa excluir o mundo, mas pelo contrário, agora passou a ser tema central de uma forma nova e mais profunda. Então, como descreve Husserl (1931/2019), será possível entender o ente mundano, e, portanto, a existência humana, com o ser humano sendo considerado “aquilo que é, apenas como conteúdo de uma certa apercepção experiencial (*erfahrende Apperzeption*) no modo da certeza do ser (*Seinsgewissheit*)” (Husserl, 1931/2019, p. 661). Adentrando em um estudo sistemático da subjetividade transcendental concreta, Husserl analisa o transcendental em sua tipologia essencial, ou seja, naquilo que permite a constituição dos estratos vivenciais, estruturantes, que alinha a formação das várias realidades estratificadas (imanentes, objetivas, vividas, etc). Diz respeito à “consciência de” [algo], à reflexão. Não é a superação do instinto, mas uma teleologia buscando um fim. Assim, o transcendental é a intencionalidade existente no próprio do ser humano, pois não há apenas registro físico, empírico.

A partir de um substrato seguro transcendental, portanto, conquistado pela Fenomenologia Transcendental, tem-se então uma filosofia definitiva, uma só ciência com seu método originário definitiva do ser humano (*Ursprungsmethode*). Husserl (1931/2019) demonstra definitivamente que toda teoria acerca do ser humano chegará, necessariamente, à busca pelo conhecimento de sua constituição, e, mais propriamente, ao problema transcendental, isto é, à evidência de que há uma subjetividade transcendental no humano que, superando os objetivismos e idealismos, leva às “investigações constitutivas dirigidas à subjetividade” (Husserl, 1931/2019, p. 666). Tais investigações passam a constituir o método de interpretação dos fatores psicológicos humanos, aproximando a psicologia e a antropologia, clarificando a íntima relação destas com a filosofia e a “constituição psicológica-fenomenológica do mundo como ‘representação’ humana” (Husserl, 1931/2019, p. 667), ou seja, a Antropologia Fenomenológica é o fundamento da Psicologia.

Para conhecer aquilo que é concernente ao ser humano, é necessário começar as análises por aquele que é capaz do conhecimento: o próprio ser humano. Ales Bello (2006) comenta que a novidade de Husserl está justamente em tomar o sujeito humano como ponto de partida da análise filosófica, porque a Filosofia ao buscar o sentido dos fenômenos, deve entender que as perguntas que surgem de imediato estão relacionadas ao porquê o ser humano busca sentido nas coisas e quem ele é, e como é feito este ser humano que procura sentido. Seguindo os passos metódicos de Husserl, Stein em sua obra “Estrutura da Pessoa Humana” (1932/2003), investigou a constituição do humano e de como ele é formado, já que para compreender corretamente os objetos de investigação da Psicologia e buscar fundamentá-la definitivamente, a Fenomenologia ensina que em primeiro lugar deve-se responder à pergunta sobre quem é este humano que é capaz de conhecer e chegar à essência dos fenômenos.

Na mesma obra, Stein (1932/2003), problematizando a respeito das concepções antropológicas contemporâneas, mostrou suas consequências pedagógicas. A partir dessa

observação, pode-se listar a própria Psicologia que, com a separação entre corpo e mente, razão e emoção, experiência interna e externa (temas da psicologia clássica), leva a uma espécie de “esquizofrenização” do ser humano racional, da *ratio*, da vida enquanto enteléquia (*Entelechie*). Não estando uma coisa em oposição à outra na realidade, pode-se atentar aos pormenores da subjetividade e sua relação com a intelecção, apreensão das coisas. Deve-se valorizar a sensibilidade, suas captações e avaliações e sua relação com o conhecimento e apreensão do sentido.

Ao contrário, a partir de noções antropológicas diversas, percebe-se que as teorias psicológicas partem de concepções pré-engendradas: na psicanálise há a compreensão de ser humano como equivalente à sua dinâmica psíquica-energética; na cognitivo-comportamental, há a equivalência do homem com seus elementos cognitivos e psicofísicos, primando as suas respostas ao meio; na histórico-cultural, como apresentado, concebe-se o humano de maneira naturalista-materialista, resultante de um meio histórico, agregando diversos elementos sociais e exteriores. Mas viu-se que a Fenomenologia, ao contrário, parte da busca rigorosa pela essência, pela “quididade” dos fenômenos, pelo método da redução transcendental e por meio de um trabalho de “escavação” arqueológico, parte do mais superficial e imediato, do mundo natural, para as camadas mais adentro, em um procedimento de descrição minucioso e preciso, o eidético-transcendental (Husserl, 1954/2012).

Dessa maneira, Stein explicita o tema analisando fenomenologicamente o ser humano a partir dele mesmo e também em comparação com os demais seres, como na obra “Ser finito e Ser Eterno” (1950/2007); e, desta maneira, encontramos diferentes noções para referência aos fenômenos da natureza humana, de modo que sua análise, até onde Stein conseguiu realizá-la antes de sua morte, contemplou de maneira bastante abrangente a totalidade do ser humano. Stein, a partir do método fenomenológico, buscou compreender o que poderia dar

especificidade ao ser humano, investigando a alma humana, sem cair no dualismo mente-corpo, na separação desta noção com a corporeidade.

Stein demonstrou em sua análise um entendimento do ser humano que, diferentemente das noções de sua época, se constitui a partir de uma complexidade e indissociabilidade das diferentes dimensões do ser humano: corpo, psique e espírito. Essa condição do humano é denominada por Stein de “microcosmo” (Dullius, 2019; Stein, 1932/2003). Então, para dar conta da descrição do ser humano, Stein (1932/2003) utiliza-se do termo “estrutura” (*Aufbau*), que refere-se não aos significados usuais da engenharia, sobre as formas duras e estáticas, mas a uma noção de um entrelaçamento dinâmico do ser vivente com os processos internos e externos que lhe são inerentes, de modo que o ser humano passa a constituir a si próprio. Esta compreensão acerca da estrutura do ser humano é o que “representa a base do processo de formação da pessoa” (Dullius, 2019, p.74).

2.3. Análise inicial da Estrutura da Pessoa Humana: corpo, psique e espírito

Stein então apresenta o ser humano como um ente de estrutura complexa. Dessa complexidade depreende-se que é algo de complicada, porém, possui harmonia ou equilíbrio, como elaborou Husserl. De sua análise, retiramos que a natureza humana está em ter como sua essência o “ser pessoa humana”, possuindo corpo vivo (*Leib*), psique e espírito (Stein, 1950/2007). A pessoa humana possui então três dimensões, que para Stein (1922/2005) são capacidades próprias, porém unidas, que podem e devem ser desenvolvidas. A fenomenóloga descreve a pessoa humana através das vivências corpóreas (sensações, instintos), psíquicas (percepções, afetos, cognições, caráter) e espirituais (vontade livre, inteligência) e explicita que é fundamental saber o que o homem é para se buscar um equilíbrio entre corporeidade, vida psíquica e esfera espiritual (Stein, 1932/2003).

Em termos gerais, a análise antropológica de Stein descreve a vida humana dotada de um corpo vivo (*Leib*) – diferentemente do corpo físico (*Körper*), que é limitado ao mundo físico – é um corpo vivido por movimentos próprios, mesmo que respondam às consequências do mundo externo; de uma psique (*Psyche*), que refere-se às reações, aos estados vitais que surgem no contato com a realidade através especialmente do corpo; e de uma dimensão espiritual que é o particular do humano, cuja nomeação vem da tradição alemã em que a atividade humana se traduz pelo termo *Geist* – espírito. Neste âmbito, pode-se realizar atos voluntários, intelectuais e de conhecimento (Stein, 1932/2003).

As separações entre as dimensões e seus aspectos se dão unicamente para fins de análise, pois possuem, em verdade, o caráter de estrita união, correlação, incluindo a maneira como ocorre a dinâmica entre as estruturas humanas: de causalidade, relacionada às interações corpo-psyche e a de motivação, referente ao espírito em contato com as outras dimensões. Apesar de serem tomadas em separado, estão conectadas e em constante relação de entrelaçamento e coconstrução (Stein, 1922/2005). Sua diferenciação é necessária, dado que são estruturas distintas, porém, sua separação ocorre apenas como recurso didático, não tendo um caráter de estratificação ou de diferenciação entre reinos físicos e metafísicos como se poderia pensar, ou mesmo entre camadas, sendo a utilização das palavras “dimensões” ou “estrutura” mais adequada.

Assim, causalidade e motivação se relacionam e estabelecem uma conexão recíproca entre corpo, psique, alma e espírito. A dinâmica entre as estruturas e suas estratificações internas se dá continuamente e, em contato com os mundos externo e interior do sujeito, com todas suas vicissitudes, propicia a construção de um ser humano único em suas particularidades, perpassando e sendo perpassada pela consciência, pelas vivências, pela força vital e pelo núcleo pessoal, que ditarão em todos os momentos da existência, seguindo a resultante de todos esses fatores, uma peculiaridade pessoal (Stein, 1922/2005).

É o todo, ou seja, a totalidade do ser do humano que se coloca em contato com a realidade do mundo e é impactada por ele; e, em resposta, apresenta reações e atos que não poderão ser previstos com exatidão, somente em probabilidades, devido à construção particular de que resultam e a característica de liberdade inerente ao homem. E isso também ocorre nas vivências relacionadas às relações interpessoais (Almeida, 2016).

2.3.1. As noções de corpo físico (Körper) e corpo vivo (Leib) em associação com a psique

Seguindo o método fenomenológico da *epoché*, Stein (1920/2005) mostra que a primeira parte constituinte do humano que se apresenta fenomenologicamente é o seu exterior, a sua materialidade, a sua composição corporal. Mesmo sendo coisa material, mostra-se ainda como algo animado e, portanto, como corpo vivo (*Leib*), que como citado, é diferente de corpos ou objetos inanimados (*Körper*). O corpo vivo humano associa-se a uma consciência individual e não está exposto somente aos efeitos causais externos, mas também aos movimentos internos que lhe são próprios, e que, conforme Stein, partem de um núcleo ou centro. É um único corpo que se pode vivenciar em si mesmo, pois o ser humano não tem a vivência de um corpo físico, material apenas, mas ao contrário, o sente sempre como um corpo vivo. Ainda, para a fenomenóloga, esse corpo é possuidor de um núcleo, que será abordado mais adiante, do qual partem inclinações que determinarão todas as vivências e ações da pessoa humana em uma direção específica (Almeida, 2016).

Dada essa diferenciação, seria possível um “abandono” fictício do corpo vivo, a partir do qual ele poderia ser tomado como evidência de que está ligado a uma dimensão viva. Outro exemplo é o verdadeiro abandono do corpo na morte, através da qual o corpo vivo (*Leib*) deixa de sê-lo e o corpo puramente material (*Körper*), que inicialmente retém a aparência do corpo vivo que era formado pela alma, mas que não se vivencia, não se sente, apenas põe-se a decompor-se. Esta é apenas uma das descrições que evidenciam a indissociabilidade das

dimensões que compõem o ser humano, que pode ser considerado em sua totalidade uma substância única (Dullius, 2019; Stein, 1920/2005).

Deste modo, o corpo vivo é explicado por Stein (1920/2005) como corpo material dotado de modos especiais de manifestação, como sendo órgão da vontade e da expressão. É o interior que se expressa no corpo, precisamente a combinação de alma e corpo vivo – que resulta na Pessoa –, sendo que o corpo desempenha o papel de exterioridade. Dessa forma, o conjunto do corpo vivo (*Körper* e psique) torna-se instrumento de manifestação (Stein, 1932/2003). Stein (1920/2005) expõe que, aonde quer que haja um corpo vivo material, haverá a disposição deste como um portador de fenômenos expressivos, de onde deve-se constatar também uma conexão de sentido e motivo, uma relação de efeitos reais entre a interioridade e seu aspecto exterior, na qual o interior faz com que ressalte a forma exterior na qual cria sua expressão:

A [estrutura] do homem é uma unidade corporal-anímica que vai tomando uma figura corporal cada vez mais diferenciada e de funções cada vez mais variadas, ao mesmo tempo em que simultaneamente se expressa em um caráter anímico mais rico e firmemente estabelecido. Tanto a conformação anímica como a corporal de desenvolvem em contínua atividade, que é resultado da atualização de certas capacidades, e por sua vez, decide quais das diferentes possibilidades prefiguradas no ser do homem de farão realidade (Stein, 1932/2003, p. 647).

Dullius (2019) comenta que a estrutura corpórea é sempre ricamente articulada e funciona de maneira sempre variada, e experimenta uma caracterização psíquica. Disto, compreende-se que tudo o que é corporal, é, ao mesmo tempo, corporal e psíquico. O psiquismo anima o corpo, e deste modo podemos falar em vida psíquica. Ora, então do que é constituído o psiquismo? A psique é a esfera da passividade, reatividade, da recepção dos estímulos enquanto vivência e da resposta a eles, da impulsividade, como descreve Stein (1932/2003).

Mas o ser humano não é apenas reatividade, ele possui uma singularidade. Os animais também possuem uma singularidade um pouco demarcada (esta, referente a uma constituição apenas corpóreo-psíquica, na qual a alma formadora animal coincide à psique), de modo que podemos apontar por exemplo, dentre diversos cachorros, uma raça que sirva melhor para determinada atividade do que outra, ao passo que a singularidade humana é muito mais complexa: há um mundo interior, uma dimensão que não é predeterminada (Stein, 1932/2003).

2.3.2. Caracterização da dimensão psíquica e a distinção entre alma e psique

A psique, como tratado, além da passividade e reatividade, deve ser distinguida devidamente da alma humana nas análises steinianas. Na obra “Introdução à Filosofia” (1920/2005), quando tratará da contraposição entre psique e consciência, Stein menciona essa distinção de constructos, expondo que até então havia tratado psique e alma com o mesmo significado. Stein então passa a especificar a psique e a descreve como um ente do mundo real, que se insere nas categorias supremas da realidade, do mesmo modo que a coisa material. A psique, portanto, é uma substância, uma unidade concreta de qualidades interiores (ou acidentes), atravessada por estados mutáveis e por sofrer efetividades. Ainda, Stein acrescenta que a psique e suas qualidades estão submetidas de modo determinado a mudanças reguladas, com a dependência das circunstâncias reais nas quais se encontram, isto é, estão submetidas à categoria da causalidade (Stein, 1920/2005). Desta classe de dependência há que se distinguir inteiramente o condicionamento dos estados psíquicos, que é peculiar dos indivíduos espirituais: o fato de que estão determinados (causalidades) pelo meio ambiente em que estão (Stein, 1920/2005).

Em relação à alma, Stein a menciona como a estrutura que fornece a unidade de todas as qualidades e todos os estados internos de um sujeito real, vinculada com um corpo vivo material, que se insere, por assim dizer, em uma conexão da natureza. Este conceito, afirma Stein, é um conceito de alma decisivo para a Psicologia, que não prescinde de um conceito de

alma em geral, mas limita-se aos fenômenos psíquicos. Quando Stein menciona que está falando da alma no sentido específico da palavra, refere-se a este ser interior no qual se expressa purissimamente o núcleo da pessoa (Stein, 1920/2005). Mas, os estados psíquicos são estados reais, condicionados realmente e com consequências reais. As condições reais dos estados psíquicos, dos efeitos do mundo material, são transmitidas por meio do corpo vivo e da energia vital, que “desde dentro” regula a sucessão dos estados psíquicos.

Stein aponta também a necessidade de distinguir esta compreensão psicológica da metafísico-religiosa de alma, que também é essencial e determinante para a linguagem usual da vida cotidiana: a alma, entendida no sentido da psicologia¹⁰, começa a existir a partir da existência do ser vivo ao qual pertence, e termina com a morte deste, e neste intervalo há uma evolução desta alma. A alma psíquica não entra finalizada na existência, mas vai adquirindo suas qualidades no curso da vida, em constante mudança. A alma psíquica, portanto, pode existir unicamente se vinculada com um corpo vivo, e cessa quando este perde sua corporalidade vivente e passa a ser apenas corpo material. Em contraposição a esta concepção, na linguagem religioso-metafísica se diz que a alma não forma a si mesma e que não perece, que se une ao corpo, mas não necessita dele para existir, e que é uma realidade simples, isto é, não passa por evoluções nas quais vai adquirindo qualidades (Stein, 1920/2005).

Ainda, Stein ressalta a preferência existente na linguagem cotidiana por esta última concepção de alma em detrimento à psicológica. Na linguagem corrente disseminada, faz-se distinção, por exemplo, entre uma dor sensível e um sofrimento da alma, com a explicação de que a sensibilidade não pertence à vida da alma, e do mesmo modo se exclui a sensibilidade da vida relativa à pessoa. A filósofa detalha que na psique há um desenvolvimento que vai ocorrendo e depende, em relação à sua formação, também das circunstâncias externas. A alma como ser simples – como na concepção metafísico-religiosa – não necessita de um

¹⁰ Do ponto de vista da Psicologia, considerar-se-á nesse estudo o termo “alma psíquica” (psique) para caracterizar a dimensão psicológica da alma humana para um melhor entendimento da descrição fenomenológica de Stein.

desenvolvimento, unicamente vai ressaltando-se cada vez mais no curso da evolução psíquica, e está livre de todas as influências, pois está fundamentada e fixa em si mesma e é, ao mesmo tempo, a fonte original da vida anímica – mesmo que para entender a estrutura da pessoa humana, deva-se examinar também as condições externas além da fonte original de sua vida e seu ser (Stein, 1920/2005).

Ainda, na “alma psíquica” (psique) existe uma espacialidade (de um lugar no qual se encontra, de uma extensão de certos estados): isso se deve unicamente ao fato de que o psíquico está vinculado com o corpo vivo, que é extenso espacialmente. Também o conjunto de seus estados, enquanto eles são condicionados pelo mundo exterior real e pela energia real, por isso a “alma psíquica” é justamente uma estrutura que está entre o mundo real (transcendente) e o mundo irreal (imane), pois sofre, de certa forma, efetividade, reatividade, como quando, por exemplo, com o estouro de uma bomba sem prévio aviso, leva-se um susto (emoção). Todavia, observou Stein (1920/2005) que a psique tem uma parte que também é irreal, porque, após o susto, citado no exemplo, não apenas pode-se sair correndo, mas pode-se dar-se conta do que se sentiu e passar a controlar o que se sente e acalmar-se.

A alma psíquica, assim, não é somente reativa, mas como mostra a análise de Stein, ela sofre um “influxo” do âmbito do espírito – que tem por caráter a razão, a liberdade e a vontade –, passando assim a ter possibilidades de modificar o caminho da efetividade (Ales Bello, 2015; Almeida, 2016). Assim, pode-se concluir que a vida psíquica, a “alma psíquica”, é formada pela sensibilidade e perpassada pela espiritualidade que promoverão a conexão do ser humano com a realidade (Stein, 1920/2005). Os estados da alma psíquica são caracterizados pelo fato de não serem somente estados psíquicos puros, mas estados vivenciados do eu. Percebe-se aqui então a conexão do mundo real, a conexão existente entre psique e consciência. A totalidade das vivências de uma pessoa, nas quais se manifesta conscientemente sua vida psíquica, origina a corrente da consciência dessa pessoa (Stein, 1920/2005).

2.3.3. Dimensão do espírito como o especificamente humano

Stein, na continuidade, realiza a distinção entre alma e espírito (que na antropologia-fenomenológica é composto pelo entendimento), na qual compreende-se por alma nesta relação o que seria o ânimo, e usualmente em sua referência emprega-se os termos “cheio de espírito” e “carente de espírito” ou “cheio de alma” e “vazio de alma” (Stein, 1920/2005). A dimensão do humano na qual não há predeterminações é a dimensão do espírito. Na antropologia filosófico-fenomenológica, a dimensão do espírito é a dimensão especificamente humana, isto é, é o que torna humano o homem, é o que o distingue do restante da criação e da natureza. A análise que Stein faz da essência do homem é permeada por linguagem simbólica, que permite uma compreensão mais didática e uma via de conhecimento às dimensões humanas. Sobre a dimensão do espírito, Stein descreve que ao homem é permitido “sair de si” com sua “vida espiritual”, isto é, o mundo “se abre” para o homem (Stein, 1950/2007).

Dullius (2019) comenta que a dimensão do espírito é uma dimensão do homem que não está aprisionada às funções do corpo vivente, e que, portanto, não está fixa no lugar que se faz presente, isto é, há a possibilidade para o homem de estar em determinada situação, mas estar com seu entendimento voltado a algum problema ou fato passado, por exemplo. Isso é possível pois ao homem é dada a capacidade de refletir sobre o que vive, de tomar a si e às suas experiências como objeto de conhecimento. O ser humano é o único a quem é dado saber que sabe, que conhece, e que tem vivências, que “sai de si” para tomar-se como objeto de investigação e contemplação (Ales Bello, 2006).

Assim, enquanto a vida psíquica é movida entre impressões e reações, a vida espiritual é o âmbito próprio da liberdade: gera algo partindo de si mesma, diferentemente dos outros seres vivos, desencadeando posicionamentos frente ao mundo. “Ela é libertação (*Befreiheit*) do mundo” (Stein, 2015, p. 119). É capaz de realizar atos livres, através dos quais o eu dá um conteúdo (ao qual se entrega) e direção (com a qual se compromete) a seu ser e gera, em certo

sentido, sua própria vida, que permitem a forma mais própria de vida pessoal. Essa capacidade não está limitada ao campo puramente espiritual, e tem assim, portanto, uma tarefa: a de iluminar as outras dimensões, formar a vida corpóreo-sensorial de uma maneira pessoal ao longo de toda a vida da pessoa (Stein, 1950/2007).

Imagem 1 – Corpo vivo x alma x espírito

Corpo Vivo	Alma	Espírito
<ul style="list-style-type: none"> • Sentir dos processos corporais. 	<ul style="list-style-type: none"> • Forma do corpo vivo; • Núcleo do ser vivo; • Fonte oculta (fundo oculto); • Profundidade interior. • Humano: mediação entre espírito e corpo • Mediação de faculdades superiores e inferiores. 	<ul style="list-style-type: none"> • Atividade voluntária; • Racionalidade/Razão; • Atos livres; • Decidir; • Realizar algo voluntário. • Liberdade: • Para reprimir excitações; • Para gerar algo partindo de si.

Fonte: a própria autora, 2021.

Esta outra esfera (dimensão do espírito) da constituição humana permite à psique condições para não ser submetida a determinismos. Afirma Stein que

O sujeito anímico liberto, assim como o ingênuo-natural, acolhe o mundo com o espírito. Também recebe impressões do mundo em sua alma. Mas a alma não é movida diretamente por essas impressões. Ela as acolhe a partir daquele centro com o qual está ancorada no sublime; seus posicionamentos partem desse centro e são prescritos de cima (Stein, 2015, p. 120).

Então, por meio de atos voluntários – que não impedem os impulsos e reatividades da relação passiva corpo-psique –, possibilitam-se as ações e intervenções que levam à compreensão daquilo que é particular do humano: precisamente a dimensão espiritual. O termo

“ato” é utilizado por Stein não com a conotação de ação, de um fazer, mas de maneira mais ampla, significando as vivências intencionais da vida espiritual. Os atos intencionais são movimentos característicos da esfera espiritual, não há atos na esfera da psique, “pois essa esfera tem outra característica, outra qualidade” (Ales Bello, 2015, p. 55).

A esfera espiritual é uma esfera ativa do ser humano e, apesar de ser ela própria limitada pelas contingências das dimensões corpóreas, psíquicas e do mundo exterior com suas eventualidades sociais e culturais, ela permite ao ser humano um posicionar-se frente a essas realidades, o que exprime a liberdade, ser liberto. A esfera espiritual possibilita um posicionamento numa dada direção intencional, isto é, uma direção que tem um sentido, uma aproximação de maneira pessoal em dada relação “objeto”–“eu observador”. Essa intencionalidade mostra-se nesse nível ativo, porém, também está presente nos estados vitais da psique de forma passiva, sendo que, nos atos espirituais a intencionalidade corresponde ao sentido (Ales Bello, 2015; Almeida, 2016; Stein, 1922/2005).

O espírito está em um produto material que ele anima e forma (configura) e pelo qual, por sua vez, é também formado. A vida espiritual parte de uma profundidade sombria da qual se eleva e brilha, como diz Stein. É visível para si mesma, mas não completamente; e não pode iluminar outras coisas, ou a seu passado ou porvir inteiramente: pela dimensão do espírito o homem pode saber que sabe, que conhece, mas não o faz com onisciência, há lacunas em sua história e um futuro incerto, de modo que é necessário ao homem o auxílio do outro para, por exemplo, conhecer a si inteiramente ou poder prever com maior exatidão alguma probabilidade de suas próprias expressões e manifestações (Stein, 1950/2007).

Desta forma, a empatia e a vida comunitária são de extrema relevância para a formação do humano, pois com a abertura do espírito há a capacidade da constatação do mundo interior do outro e a possibilidade de tratá-lo como pessoa e não meramente como a uma coisa ou objeto físico desprovido de atividade anímica, sensibilidade e reflexão. Há nas obras de Stein uma

profunda relação entre suas análises, realizadas ao longo da vida, devido à indissociabilidade das dimensões humanas. Nas obras que abordam a educação e a formação, por exemplo, há uma intrínseca relação entre antropologia, educação e ontologia (Dullius, 2019). Na análise de Stein, distinguidas inicialmente as dimensões humanas, compreende-se que a dimensão física sofre efeitos de causalidade e determinismos; a psíquica sofre causalidade, mas não determinismos; e que na vida espiritual não há causalidade¹¹ ou determinismos, pois sua essência é a atividade livre e voluntária; e compreendida ainda a indissociabilidade destas entre si, podemos passar ao aprofundamento de suas intersecções, da complexidade dos acontecimentos interiores na relação com o mundo.

2.3.4. Percepção como primeiro achado na investigação antropológico-fenomenológica

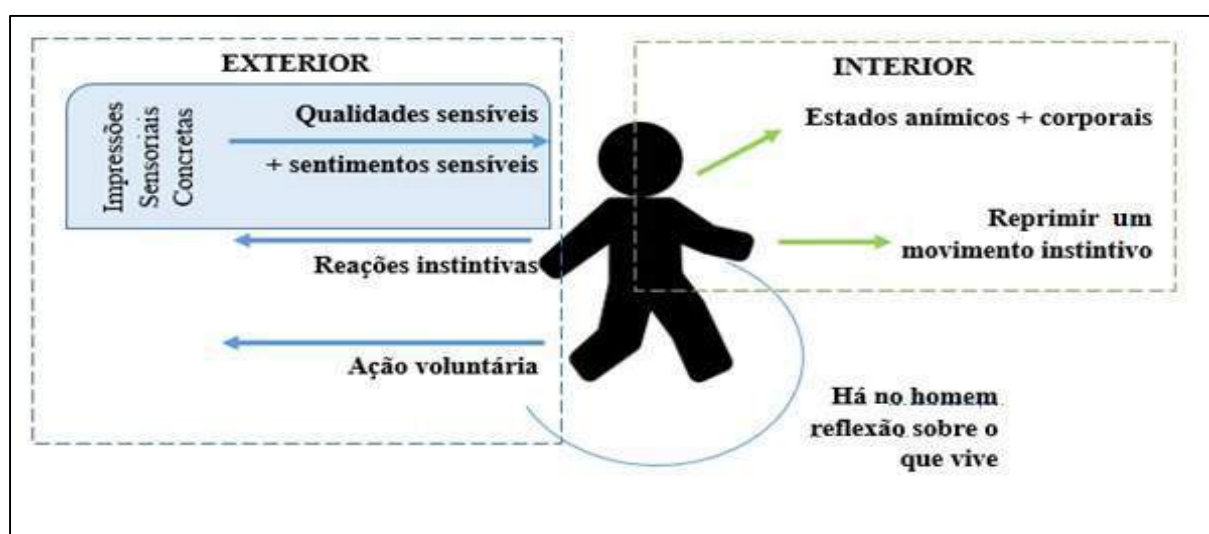
Na Fenomenologia, como exposto anteriormente, tem-se que a investigação filosófica deve partir do próprio humano, pois é capaz de conhecer as coisas e a si mesmo. Se para se conhecer o que diz respeito à condição humana, é preciso partir exatamente desta condição, então o primeiro fenômeno do qual Stein parte em sua investigação antropológico-filosófica é o da percepção. Ao se voltarem ao conhecimento humano, Husserl e Stein partem da percepção, devido ao homem estar, através das sensações, em contato com o mundo físico que é percebido por ele. A percepção é, portanto, uma forma de início para a análise do sujeito, para a compreensão do que o ser humano é feito. O ato perceptivo é uma via de acesso ao sujeito e é a partir dele que se pode chegar a conhecer a consciência, e à consciência de ser corpo, psique e espírito (Ales Bello, 2006).

No caso específico de Stein (1922/2005), inicia sua análise tratando sobre o substrato animal da vida anímica, e o faz distinguindo o interno e o externo no humano: o ser humano

¹¹ Como explica Stein, não se trata de uma causalidade de tipo quantitativo, definida pelas ciências da natureza, de maneira exata, mas sim de uma causalidade de tipo qualitativa. Deste modo, quando ao longo deste trabalho houver menção à causalidade da vida psíquica, esta deve ser compreendida como uma causalidade qualitativa.

recebe do exterior impressões sensoriais concretas, compostas de qualidades sensíveis que despertarão sentimentos sensíveis a seu respeito, por meio de uma “ativação” de estados anímico-corporais. A partir da percepção dessas impressões, podem ocorrer reações instintivas, sendo que o humano pode também reprimir um movimento instintivo que surge em resposta, e pode ainda agir de maneira livre e voluntária. Esse é o ponto de partida de tudo o que é vivenciado.

Imagem 2 – A vivência da percepção no homem



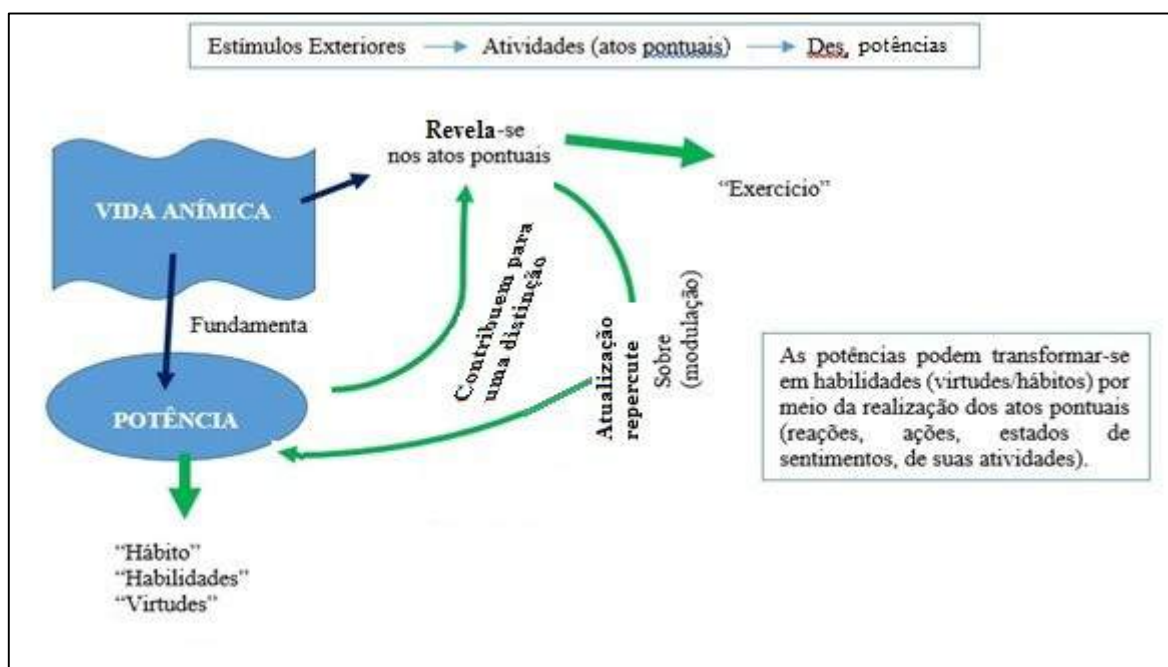
Fonte: a própria autora, 2021.

A vivência, como explica Lersch (1966), é a comunicação com o mundo circundante, acompanhada de um dar-se conta. O dar-se conta vai da apreensão sensorial, passando pela percepção consciente, à compreensão intelectual e possibilidade de reflexão. Das respostas possíveis, há o instinto, que no humano não é tão refinado ou desenvolvido. Mas há ainda os movimentos anímicos/psíquicos em relação ao que é percebido, como os sentimentos sensíveis (agradabilidade; prazer, etc.), os estados de sentimentos anímico-corporais (vivacidade; bem-estar, etc.) e as emoções (dor, alegria, medo, cólera, etc.). Tudo isto refere-se à vida anímica pontual, mas não atribuímos movimentos anímicos pontuais apenas, mas características, ou

faculdades anímicas, permanentes: sentidos (capacidade dos sentidos); instintos (qualidade dos sentidos); um modo de ser; etc. (Stein, 1922/2005).

A partir de uma observação cuidadosa dos movimentos e atos anímicos pontuais em conjunto com o aspecto externo (considerado o “espelho da alma”), pode-se chegar ao conhecimento do modo de ser permanente do indivíduo. Stein exemplifica: a partir dos atos dos sentidos pode-se chegar à capacidade sensorial daquela pessoa, bem como as reações emocionais podem dar pistas do temperamento individual. Então, a vida anímica revela-se nos atos pontuais, que por meio de seu exercício ou modulação repercutem sobre a potência (contida na própria vida anímica), que através desta atualização desenvolve o hábito, virtude ou habilidade. Dito de outro modo: as potências podem transformar-se em uma natureza mais duradoura por meio da realização de atos pontuais, da atividade das reações, ações, estados de sentimentos, etc. (Stein, 1922/2005).

Imagem 3 – Atos intencionais e o desenvolvimento das potências



Fonte: a própria autora, 2021.

Tem-se, portanto, a seguinte continuidade: os estímulos exteriores são percebidos; há então a realização da atividade ou atualização das potências da alma por meio dos atos pontuais e por fim, o desenvolvimento dos hábitos, habilidades ou virtudes referentes àquela determinada potência (estímulos exteriores -> atos pontuais -> desenvolvimento das potências). A percepção então não é algo apenas reservado à natureza humana, mas no humano há algo a mais: é dado um fazer (ato) espiritual, o conhecimento das coisas, a consciência, destinada a ser compreensiva (Stein, 1950/2007).

Frente a isto, Dullius (2019) comenta que o processo de desenvolvimento do ser humano ocorre por meio da ativação de sua capacidade perceptiva do mundo à sua volta. Segundo a autora, a capacidade de perceber e sentir é um dos principais fatores que dá forma ao ser humano, sendo que seu princípio acionador é a força da alma. “A alma sustenta os sentidos do ser humano para captar, perceber o seu contexto e também oferecem conteúdo para que este perceba a si mesmo e ative e mova em si as potências que o formam” (Dullius, 2019, p. 80).

2.3.5. Intencionalidade e ordenação do material sensível

Pode-se entender a percepção no humano, não de modo psicofísico, mas através da intencionalidade. Com ela, percebe-se a realidade como uma busca por um todo compreensível, porque toma-se as informações sensíveis dentro de uma busca de compreensão do sentido e de uma busca intuída de organização conceitual. Assim, por exemplo, não percebe-se com algo estranho feito de metal e com pontas, com os seus significados isolados, mas sim com um objeto feito para alimentação: um “objeto” dotado de sentido, um “garfo”. Na terminologia adotada por Stein, quando a filósofa refere-se à intencionalidade, a trata metaforicamente como feixes de luz, de brilho, de um iluminar as coisas e o interior. Deve-se diferenciar a intencionalidade dos instintos, os quais possuem uma tendência e neles é predominante o mundo exterior, e não há, deste modo, intencionalidade (Ales Bello, 2006; Stein, 1920/2005).

Assim, a partir da intencionalidade da vida do espírito humano, há uma ordenação do material sensível com o qual o ser humano tem contato em uma estrutura. Essa ordenação passa por um processo de percepção, abstração, reflexão e organização. A capacidade do espírito que realiza isso e realiza dentro do homem um mundo dos objetos, se chama intelecto (*Verstand* ou *Intellekt*). A percepção sensível é o primeiro nível do processo, o mais baixo. O humano, com seu intelecto, pode ainda abstrair, voltando sua atenção sobre a estrutura formal das coisas e a forma como se atualizam e refletir sobre seus achados. “Pode”, isso significa, é livre para realizar estes atos. O eu que conhece, o “eu inteligente”, consegue reconhecer as motivações que vem do mundo dos objetos, pega-as e as segue voluntária e livremente (Stein, 1920/2005). “O espírito é junto, intelecto e vontade; conhecer e querer se condicionam reciprocamente” (Stein, 1932/2003, p. 651).

Essa ordenação sensível está inclinada a um fim mais nobre: o de desdobrar-se e de auxiliar os demais a desdobrarem-se igualmente, isto é, desvelarem-se e tornarem-se o que devem ser verdadeiramente, e direcionarem-se às predisposições de seu mundo interior. Assim, o movimento de intencionalidade deve ocorrer de modo a realizar uma configuração de si, de seu contexto e de suas relações, viabilizada pelo exercício da liberdade pessoal, da vontade e do universo de valores de cada ser humano, pois

[...] nos movimentos e nas disposições do ânimo, a alma toma consciência de seu próprio ser e daquilo que ela é e como é e, assim, ela reconhece também a importância do outro ser para si própria bem como a qualidade específica e o valor inerente das coisas fora dela, de outras pessoas e de objetos não pessoais. O órgão de identificação do ser, em sua totalidade e em sua peculiaridade, está inserido no centro de seu ser condicionando a aspiração de desdobrar-se no todo e de ajudar aos outros a se desdobrarem igualmente (Stein, 1930/1999, p.115).

Em uma hierarquia, temos a dimensão espiritual como um ápice, o mais elevado. Stein demonstra a partir de sua análise, que a partir dos níveis superiores do ser, a “matéria”, por exemplo, é no humano sempre uma matéria já com forma. Nossa mirada espiritual se dirige a um mundo configurado por objetos acessíveis aos nossos sentidos, lembrando que vida anímica, especificamente humana, é dotada de intencionalidade, ou seja, está dirigida a objetos, às totalidades. Com a intencionalidade tem-se o eu que visa um objeto, um ato vivido pelo eu que se dirige de determinada maneira ao objeto específico que, por meio dos atos perceptivos, o mundo nos “entra” pelos sentidos, é percebido não isoladamente, como um dado por vez, mas em uma complexa estrutura de dados sensíveis e intencionalidades de atos que se convertem uns em outros. Tem-se então a partir disto que dados sensíveis nos convidam a aprofundar em sua contemplação e nos motivam a passar a atos (perceptivos) novos, como o entendimento ou intelecto (Stein, 1932/2003; 1922/2005). Dessa maneira, o espírito, como intencional, ordena as coisas sensíveis em uma estrutura mais complexa.

2.3.6. Expressão dos estados mutáveis e das qualidades permanentes

A percepção do corpo ocorre também a partir de dentro, devido ser um corpo vivo (*Leib*): sente-se o que ocorre nele e com ele, e assim, ele é percebido. Stein exemplifica isso dizendo que o humano pode dizer que está presente em todas as partes de seu corpo em que sente algo. O que seu corpo toca, o toca também (Stein, 1932/2003). Mas o sentir (sensação) é impessoal: é pura percepção sensível, isto é, não alcança o eu espiritual, que só é alcançado enquanto o perceber ou sentir se fazem conscientes, de modo que pode constatar-lo. Então, os processos corporais, como vividos, estão incluídos no eu pessoal, livre e intencionalmente.

Deste modo, o corpo humano transforma-se em instrumento. O corporal, portanto, não é jamais meramente corpo físico, pois o corpo vivo, diferentemente de uma massa corpórea, pressupõe a existência de uma alma. Corpo e alma são intrínsecos e sua distinção dá-se na

descrição de sua estrutura e funcionamento, que apenas são separadas para uma explanação didática e aprofundamento cognoscitivo (Stein, 1932/2003). Em outras palavras, o corpo vivo (*Leib*) pode ser entendido como uma estrutura não antagônica, que visa a harmonia, entre o corpo vivo e a psique humanos. Na psicologia e atualmente nas neurociências a noção de alma humana desaparece, equivalendo-se à dimensão psíquica. Na fenomenologia husserliana, sobretudo enquanto antropologia filosófica, a questão da alma é retomada e descrita em seus pormenores, e assim conquistou uma descrição que evidencia a estrutura da pessoa humana possuidora de um corpo-psíquico, mas associado à dimensão transcendental, sendo a alma constituída das dimensões psíquica e do espírito.

Ademais, deve-se considerar que no corpo vivo encontramos uma peculiaridade que não é encontrada em comum em nenhum dos corpos vivos de todos os demais seres vivos: a capacidade para expressar a vida interior. Assim,

A alma penetra completamente o corpo vivo e, em virtude dessa interpenetração da matéria organizada, a matéria não apenas se torna um corpo vivo permeado de espírito, mas também o espírito se torna um espírito materializado e organizado. (Stein, 1932/2003, p. 682).

Constata-se que tanto a vida psíquica atual, os estados mutáveis da pessoa, como suas qualidades permanentes, manifestam-se no corpo. Stein esclarece que o que se expressa não é a totalidade dos estados, pois o nível inferior, o da sensibilidade, não tem a forma vital que vai desde o interior até o exterior, pois isto é uma peculiaridade da vida do eu. O que se expressa no corpo é precisamente, além da vivacidade do espírito, as mudanças qualitativas de seus estados (Stein, 1920/2005).

Todavia, diz Stein, não há naturalmente nenhuma expressão para os correlatos de todos os níveis de constituição, para o que constitui a diferença entre a atividade da percepção e a

atividade do entendimento. Mas sobretudo, é a vida da alma que plasma desde o interior o corpo vivo. Assim como à corrente da vida anímica corresponde a interação das manifestações expressivas, assim também às qualidades permanentes correspondem formas fixas do corpo e uma tipicidade em seus movimentos e mudanças. A bondade, a nobreza da alma, a energia empregada, todas marcam o rosto em seus traços, mas também no andar e na postura e em toda a maneira de mover o corpo. O que proporciona a expressão não é somente o universal destas qualidades, mas também o absolutamente singular, a nota individual que essas qualidades levam em si: a peculiaridade pessoal (Stein, 1920/2005).

2.4. A questão do “Eu”

O “Eu” é um ente cujo ser surge de si mesmo, designa a vida interior consciente. É consciente de si mesmo, no sentir sensível e na consciência desperta; “é como um ponto de penetração desde a profundidade obscura até a claridade da vida consciente”, nos diz Stein (1950/2007, p. 970). É distinto do corpo vivo e da alma – pois estes se desenvolvem em certa medida sem a participação ou consciência do eu: habita nestes, e estes lhe pertencem. Está presente nos sentidos do que é vivido e tem sua sede própria em um determinado “lugar” da alma.

O “Eu” consegue elevar-se acima de sua corporalidade (*Leib*), tomá-la como a um objeto. Apesar de não ser um algo avulso e permanecer ligado ao corpo vivo, a vida espiritual permite ao “Eu” fixar-se em seu ser superior, no sentido do desenvolvimento pleno da essência, e a partir daí, atuar sobre o inferior, servir-se dele para certos fins e configurá-lo, aperfeiçoá-lo (Stein, 1950/2007). O “ponto de partida” do “Eu” na alma, aponta Stein, pode encontrar-se mais na superfície ou na profundidade. Esse ponto de partida manifesta-se por meio da própria vivência, que revela o ser “atual”, presente, antes mesmo de um ato reflexivo por meio da consciência (que é aquela que acompanha a vida do eu). Assim, o conhecimento de si começa

na simples vida desperta, ainda sem precisar fazer de si um objeto (Stein, 1950/2007). Deste modo, sobre o “Eu”, pode-se dizer que:

Consiste o ser separado de todos os demais em seu ser e é compreensível para ele mesmo na consciência de si mesmo, que é algo imutavelmente diferente de toda consciência de outra coisa: um eu pode somente chamar-se “eu” a si mesmo e “possuir” a si mesmo de modo que possa dizer “eu”. (Stein, 1950/2007, p. 328).

Não há, porém, no “Eu”, uma natureza que conceda a ele algo qualitativamente especial. Visto desta maneira, há uma individualização sem uma qualificação. Sua qualificação, sua característica individual própria advém, porém, da sua vida consciente, isto é, da corrente de consciência, de onde vem os “objetos” que possuem qualidades, por sua vez (Stein, 1950/2007).

2.5. Relação da consciência com a percepção dos mundos interior e exterior

Na análise de Stein, a filósofa identifica que há um ponto do qual partem “raios” de consciência, que podem “iluminar” o mundo dos objetos ou permitir um campo visual espiritual, ou seja, a consciência é como que uma janela de vidro que permite uma mirada sobre a interioridade do homem ou a exterioridade na qual se inscreve (Ales Bello, 2006; Stein, 1920/2005). A partir da ativação de diferentes modalidades de consciência, o homem pode direcioná-la a um ou outro campo, concedendo-lhe atenção fixa ou uma percepção periférica.

Disto parte uma concepção de espacialidade interior de superficialidade e profundidade da alma humana. E, apesar de não poder-se apontar uma localidade desta alma, Stein exemplifica a noção que temos e como podemos expressá-la ao dizer, por exemplo, “estou em minha casa no meu corpo” ou “estou em casa em minha alma” (Stein, 1932/2003, p. 656). Com a existência da profundidade da alma, um eu humano tem que ser também um eu anímico, com sua dinâmica e expressão dependendo de suas raízes (de seus atos) terem maior ou menor profundidade na alma.

Com isso temos que, a partir da ativação da consciência é “que o ser humano poderá fazer um caminho rumo à interioridade para descobrir a própria identidade. Como processo simultâneo, o ser humano desenvolve a sua percepção do outro, do mundo e da dimensão transcendente” (Dullius, 2019, p. 16). Do mesmo modo, a consciência permite vivências particulares da interioridade, tais como a capacidade de “sair de si” citada.

A consciência do ser humano pode “sair de si”, enquanto pensamento, e estar em outro lugar. Aqui, podemos citar, como exemplo, as diversas situações em que o ser humano faz a experiência de estar em determinado lugar (espaço físico, geográfico) e seu espírito (atenção intelectual e vontade) está em outra parte, ou seja, a sua atenção, sensibilidade e o desejo estão sintonizados em outro contexto com tal intensidade que a sua experiência sensível é como que estivesse em outro lugar (Dullius, 2019, p. 85).

O mundo interior próprio de cada homem equivale à vida consciente do eu (corrente de vivências) e à vida não imediatamente consciente. Disto, temos consciências distintas: a consciência de si (ou autoconsciência) e a consciência do eu puro. A experimentação desse mundo se dá através da percepção interna. Segundo Stein, o percebido interiormente tem qualidades estáveis, estados variáveis de duração mais ou menos longa, atua de diversas maneiras, sofre as influências externas e exercita uma irradiação que supera o próprio mundo interior e se insere no conjunto causal do mundo da experiência (Stein, 1950/2007). Desta percepção interna, retiramos juízos e conclusões, que passam a formar um conjunto sólido de experiências em forma de memória, que permitem o conhecer a si mesmo.

Stein em suas análises em “Causalidade Psíquica” (1922/2005) descreve o fluxo de consciência entre as vivências, dentre as quais não há determinismo, já que são “registros de consciência de estados psíquicos” (Ales Bello, 2015, p. 22). Stein mostra que as vivências (atos intencionais) e a consciência (unidade das vivências) se dão, ou se apresentam a nós, como um

fluxo contínuo, porém com fases que pressupõem as anteriores e preveem outras adiante. Entende-se por “fluxo” aquilo que no presente, conserva algo do que passou, e ao mesmo tempo, naquilo que está conservado no presente, revela-se algo que virá em seguida (Husserl, 1994).

A Fenomenologia realiza uma tarefa de diferenciação entre o fluxo de consciência e a *psique* (alma psíquica) até então não realizada a cabo pela Psicologia, a de explicitar que não se tratam do mesmo fenômeno. Em verdade, “os estados psíquicos são apreendidos por atos de consciência” (Ales Bello, 2015, p. 27), sendo que a consciência não significa reflexão ou uma estrutura marcada por ideia naturalística – que é, na realidade, uma atividade da consciência –, mas um “saber”, um dar-se conta de que algo acontece enquanto vivência. A *psique*, por sua vez, pode também ser como um objeto de interesse, isto é, é um algo coisico acessado através da consciência, do mesmo modo que se pode fazer com objetos externos, reais. As vivências das quais se está cômico se formulam na relação (experiência) com o mundo físico, então passa-se a existir uma relação de causalidade entre o fluxo de consciência e o mundo real.

Ainda, as vivências, como analisa Stein (1922/2005) podem promover reações psíquicas (reativas), que também são, por sua vez, conhecidas por meio da consciência. Como visto a *psique* sofre causalidade, pois está em uma relação direta com real (transcendente) que diz respeito ao mundo das coisas que sofrem efeitos, que sofrem efetividade. O mundo exterior, do qual a vida psíquica depende funcionalmente, é a realidade total em cuja conexão está inscrito o corpo vivo material, independentemente de que o sujeito conheça algo dele ou não. O mundo circundante é o âmbito de objetos que o indivíduo tem diante de si por meio de seus próprios atos espirituais, o mundo de que é consciente, independentemente de que a esse mundo lhe corresponda existência real ou não.

Mas, o interesse da fenomenologia recai sobre como se vivencia essas coisas. Na vivência da consciência as coisas aparecem, como a coisa imaginada, lembrada, etc., porém não

sofrem efeitos, pois aparecem como vividos internamente, sendo assim irrealis (iminentes). Desse modo, percebe-se que a psique não se identifica com o fluxo de consciência, nem com o constante fluxo original do vivenciar, nem com a totalidade das vivências, das unidades de determinado conteúdo e determinada duração, que se constituem nesse fluir contínuo (Ales Bello, 2015; Almeida, 2016). Podemos falar, deste modo, que o humano se constitui como uma unidade de corpo vivo e de alma psíquica, ao invés de corpo vivo e consciência, já que fala-se de suas qualidades psíquicas, mas não de “qualidades da consciência” (Stein, 1920/2005).

2.6. Força Vital

Para que o processo psíquico causal se faça consciente, é necessária uma energia ou força vital que se encontra presente na alma. Essa esfera refere-se, para além de uma consciência intencional particular, às qualidades inerentes aos processos vitais. A esfera vital diz respeito àquilo que não é da esfera meramente física, nesse sentido Stein (1922/2005) comparou a esfera física às sensações corpóreas, seus estados momentâneos e suas qualidades duráveis, mas na força vital encontra-se uma qualidade persistente permitindo assim os sentimentos vitais, os estados vitais e nuances destes.

As atividades da alma humana se realizam a partir da dispensa de uma força interior, existente em todas as pessoas, porém, com intensidades distintas. Stein explicou que essa “força” (*Krafte*), que é única, tem finalidades distintas, na medida em que é solicitada, em “prestações”, para suprir a necessidade de energia demandada pelos movimentos da alma. Os aspectos que acionam a força da alma são conteúdos, ou materiais, que agem sobre a alma, por isso essa força interior pode ser repostada por atos interiores ou exteriores (Stein, 1932/2003).

Ainda, ao usar o plural “forças”, Stein indica justamente que esta força do ser humano, que é una, orienta-se na multiplicidade das potências e toma diferentes direções considerando os conteúdos determinados, isto é, a força dispensada é relativa à necessidade específica para a ativação daquela potência ou reação frente ao material que a acionou (Stein, 1932/2003).

Dullius (2019) configura os aspectos que acionam a força da alma a partir de uma sequência, na qual um “material” aciona as “forças” da alma, e, recrutando-as, articula a razão, a vontade e o ânimo do indivíduo, levando à movimentação interior e criando expressões nos âmbitos dos pensamentos, das potências, das emoções, disposições e posicionamento frente ao dito conteúdo, por exemplo.

Igualmente, Dullius (2019) afirma que para Stein, a força vital, enquanto algo coisico que move a alma humana, é recebida por graça de Deus. Há na autora uma aproximação dos conceitos de “alma espiritual” e “força vital”, pois a “alma espiritual é recebida por graça de Deus. É o ‘sopro da vida’ que Deus infunde na origem de cada ser humano, vivificando o corpo material, tornando-o como ser vivente” (Dullius, 2019, p.92). Para a autora, essa análise de Stein expressa também a grandiosidade da presença de Deus, que em seu infinito amor, também infunde em cada ser humano uma força vital que independe de aspectos ou circunstâncias do corpo material ou outro valor existente. E Stein (1932/2003) assegura que todo e qualquer ser humano pode fomentar e alimentar as forças de sua alma para constituir sua individualidade.

Deste modo, compreende-se que o conceito de força ganha destaque nas análises steinianas, por constituir um princípio importante no processo de individuação, de desenvolvimento do “eu pessoal” ou do “eu mesmo”. A força, nos descreve Stein, é:

[...] uma qualidade permanente de todo o ser humano, que não é vivida diretamente, mas se oferece através do que é vivenciado de modo imediato: estes são, por um lado, os seus próprios 'sentimentos vitais' que a manifestam, mas também através do modo como executamos atos [...], que por seu modo de ser executados se revelam como dependentes da força existente [...] (Stein, 1932/2003, p. 700).

Assim, a força interior é compreendida como um “motor”, que apesar de não aparecer diretamente, impulsiona o que é vivenciado diretamente, e dita, de acordo com a quantidade

que é dispensada, a unidade de significado dos atos e conteúdos que o homem exprime a partir das dimensões de sua natureza que são acionadas. Essa força que provém da energia vital, pode ter duas fontes distintas: do mundo material e do mundo espiritual, que são interligadas (Dullius, 2019). Sobre esta força interior e sua reposição, Stein diz que:

A força física e a força espiritual não são independentes entre elas: em caso de cansaço físico, ou seja, de cansaço devido ao esforço físico, as atividades espirituais ou não são por nada possíveis ou são possíveis somente com um grande esforço e vice-versa, um trabalho espiritual cansativo comporta também cansaço físico. Estes fatos mostram que: 1) as atividades naturais representam um consumo de força; 2) a reserva de força é uma só para todo o organismo humano e é usada e novamente integrada (Stein, 1932/2003, p. 685-686).

Por isto, realizar atividades que sejam formas de ativar e vivificar as forças físicas e espirituais são imprescindíveis. Stein dá uma atenção especial à reposição da chamada “força de vontade”. Nesse sentido, Stein a distingue do “livre arbítrio”, pois o ser humano pode querer, e por sua “própria vontade” – como compreendida no senso comum –, pode determinar seus atos e guiar as próprias forças, porém, esta condição diz respeito a todo ser humano, que é livre como pessoa espiritual. Diferentemente, a vontade enquanto potência da alma, solicita um desempenho particularmente alto, bem como uma quantidade mais ou menos alta de força por natureza, ou seja, há maior ou menor força de vontade natural. O ato da vontade, no entanto, não está vinculado a essa quantidade de força disponibilizada pela natureza física, porque pode extrair força de variadas fontes; e quanto mais frequentemente é realizado, maior a força de vontade é fortalecida, mais força é colocada à disposição habitualmente para a realização dos atos de vontade e muito menos passa a custar a realização de cada ato (Stein, 1932/2003).

Agora a esfera vital, enquanto esfera psíquica, é um leque de possibilidades de sentimentos e estados vitais sobre os quais a força vital atua. Essa mesma esfera vital é como um anteparo que fundamenta o fluxo de vivências e é, ao mesmo tempo, constituída por este fluxo. Ainda, é pela força vital que se pode falar em um processo de causalidade na *psique*, pois a causalidade existente na dimensão interna – já que suas formas se manifestam nos sentimentos vitais –, porém, não é uma causalidade mensurável (determinismo causal) como nas relações do mundo físico. Ao contrário, a esfera vital só pode ser investigada qualitativamente, uma vez que aquilo que se mostra são as mudanças de qualidade nos estados psíquicos (Ales Bello, 2015; Almeida, 2016).

Essa relação de causalidade, porém sem determinismo, não permite uma previsibilidade acerca das reações psíquicas ou seu grau de intensidade em todas as situações que envolvem um indivíduo específico, ou ainda, das diferenças e similitudes de um indivíduo para o outro, mas apenas possibilitam a formulação de leis gerais (generalidades eidéticas), como a concatenação entre impressão e reação, por exemplo: “Diante de um forte rumor [. . .], certamente a reação será de mal-estar em cada um de nós; mas podemos falar em linhas gerais [. . .].” (Ales Bello, 2015, p. 37). No entanto, como observa Stein, as reações e seus graus estão ligados à quantidade de força vital existente em cada indivíduo, que é limitada, e mais especificamente, à parte empregada “para certa atividade em determinada direção” (Stein, 1922/2005, p. 245), no momento em que a psique solicita a força vital. De acordo com a força vital disponibilizada, certos estados psíquicos se darão e moldarão, de forma a enriquecer, intensificar ou mesmo diminuir a intensidade do que se apresenta a nós da realidade, diante da consciência dessas vivências (Stein, 1922/2005).

O fato de que se forneçam ou retirem energias da força vital é a "causa" dos eventos psíquicos. O “efeito” é a mudança das outras qualidades psíquicas. Não há dependência

causal direta dentre as qualidades entre si, sem qualquer mediação da energia vital (Stein, 1922/2005, p. 239).

Assim, para que a força vital seja recuperada, requer repouso físico e psíquico para seu restabelecimento. Devido à interrelação entre as esferas de constituição da pessoa humana, a força vital, apesar de ser expressamente necessária à expressão dos estados psíquicos, pode também ser recarregada através da via espiritual e no relacionamento com outros seres humanos. Assim, a alma psíquica não se constitui apenas nas relações com o corpóreo e a causalidade determinada pela força vital, mas também pela força espiritual. Como já se tratou, a esfera espiritual (alma espiritual) é diferente da esfera psíquica (alma psíquica), mesmo que estejam conectadas. E assim como os atos psíquicos, os atos da dimensão espiritual são conhecidos também por meio das vivências da consciência, e ao mesmo tempo, dão uma conotação singular às mesmas vivências (Ales Bello, 2015; Almeida, 2016).

2.7. A questão da Alma Humana

Edith Stein descreve a alma como um ente que atravessa todas as dimensões da estrutura da pessoa humana, como uma “massa que dá ‘liga’” (Dullius, 2019, p.94). Adentrando nas análises sobre a alma, Stein retoma a noção existente em Aristóteles e Tomás de Aquino de que a alma é a forma essencial de todo ser vivo¹², possuindo neles diferentes graus, classificados entre superior e inferior. No entanto, indo além da noção aristotélico-tomista, a fenomenologia possibilitou Stein ampliar a compreensão de que a alma é o que dá ao ente sua terminação de essência: é o que estabelece sua particularidade especial (Stein, 1950/2007).

¹² Essa formação do interno é um peculiar modo de ser, o *modo de ser do vivente*. Aquilo que forma do interior é indicado por Tomás de Aquino como “forma” *interior*. Ele chama também de *alma*, de acordo com Aristóteles. Forma, formar e formalização são, portanto, termos de cunho filosófico que designam a alma como uma “forma ativa”, uma forma “substancial”.

A alma superior realiza o que a alma de grau inferior faz, agregando o que é para si uma tarefa particular e mais elevada, sendo a do homem a mais superior, no qual temos que a vida espiritual é um desdobramento perfeito da essência. As formas vivas são também superiores às inanimadas, pois tem em si uma força superior à matéria, capaz de unir, transformar e configurar diversas elaborações materiais, tornando-se uma elaboração material viva. Quando ela é somente o princípio vital, é chamada de alma vegetativa (Stein, 1932/2003, 1950/2007).

Imagem 4 – Distinção da alma nos diversos seres



Fonte: a própria autora, 2021.

A alma então é a forma essencial de todo ser que é vivo, portador de uma vida, que para Stein refere-se ao ser que possui movimento autônomo e que prove do fundamento da própria essência. Em um sentido ontológico, mas também prático, Stein aponta a vida vinculada à matéria: o ente deve entrar em posse de sua essência, que se desenvolve, que está em via de chegar a ser plenamente ele mesmo. No ser humano, há as potências a desenvolver e a

possibilidade de uma autoconfiguração, mesmo que, segundo Stein (1932/2003), não seja possível desenvolver todas as potências simultaneamente, tampouco realizar atos de todas elas de uma só vez. A alma parece dispor de uma quantidade de força, por isso no ser humano há um caráter anímico mais rico e firmemente estabelecido. Tanto a conformação anímica como a corporal se desenvolvem em contínua atividade e decidem quais as diferentes possibilidades prefiguradas no ser do humano se farão realidade. As suas condições de desenvolvimento referem-se ao entorno (circunstâncias externas) com os estímulos existentes ou sua ausência; às condições vitais favoráveis, e à influência alheia.

2.7.1. A alma como operação formadora

Temos então na estrutura da vida anímica a intencionalidade e com isso o poder atuar livremente, além da formalização efetuada pela livre atividade do eu mesmo e a vida anímica pontual. “A alma humana como tal não é um ser pronto, parado. Seu ser é ‘vir-a-ser’ e as forças que ela traz ao mundo em sua forma germinal devem desenvolver-se pela atividade” (Stein, 1930/1999, p.113).

O ser humano se forma (molda) através de seus atos. O eu (intencional e livre) forma (e deve formar) o si mesmo. O si mesmo, é, portanto, o resultado do homem que possui capacidades corporais e anímicas que são formadas, convertidas, atualizadas. Não se pode determinar fisicamente a localização vivida do eu, mas há na alma seu lugar que é próprio. Pode-se surgir a questão sobre o “eu” ser equivalente à alma humana como um todo, mas a resposta de Stein é que não, pois o eu compreende que possui um corpo pessoal e uma alma pessoal. O corpo pessoal é habitado por um eu e pode ser configurado pela livre atuação deste eu. A alma pessoal formaliza o corpo, tem potências e hábitos e é espiritual e racional (Stein, 1932/2003).

Desse modo, conforme Stein, a alma enquanto forma do humano relaciona-se com o movimento interior, isto é, o humano pode utilizar a força que possui dentro de si para exercitar sua vontade sobre suas potências. “A alma sustenta os sentidos do ser humano para captar, perceber o seu contexto que também oferecem conteúdo para que este perceba a si mesmo e ative e mova em si as potências que o formam” (Dullius, 2019, p. 80). Essas forças interiores são utilizadas a partir da consciência, da liberdade e das interações do ser humano com seu contexto que, por sua vez, passam a oferecer o conteúdo formativo da alma. A observância dos movimentos rumo à verdade (interior e intersubjetiva), alimenta a formação do eu pessoal e o motiva. A partir dos valores e do exercício de percepção do mundo, o hábito é formado (Dullius, 2019).

A alma humana possui então, como descreve Stein (1932/2003), uma dupla intencionalidade a respeito do mundo de valores: os valores objetivos (agradável, desagradável; belo, feio...) e os de relevância para o sujeito (útil, nocivo; traz felicidade, desgraça...) e é afetada pelos valores em intensidades e repercussões distintas. Os valores motivam a avançar cognoscitivamente, solicitam resposta dos sentimentos e são motivos, isto é, exigem uma tomada de posição da vontade (na relação entre poder e dever) e uma atuação correspondente (na relação entre querer e atuar).

2.7.2. Alma sensível e alma espiritual

As peculiaridades do homem se esclarecem mais quando se trata da relação entre alma e espírito, que, diz Stein, é o que constrói sem cessar o ser humano. Não há predeterminações, mas liberdade. O exterior é sempre medido e formado pelo que é interior e mais íntimo, que é também o mais espiritual (Stein, 1950/2007). A alma humana não preencheria os critérios para ser concebida como espírito ou matéria, se se quisesse seguir essa divisão do real, comenta Stein, já que não preenche o espaço ou cai sob os sentidos do mesmo modo que um elemento

espaço-material, porém, está ligada à matéria por natureza. Isto revela-se quando dizemos que a alma é a forma do corpo vivo, que reparte faculdades inferiores com a alma das plantas e dos animais, porém, dada sua essência unitária, tem em si arraigadas também as faculdades de natureza superior (Stein, 1950/2007).

Stein (1920/2005) analisa a concepção de alma em torno da noção de *psique*, de “alma psíquica”, mas ao longo ao longo das etapas do desenvolvimento fenomenológico de seu pensamento, a filósofa esmiúça as possibilidades de significado a que faz referência quando trata a respeito da alma. Em “Ser Finito e Ser Eterno” (1950/2007), Stein aponta a alma como algo coisico ou substancial, com qualidades duradouras (que manifestam-se involuntariamente), capacidades que podem (e necessitam) ser elaboradas e intensificadas (dinâmica que se dá ao realizar ações e sofrer impressões) e com, por fim, atividades e estados modificáveis, variáveis.

Conforme a filósofa Angela Ales Bello (2014), o que geralmente chamamos de alma humana consta em verdade de duas partes: uma propriamente psíquica, em estreita ligação com a corporeidade e em contato com a natureza, com o exterior; e outra espiritual, em contato com a esfera espiritual, na qual se manifesta a liberdade. Ainda, complementa Dullius (2019) que Stein atribui à alma espiritual a responsabilidade pelas atividades de gerar, alimentar e desenvolver o ânimo do ser humano e também despertar a motivação para desenvolver todas as demais dimensões, cumprindo um papel fundamental junto ao exercício da vontade e da razão, formando assim o hábito. Assim, ao ânimo é atribuído um papel de grande importância no organismo global da alma, pois o ânimo exerce uma função cognitiva essencial, ou seja, a de controle da transmutação dos estímulos e vivências em um posicionamento pessoal e ação, em conjunto com as faculdades da vontade e da razão, sem a qual não se pode chegar ao conhecimento.

Nessa questão, Stein (1920/2005) caracteriza as qualidades psíquicas e sua relação com os estados. Todas as qualidades são disposicionais e significam o mesmo que as capacidades para certos estados; se ordenam em consonância com os gêneros e as espécies de vivências, e mostram, assim como estas últimas, a divisão em sensíveis (como por exemplo, a nitidez da vista, a fina sensibilidade do olfato e do tato) e espirituais (inteligência, a força da vontade, a paixão, etc.).

O mundo exterior, do qual a vida psíquica depende funcionalmente, é a realidade total em cuja conexão está inscrito o corpo vivo material, independentemente de o sujeito conhecer algo dele ou não. O mundo circundante é o âmbito dos objetos que o indivíduo tem ante si por meio de seus próprios atos espirituais, o mundo de que é consciente, independentemente de que a esse mundo corresponda existência real ou que se tenha que considerar o desenvolvimento da psique e de suas qualidades como o desenvolvimento de uma disposição original. O que não está organizado na psique, não pode desenvolver-se em nenhuma circunstância. Agora, onde existe uma determinada disposição, e a esta se ajuntam as circunstâncias favoráveis, pode haver o pleno desenvolvimento na qualidade desenvolvida (Stein, 1920/2005).

O ser humano não é apenas pessoa humana, não apenas por ser consciente e livre (alma espiritual), mas também um ser corpóreo, sensível (alma psíquica). Assim, pode não fazer uso de sua liberdade em toda a extensão, mas abandona-se em grande medida aos “sucessos” e “tendências”, como todo ser sensível. E, como tal, é incapaz de configurar toda sua vida em ação livre, apesar de ser chamado à realizá-lo na plenitude a que puder chegar (Stein, 1920/2005). Ainda, Dullius (2019), sintetiza que a alma, compreendida a partir da análise de Stein, possui duas formas: uma nuclear, constituindo-se como formadora e como centro, e que é inata, e também como um algo coisico que é formado pelas relações intersubjetivas e a percepção sensível que são conteúdo das vivências, através de um processo de autoformação (*Selbstgestaltung*).

2.7.3. *A alma como “Núcleo da Pessoa”*

Até agora tratou-se da alma como aquela que estrutura o ser humano, que dá forma, que possui qualidades particulares e únicas em cada indivíduo e também que perpassa todas as dimensões do ser humano. Como visto, a alma não tem presente apenas a dimensão espiritual, mas também o ser material e o ser sensível, ou seja, corpóreo-psíquico. Porém, descreve Stein, a realização mais própria do termo “alma” ocorre não quando o interior atua como ponto de partida da configuração do ente, mas sim, onde o ente se abre para o interior, ou seja, quando a vida não é apenas configuração da matéria, mas um ser em si mesmo. Isso fica claro quando se distingue a alma humana da animal: no animal há alma sensitiva, mas não há consciência e liberdade, tomada de posição, como já há no humano (Stein, 1950/2007).

Ainda, Stein agrega ainda mais um significado ao conceito mais próprio de alma humana como ela a concebe: ter uma alma significa possuir um centro interior onde converge sensivelmente tudo aquilo que vem do externo, do qual surge tudo aquilo que na atitude do corpo aparece proveniente do interno. É o ponto de troca ao qual chegam os impulsos e do qual partem as reações (Stein, 1932/2003). Então, atribui-se à alma humana mais um significado: o centro, isto é, de mediação entre espiritualidade e sensibilidade (*Leib*), sendo aquela diferente da dos espíritos puros e esta, diferente da do animal. Ambas coincidem na alma humana, cada uma em partes distintas, como descrito anteriormente (Stein, 1950/2007).

Stein descreve que o ser espiritual possui uma alma que está no centro da pessoa humana: “[...] a alma humana, com a sua estrutura pessoal e as suas qualidades individuais, se nos manifestou como a ‘forma’ de todo o indivíduo psicofísico. Habitualmente indico também a alma como ‘núcleo da pessoa’ [...]” (Stein, 1932/2003, p.669). Stein comenta Hedwig Conrad-Martius, de quem depreende-se a compreensão de que a alma consiste em ser o próprio núcleo do ser vivo, de onde toma seu ser para aparecer. A alma na elaboração material viva é o núcleo de tudo o que leva em si a potência de autoconfiguração, distinguindo-se do material inanimado,

que se configura, mas não a partir de um lugar de interioridade, e diferentemente do espírito puro, que não possui um núcleo ou mesmo exterioridade. Na alma humana operou-se este estabelecimento: a vida interior é um ser consciente, pode assumir compreendendo, e responder com liberdade pessoal. O poder livre torna o homem uma pessoa espiritual (Stein, 1950/2007).

2.7.4. A alma enquanto “morada” do ser humano

Segundo Stein, a alma também pode ser entendida como um espaço entre o corporal e o espiritual: a alma enquanto sensível habita o corpo vivo, recebe dele e opera sobre ele; enquanto espiritual, transcende a si e olha um mundo além de si, entra em relação. Em sua função e sentido mais apropriado é habitação, morada do eu pessoal, um espaço em que o eu pode mover-se livremente, enquanto este lugar, reúne tudo o que provem de ambas as dimensões. A partir dessa morada, tem lugar a tomada de posição, a parte consciente de si que é capaz da propriedade de si mesma (Stein, 1950/2007). Isso significa que não se trata, portanto, de um espaço vazio, mas é um receptor que é ente de uma essência, que “nutre-se” com os conteúdos que recebe, assume sua maneira, o vivencia espiritualmente e configura o que recebeu para chegar a ser o que deve ser. Trata-se da essência da alma que dá ao corpo e espírito e à pessoa sua marca peculiar, de maneira inconsciente e involuntária. As qualidades e faculdades do indivíduo, sua natureza, estão aí enraizadas (Stein, 1950/2007).

Com efeito, toda a vida espiritual está orientada ao exterior, é um “receber ao mundo”. Mas a vida do ânimo o é em um sentido específico, no sentir, o eu vivente não só recebe ao mundo dos valores ou ao mundo dotado de valores, mas o acolhe em si, isto é, o “eu” abre sua alma e lhe dá abrigo nela. A alma é o centro da pessoa, é o “lugar” onde ela está em si mesma. Stein compara, para destacar o próprio dos seres animados: podem haver espíritos pessoalizados, que vivam puramente para o exterior, mas a peculiaridade dos seres dotados de alma, como o são os seres humanos, é que estes seres podem estar consigo mesmos. E a alma

está preenchida do que é próprio dela, independentemente de todas as impressões exteriores (Stein, 1950/2007).

2.7.5. A profundidade da alma

A imagem de profundidades utilizada por Stein é um recurso representativo, simbólico, estético, ligado à tradição filosófica. Sobre a profundidade da alma, encontramos-lo nas obras de seu período fenomenológico e também após sua conversão, mas Stein o utilizará com mais propriedade e significado nas obras escritas após sua entrada para o Carmelo, conforme visto nas obras “A Estrutura da Pessoa Humana” (1932/2003), “Ser Finito e Ser Eterno” (1950/2007), por exemplo. Husserl utiliza-se do termo “imanência” para identificar a interioridade, termo este também utilizado por Stein. A filósofa retoma este termo da mentalidade judaico-cristã, que traz consigo uma “antropologização” da concepção de homem. Essa concepção de um lugar ou espaço interior vem desde os antigos gregos que tratavam do cosmos e o lugar da alma neste cosmos.

Conforme já descrito anteriormente, Stein apresenta a alma de forma plural (psíquica e espiritual), manifestando que se estende e movimenta-se “da superficialidade à profundidade, da exterioridade a um centro mais profundo” e que o “processo de formação da alma exige acionar a disposição livre de ‘mergulhar’ na sua profundidade e fomentar as potências que proporcionam o desenvolvimento de hábitos que levam às atitudes” (Dullius, 2019, p.94). A alma, nos descreve Stein, possui uma profundidade: possui uma vida oculta em que as experiências podem “trabalhar”. O eu, desperto e consciente, acessa a alma, cuja profundidade pode ser alcançada pela via dos sentidos, que são manifestação do que acontece na alma e repercussão de sua essência. “Tudo o que sinto vivencialmente provém da alma e deve-se ao seu encontro com algo que cria uma ‘impressão’ nela, a impacta” (Stein, 1950/2007, p. 969).

Isso demonstra a espacialidade interior que há no ser humano e aponta para um caminho que deve ser percorrido pelo humano.

Para Dullius (2019) a atenção que Stein dá ao reconhecimento do mundo interior do humano como um caminho para a interioridade, significa um “processo de amadurecimento integral de todas as dimensões do ser humano, de tornar-se ‘si mesmo’; implica reconhecer a sua finitude e abrir-se à dimensão do infinito, a Deus” (Dullius, 2019, p.117). Este caminho é desenvolvido por Stein em suas análises quando, inspirada por Agostinho (2002), argumenta que na interioridade do ser humano habita aquilo que é verdadeiro (autêntico) e que quando o ser humano realiza esta penetração na profundidade da própria interioridade, pode reconhecer a verdade de que não pode sustentar sua existência em si mesma, e que há o ser eterno suportando a fragilidade de seu próprio ser. Assim, o caminho de conhecimento da própria alma e de sua essência, das disposições que emanam dela, de si mesma, é parte essencial de um caminho para conhecer a Deus (Dullius, 2019; Stein, 1932/2003).

Quanto mais uma pessoa avança no conhecimento de si, de sua interioridade, da essência de sua alma, mais suas reflexões e vivências resultarão na consciência da existência de uma hierarquia de valores. Essa compreensão permitirá o desenvolvimento da força a partir dos motivos para as opções humanas, sendo que esses valores assimilados, serão confirmados através de atos. Desta forma, pode-se dizer que a questão a respeito do valor e ou dos valores surge a partir da possibilidade da reflexão do autoconhecimento da pessoa (Dullius, 2019). Stein (1917/2005) comenta que, em uma pessoa ideal, haveria a vivência de sentir todos os valores em sua hierarquia e os sentir adequadamente, o que corresponderia ao domínio completo dos níveis dos valores.

Segundo a análise de Stein, a alma humana tem níveis profundos, que são referenciados como a uma unidade, pois diz-se “a profundidade do ‘eu’”. Os níveis de valoração também são hierárquicos e relacionam-se a níveis respectivos de profundidade da alma, em relação a sua

recepção na alma humana. Há nesta relação, nos revela Stein, uma conexão entre o núcleo da pessoa e sua alma, pois:

Quando à pessoa se ‘abre’ um âmbito de valores, quando este se manifesta a ela de maneira inteiramente nova ou também ela o capta de modo mais claro e pleno que antes, então brota na correspondente profundidade de sua alma um vivenciar o valor, esta se vê preenchida por uma objetividade de afetos condicionada não somente pelo valor senão também pela peculiaridade pessoal e pelo correspondente nível profundo ou pelo estado anímico que a preenche, e este sentimento, enquanto estado psíquico, faz que se forme, ao mesmo tempo, uma qualidade ou capacidade do caráter que está ‘ordenada’ a eles (Stein, 1920/2005, p. 812).

Deste mesmo modo, por conseguinte, a mesma vivência pode ter lugares de origem de diferentes profundidades na alma; há vivências que solicitam a alma como um todo e perpassam ou “agitam” todos os níveis. Nestes casos, a vivência parte do eu puro, situado totalmente do profundo, e essa vivência caracteriza-se por levar em si os fatores constitutivos procedentes de todos os níveis da alma. Em contraposição, há vivências opostas nas quais a alma parece estar absolutamente inerte e o eu puro realiza apenas “atos impessoais”, como percepções ou ainda a recepção puramente intelectual de conhecimentos e informações sem “participação interna” ou interior alguma (Stein, 1920/2005).

No caso de haver na alma estados contraditórios que parecem lutar por conseguir o domínio, então, explica Stein, dependerá do nível de profundidade original da alma qual deles haverá de conseguir a vitória, sendo que, dentro de um mesmo nível, prevalece o sentimento que for mais intenso. Mas, quando é distinto o lugar de origem, o que acontece é que o sentimento mais profundo não pode ser vencido nunca por um sentimento de menor profundidade, por mais intenso que este seja, sendo possível tão somente que ele seja deslocado para mais ao fundo, de onde logo, se não afluírem a ele novas energias, pode ir-se extinguindo

pouco a pouco, como diz Stein: “Há estados de tal violência que só podem ser vencidos mediante a irrupção de um novo nível de profundidade” (Stein, 1920/2005, p. 813).

2.8. O humano como espiritual e livre: a Pessoa Humana

Stein (1922/2005) esclarece que os atos espirituais livres são os que expressam propriamente o caráter de humanidade. A filósofa identifica dois modos de atos livres, sendo eles: a aceitação e a refutação. Assim, essa expressão não se mostra apenas em atos em si mesmos, mas de modo mais preciso no “estar consciente de” se aceitar ou refutar algo – que tem também um motivo, uma razão, enquanto sentido ou evidência. Realiza-se, portanto, os atos livres quando se está consciente de algo. Essa solicitação de posicionamento, e o conseqüente posicionar-se de uma forma ao invés de outra, permite a construção de sentidos do mundo, que permeiam a psique, o corpo vivo, e em meio às realidades externas e internas, acabam resultando em um processo de distinção entre um determinado modo do ser e não outro (Almeida, 2016). O ser humano possui a capacidade de “voltar-se-a”, de dirigir-se a algo, e também de escolha (Ales Bello, 2015).

Responder ao mundo é configurá-lo, porém, simultaneamente, há uma configuração do próprio sujeito. Há uma responsabilidade sobre o cuidado de si e do mundo, já que cada vivência e a consciência sobre elas traçam as possibilidades de ser. Conforme expõe Almeida (2016), para Stein, o posicionamento frente ao mundo é fundamental para a própria formação da pessoa humana. A pessoa espiritual então livre, liberta, pode realizar atos de forma voluntária e consciente. É este poder que evidencia que exista uma condição de liberdade. O eu inteligente, que conhece, reconhece as motivações do mundo dos objetos e é capaz de segui-las de maneira voluntária e livre, é necessariamente ao mesmo tempo um eu que quer, e cujo agir espiritual voluntário depende daquilo que conhece (Stein, 1932/2003).

Agora, o ser humano nessa condição passa a ser responsável pelo que chegou ou não a ser, possui uma responsabilidade sobre si mesmo. Essa exigência de fazer de si algo concreto,

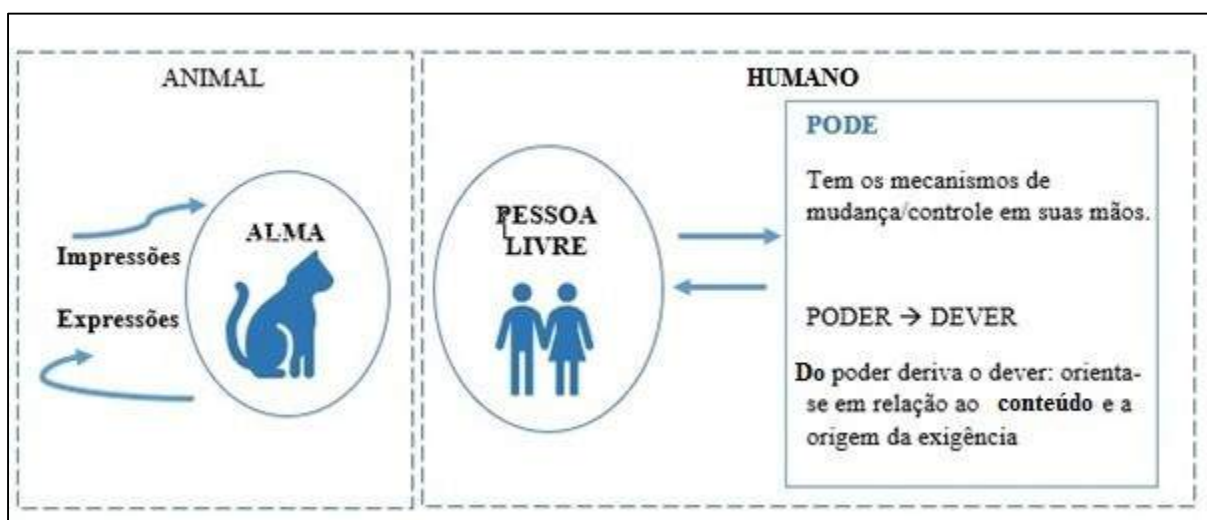
direcionar-se e formar-se a si mesmo, parte diretamente de sua própria constituição. Nesse sentido, o ser humano por possuir outra dimensão que não apenas a corpórea e a psíquica, é capaz de um despertar (saber que conhece) e uma abertura (é capaz de diferenciar entre interioridade e exterioridade no que lhe acontece). A partir dessa dimensão, a do espírito, o homem tem a capacidade de identificar-se como um eu, de um sair de si, abrir-se. Afirma Stein então que o ser humano ao formar a si mesmo,

[...] é um ser que diz ‘eu’; nenhum animal pode fazê-lo; olho nos olhos de um animal e vejo algo que me olha; vejo um interior na sua alma, uma alma que dá atenção ao meu olhar e à minha presença, mas é uma alma muda e prisioneira, aprisionada em si, incapaz de ir além de si mesma e compreender-se, incapaz de sair de si mesma e unir-se a mim; olho nos olhos de um ser humano e o seu olhar me responde, deixa-me entrar na sua interioridade ou me afasta; é senhor de sua alma e pode abrir ou fechar as portas; [...] espiritualidade pessoal significa vigilância e abertura; não só existo, não só vivo, mas tenho consciência do meu existir e do meu viver; e tudo isso em um único ato; [...] a vida espiritual é também um saber originário a respeito do outro, é ser nas outras coisas, ver dentro de um mundo que está diante da pessoa; a consciência de si é abertura para a interioridade, a consciência do outro é abertura para o exterior; eis uma primeira interpretação da espiritualidade (Stein, 1932/2003, p. 648-649).

Sendo então livre e espiritual, pode-se dizer que o ser humano é “Pessoa”, uma pessoa humana. A pessoa é o eu consciente e livre. Ser livre consiste em determinar a partir de si mesmo a direção de sua vida. A pessoa possui um âmbito de poder, sobre o qual pode atuar e configurar, que pode chamar de “meu”. O que a pessoa realiza livre e conscientemente é a vida do eu, e o recolhe de uma maior ou menor profundidade da alma (Stein, 1950/2007).

Cabe destacar que entende-se por liberdade o posicionamento em que o mundo das coisas não se impõe ao humano, diferentemente, este pode negar-se a seguir suas próprias inclinações. No animal o mundo se impõe, porque ele sempre dá seguimento às suas atrações. Dessa condição animal, o humano possui as dimensões corpórea e psíquica, das quais seu centro é a alma, que recebe as impressões e reage, expressa em retorno. Mas, o ser humano possui em seu centro a condição de ser Pessoa livre, que pode, que tem os mecanismos de mudança e controle em suas mãos. Assim, do “poder” deriva o “dever”, que segundo Stein orienta-se em relação ao conteúdo e à origem da exigência: o livre eu pode perceber exigências e dar-lhes seguimento, está em condições de estabelecer fins e fazê-los realidade (Stein, 1932/2003; 1920/2005).

Imagem 5 – Liberdade interior humana



Fonte: a própria autora, 2021.

Temos então, em relação, o poder *versus* o dever e, o querer *versus* o atuar (Stein, 1932/2003; 1920/2005). “Na vivência do poder, o eu se dá conta das forças que “dormitam” em sua alma [...] e a vida do eu é a realização, a obra dessas forças” (Stein, 1950/2007, p. 971). Enquanto o eu perpassa ou penetra desde a profundidade da alma à vida consciente e o exercício das forças e possibilidades da alma, a Pessoa é concebida por Stein como um eu, que

englobando corpo e alma, ilumina por meio do entendimento e domina através da vontade, e é como um suporte ao redor de um todo corporal-anímico, ou uma espécie de plenitude que une o todo.

A pessoa distingue-se do eu puro, pois depende da totalidade da essência humana, que não é nunca inteiramente esclarecida ou dominada, pois para além da vida consciente e livre, há um fundo obscuro do qual parte e pelo qual é levada, incapaz de iluminá-lo e dominá-lo plenamente, incapaz, por isso, de formar um “si mesmo” pessoalmente, apesar de ter uma profundidade na alma, que permite uma preeminência de ser. Isto é, a capacidade de tomar consciência sobre o que se passa consigo e no entorno e tomar posição, realizar escolhas, é o cerne da liberdade: é uma particularidade da pessoa humana a vida consciente e livre. Porém, deve-se considerar que ela parte de um fundo obscuro e é levada por ele, e há ainda a pertinência das questões advindas de sua própria profundidade (Dullius, 2019; Stein, 1950/2007). A pessoa humana, portanto, tem em si um eu, um si mesmo, e é capaz de dizer que possui uma alma, que possui profundidade, um corpo e espírito.

2.9. Espírito humano entre Intelecto e Vontade

O entendimento e a vontade fazem parte, portanto, da dimensão do espírito. Deste modo, conhecer e querer são reciprocamente entrelaçados. Os sentimentos, por sua vez, são expressões de estados interiores e também atos intencionais que dão as qualidades de valor de um objeto. Stein (1932/2003) realizou essa distinção entre intelecto e vontade. O intelecto (*Intillekt*) significa “o espírito que conhece”. Correntemente percebe-se isso na contraposição do espírito e da vontade humana nas expressões “formação do espírito” e “formação do coração”, de modo respectivo. E ao falar-se em espírito humano ou intelecto, se faz convencionalmente referência com isso a uma potência da alma, contanto que o termo “intelecto” seja utilizado em um sentido suficientemente amplo e não naquele restrito, próprio da linguagem habitual.

Agora, quando se coloca em contraposição os termos “espírito” e “sensibilidade”, o significado do primeiro se amplia até corresponder ao latim “*mens*”, que significa a parte superior da alma. Isto leva à concepção de que a dimensão do espírito é o específico da alma humana; o “racional” (*rationabile*), submetido às leis da razão (*Vernunft*), abraça intelecto e vontade: isto é, a partir do conhecimento, tender a orientar-se espiritualmente em oposição a conhecer e tender a se orientar sensivelmente. Enquanto o termo “*intellectus*” pode ser usado para indicar a potência da intelecção (*Einsicht*), no termo “*mens*” isso não é possível, porque neste caso as possibilidades são diferentes (conhecer, querer, sentir espiritual). Deste modo, “espírito”, no sentido de “*mens*”, indica, como “intelecto”, parte da alma humana, não a inteira alma, e algo que reside, ao mesmo tempo, somente na alma humana (Dullius, 2019).

Stein relaciona o fazer da vontade com o trabalho do mundo interior: há uma relação de efeitos reais entre a interioridade e o aspecto exterior, na qual o interior faz com que se ressalte a forma exterior na qual cria sua expressão, “da mesma maneira que um ato da vontade põe em marcha uma ação externa” (Stein, 1920/2005, p.798). A configuração do mundo pelo sujeito se dá por meio da vontade. Stein reflete sobre a importância do exercício da liberdade e da vontade para acessar, dispor, da força presente no homem:

[...] portanto, a vontade aparece como o elemento dominante em toda a esfera do organismo psicofísico. Pode utilizar maior ou menor intensidade da força presente neste ou naquele único desempenho, atividade; usá-lo no curso desta ou daquela tarefa, pode orientar na direção desta ou daquela disposição e, insistindo neste, 'forma' hábitos a partir de certas potências (Stein, 1932/2003, p.704).

No âmbito dos atos livres, há alguns movimentos que se relacionam com a vontade e os propósitos (no sentido de propor-se a realizar uma ação): são o querer e o *fiat*. Este último é utilizado por Stein no mesmo sentido que na experiência religiosa – é tomado por um “faça-se”

e exprime uma tomada de posição, como um instante mais forte de uma aceitação consciente, enquanto o querer diz respeito a um propósito, uma intenção. O *fiat* é o que ativa a realização do que guardava o querer, põe em ato uma expectativa. O “momento favorável” em que acontece o *fiat* refere-se à realização da vida moral, tanto no refutar como no aceitar conscientemente. E a moralidade refere-se, por sua vez, ao sentido do valor: se é uma aceção válida, é também aceitável; se não é válida, não é portanto aceitável, e a refuto. E é no reconhecimento, na apreensão do valor, que repousa o que impulsiona o *fiat* a acontecer (Ales Bello, 2015).

Nesse sentido, Stein amplia a noção da dimensão do espírito mostrando que é também a abertura para a espiritualidade, considerando, por exemplo, a ação da Graça como um aspecto relevante na configuração da alma do ser humano. Stein expõe que a abertura do humano ao divino é de grande importância, porque pode exercer a sua força como formadora por meio da adesão livre de cada indivíduo humano. Como comenta Dullius (2019, p. 93), para a filósofa: “espiritualidade e liberdade são pressupostos para a condição dos filhos de Deus”. Diz-nos Stein que “estes pertencem à natureza do homem. Desta forma, entendemos que a Graça pressupõe a natureza, e também que a filiação Divina não pode ser alcançada sem a cooperação da liberdade humana” (Stein, 1933/2003, p.796).

2.10. A Motivação como lei espiritual

A intencionalidade mostra a existência de uma forma de concatenação no domínio dos atos que já fora mencionada: a motivação. Para Stein (1922/2005), a motivação é, especificamente, o movimento que se está presente em um ato, ou seja, por aquilo que o precede e pelo que vem depois de si. A motivação, segundo as análises fenomenológicas de Stein, não é, portanto, significada como motor ou causa de algo, como no uso do senso comum, mas sim como ligação, encadeamento de atos, das vivências espirituais. Dullius (2019) comenta a distinção que Stein realiza do que descreve como motivação e da compreensão usual deste

termo, utilizada no senso comum. Neste último, a motivação é considerada como “resultado direto do efeito da influência de qualquer coisa do mundo externo em relação ao eu que consegue responder a uma demanda de satisfação interna, mobilizando disposições e desejo de se mover” (Dullius, 2019, p. 168). Nesta compreensão, a motivação independe do eu, pois o meio externo e as condições do viver são totalmente responsáveis pela movimentação da pessoa, diferentemente da compreensão steiniana.

Em Stein, a motivação se realiza como uma lei que rege os atos a partir da percepção, ou seja, a apreensão de imagens ou dados de modo singular – que é ainda um processo passivo da alma psíquica – até a apreensão contínua desses dados, a apercepção, e a conexão de sentido dos dados da apercepção, ou seja, sua síntese, que leva aos movimentos motivados racionalmente – os atos voluntários. Ainda, quando ligada às escolhas, esta motivação é compreendida por Stein como uma motivação de grau elevado (Stein, 1922/2005). A causalidade ocorre na dimensão psicofísica, na alma psíquica, na qual também encontra-se a faculdade cognitiva, uma vez que mesmo os seres animais, que não possuem a dimensão espiritual, resolvem problemas, por exemplo. Enquanto a motivação, como lei da alma espiritual, é livre e racional e ocorre, portanto, na dimensão própria da liberdade do humano, a do espírito (Stein, 1922/2005).

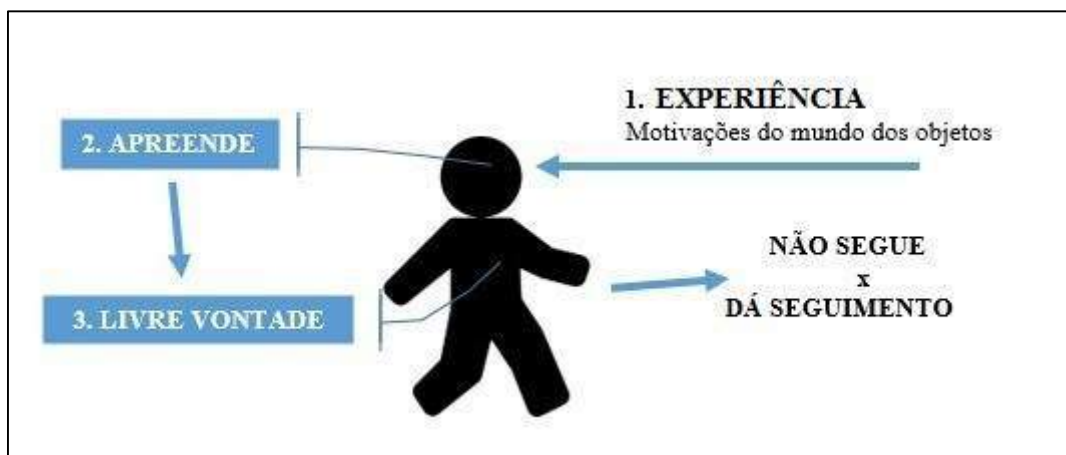
A motivação se torna a lei fundamental que orienta a vida; a partir dela, a pessoa atua. E a liberdade é constitutiva da pessoa, pois é nos atos livres que ao homem é permitido conhecer, formar-se e ser “si mesmo”. É a partir desta legalidade racional que é possível submeter a vida através dos atos do espírito (Muñoz, 2016). As forças da alma são acionadas a partir da motivação, que se dá a partir do acionamento provocado pelas interações do ser humano em seu contexto (Dullius, 2019), por isso, existe a proposição de que a motivação seja ativada de maneira mais profunda, ou seja, que envolva o sentido dentro de si para a relação com o mundo exterior. Assim, a motivação não depende dos eventos externos para ser

“acionada”, diferentemente, articula as expressões do eu, a partir dos sentidos, dos valores eleitos, relacionando-os com a consciência.

São os sentidos, os valores que passam a ser fontes de recuperação da energia, da força interna e servem como base das decisões. “A motivação impulsiona o agir humano a buscar o conteúdo de sentido que parece faltar e escapar.” (Dullius, 2019, p. 169). Por isso a motivação é expressada por Stein como uma “conexão” que gera energia (mas não deve ser confundida com a fonte da energia vital) em favor da realização dos atos. E, ainda, refere-se aos atos espirituais, porque se situa em um nível mais elevado do que a simplicidade do impulso.

Em todo ele vemos que a específica energia vital espiritual de um indivíduo forma parte conjuntamente a seu caráter, e desempenha em sua estrutura o mesmo papel que desempenha a energia vital psíquica em geral na estrutura de toda a psique (Stein, 1920/2005, p. 803).

É devido à motivação que ocorre a passagem de um ato a outro, sendo assim estabelecido o fluxo das vivências. É pela motivação, como analisa Stein (1922/2005), que se tem a concatenação da série de atos que, no âmbito cognitivo, diz respeito ao “voltar-se” para o objeto, à tomada de posição, como expressa Ales Bello (2014). A motivação, portanto, exerce o papel de potencializar, impulsionar, mas com o “pontapé” inicial advindo do interior do ser humano (Dullius, 2019). A motivação é o despertar do espírito que é convidado a se posicionar frente à realidade e as vivências do eu.

Imagem 6 – Experiência, motivação e livre vontade

Fonte: a própria autora, 2021.

2.11. Compenetração das dimensões humanas e o mundo interior

Na análise antropológico-fenomenológica de Stein, o ser humano não se dá enquanto uma composição de partes divididas, mas como uma unidade, como já explicitado. Diz Stein: “ao agir, o espírito se sente como um só corpo que o governa” (Stein, 1930/2003, p. 218). Sua descrição integra essas dimensões, explicando-as separadamente com os fins de descrição e análise. Mesmo referir-se à antropologia de Stein como uma integração entre as dimensões corpo-alma é ainda pensar em um viés dualista, por isso a compreensão fenomenológica da constituição humana realizada por Stein é uma superação da dicotomia cartesiana.

Em sua análise antropológico-fenomenológica, Stein entende que a alma (psíquica e espiritual) compenetra completamente o corpo vivente, a matéria organizada, e não somente a matéria torna-se corpo vivente “embebido” pelo espírito, mas também o espírito torna-se materializado e organizado (Stein, 1932/2003). Suas descrições mostram essa intercompenetração. Por isso, para Dullius (2019), esse conceito de compenetração valoriza os elementos como distintos e complementares em igual importância e necessidade, transparecendo o sentido de integralidade ou inteireza do ser humano. Ao mesmo tempo, cada uma das dimensões humanas demanda um processo distinto de formação que implica ativar e alimentar as potências da alma para vivificar a força formadora nela existente.

Ao tratar da profundidade interior e da relação existente entre os processos psíquicos e corporais, Stein utiliza-se das expressões que mencionam “o coração” para exemplificá-la: como órgão corporal não pode alegrar-se ou amar, mas sempre é utilizado para expressar nossas emoções ou sentimentos, ademais, podemos vivenciar diretamente essa relação quando diante de uma intensa emoção da alma, o coração começa a bater de forma acelerada (Stein, 1932/2003):

Como cabe compreender a unidade do corpo e da alma? No uso habitual da linguagem, usualmente dizemos que nos alegramos "de todo coração", ou que amamos a uma pessoa ou a Deus "com todo o coração". Bem sabemos que o coração, como órgão corporal que é, na realidade não pode estar alegre nem amar. Mas todos os dias experimentamos que o que afeta profundamente a nossa alma "move" o coração (em um sentido totalmente literal), que frente a uma intensa emoção da alma nosso coração começa a bater aceleradamente, ou pelo contrário, ameaça parar e, inclusive, pode realmente chegar a fazê-lo. (Stein, 1932/2003, p. 679-680).

Quanto à constatação do mundo interior, Stein, em “Ser Finito e Ser Eterno” (1950/2007), traz explícito o sentimento como caminho para a percepção interior. Como comenta Muñoz (2016), o pensamento, a vida reflexiva e consciente do sujeito, nada revela da alma humana e suas propriedades, mas o sentimento evidencia e permite constatar a alma individual como Stein a aponta. Há uma experiência natural em que cada homem sente-se único, e não é a partir de um argumento ou prova, como Stein adverte, mas a partir de um sentimento, cuja natureza e profundidade permite uma experiência de originalidade. Portanto, o sentir tem em si um valor de conhecimento, é um ato, uma percepção espiritual que nos descobre algo, que constitui uma via de acesso. É um ato como o da intuição intelectual, porém, menos clara e precisa, menos perceptível conceitualmente.

Conforme Santos (2015), a unidade da pessoa humana se expõe no modo de uma unidade em crescimento ao longo de uma vida em renovação, é indivisível e se manifesta em cada uma de suas potências e movimentos. Há, portanto, um processo de autoconhecimento e consequente autoeducação para um equilíbrio ou sintonia entre a profundidade da alma e uma “expressão livre e verdadeira” (Dullius, 2019, p. 113). Para a expressão formadora do homem, Stein menciona alguns instrumentos, dentre os quais a linguagem. Para a fenomenóloga, a fala é um âmbito de expressão do eu, que transmite uma mensagem emocional, interior e também da essência do eu; desta maneira, a expressão do mundo interior da pessoa pode transparecer no tom ou na vibração da fala, sem necessariamente acompanhar seu conteúdo. Para Stein, a expressão do corpo é potente em carregar vivências emocionais profundas, que, novamente, podem não condizer com a linguagem verbal (Dullius, 2019).

Portanto, nos diferentes instrumentos expressivos humanos, a verdade da essência ou da interioridade pode transparecer nos diferentes aspectos e qualidades de um mesmo instrumento, bem como no conjunto dos instrumentos utilizados. Essa captação pelo outro deve-se à “empatia”. Diante destes exemplos, não há como pensar na perspectiva da integralidade das dimensões humanas sem incluir todas as dimensões apresentadas na imagem do “microcosmo” apresentado por Stein (Dullius, 2019).

Ademais, temos a antropologia descrita por Stein, assim como em São Tomás de Aquino, em uma posição central, e a partir dela o ser humano assume uma posição específica no cosmos. Nos termos steinianos, o homem é um microcosmo que unifica todos os reinos do mundo criado. Por essa razão, atribui Stein, todas as questões metafísicas, filosóficas e teológicas convergem na antropologia e, a partir daí, voltam-se para todas as direções de conhecimento e investigação (Stein, 1932/2003).

Esta concepção do homem como microcosmo está presente também em sua obra sobre Os Intelectuais (*Gli Intellettuali*) (Stein, 1930/2003), na qual Stein expressa que no ser

humano há um compêndio vivo de toda a criação, pois os reinos que o rodeiam separadamente em outras configurações, fazem-se presentes nele. Esta é uma constatação grandiosa. E que ganha mais força quando Stein, na obra *Ser Finito e Ser Eterno* (1950/2007), analisa as dimensões humanas a partir da comparação com os seres puramente espirituais e com o Ser Eterno. No homem, temos o ápice da natureza e a possibilidade do desenvolvimento pleno de tudo o que existe. Há encontro de todas as dimensões e estratificações, sendo que também nele há a plenitude da alma. Como escreve Stein, o homem é a cópia que participa de forma aproximada da perfeição da plenitude do Ser Divino. Toda a criação está contida no homem (Stein, 1950/2007).

O próprio homem deve, portanto, ocupar-se em vivificar a força formadora e direcionar sua própria formação. Isso leva ao tema da busca pela melhor versão de si mesmo, pela perfeição em consequência à liberdade humana. Acerca deste assunto, Stein discorre sobre a semelhança entre os pensadores e poetas alemães Lessing, Herder Schiller e Goethe, mencionando que neles – apesar das diferenças que podem ser encontradas em seus pensamentos – o homem é livre e chamado à perfeição. Stein diz que, tendo em vista a humanidade como um todo, que tem uma teleologia progressiva rumo ao ideal de perfeição, cada homem e cada povo recebe, em virtude de sua especificidade, uma tarefa particular a ser executada no processo de desenvolvimento da humanidade (Stein, 1932/2003).

Stein, ao tratar da perspectiva do *telos*, isto é, da essência voltada para um fim, retoma Aristóteles no conceito de enteléquia, entendendo que o processo de formação do ser tem um *telos*, ou seja, que tende a uma forma determinada (Stein, 1932/2003). Stein explica, porém, que esse caminho em direção à interioridade ocorre em igual medida que tende para a relação intersubjetiva com o outro. Isto é, para a antropologia humanística, o ideal de perfeição é uma finalidade apenas terrena, como um desenvolvimento natural da humanidade. Stein explica que, o percurso que constitui o caminho da perfeição, segundo a visão cristã e as evidências de sua

análise antropológica, é uma finalidade ultraterrena, pela realização da qual o homem pode e deve cooperar, mas não pode alcançar isso somente com as suas forças naturais (Stein, 1932/2003).

Através de uma análise consistente, Stein conceitua adequadamente os fenômenos para uma leitura da condição de ser humano e aponta para uma natureza voltada para o bem e para a verdade: sua antropologia compartilha com o humanismo idealístico a convicção da bondade da natureza humana, da liberdade do homem, da sua vocação à perfeição (Stein, 1932/2003). “A vocação à perfeição é uma marca do espírito humano; é parte da essência” (Dullius, 2019, p.85).

O caminho de abertura à interioridade e à exterioridade tem como ponto de partida, portanto, a liberdade do ser humano, que pode se decidir por essa abertura, guiando sua busca intencional. Para isso, é convocado a orientar as suas forças interiores, desenvolvendo suas potências e faculdades (Dullius, 2019). Stein discorre a respeito do que significa o ser humano ser responsável por si mesmo. A resposta que dá é a de que significa que dele depende aquilo que ele é, e que a ele é pedido de fazer de si algo determinado, ou seja, o homem pode e deve formar a si mesmo (Stein, 1932/2003).

Como Stein analisa todas as dimensões humanas e o que podem chegar a ser, além da totalidade de modos em que podem expressar-se, e tendo em vista a noção de perfeição, chega às concepções de natureza íntegra e estado perfeito do espírito, aos quais descreve:

Natureza íntegra quer dizer: força completa, saúde e beleza do corpo, funcionamento perfeito de todos os órgãos, total adaptação do corpo à direção do espírito, isto é, da vontade iluminada pela razão. O funcionamento perfeito dos órgãos físicos significa, ao mesmo tempo que os sentidos trabalham sem defeito, que o conhecimento pelos sentidos não é sujeito a enganos. O estado perfeito do espírito significa conhecimento racional sem erros das criaturas e do Criador por meio de suas criaturas; harmonia

completa de razão e vontade, uma vontade voltada sem restrições ao bem supremo, subordinação dócil das aspirações mais baixas às mais altas e máximas (Stein, 1932/2003, p. 510).

Com efeito, comenta Dullius (2019), importa analisar que a natureza íntegra se refere ao esforço do ser humano em equilibrar suas forças para desenvolver todas as dimensões de seu ser. E que, para que isso ocorra, é necessário educar a vontade, a fim de fazer uso da liberdade e cultivar o acesso adequado dos conteúdos internos e externos que auxiliarão na busca por tornar-se cada vez mais “si-mesmo”, ou seja, tornar-se aquilo que está na essência do ser. Essência esta que inscreve-se e emana do núcleo da pessoa humana, da “alma da alma”. Nos diz a autora que é a partir da busca pela essência de seu ser e o desenvolvimento desta é que o ser humano pode ser e agir em sua comunidade.

Dadas as noções anteriores já expostas acerca da alma humana em Stein e considerando que a alma humana contem em si um caráter espiritual livre, como expressa Dullius (2019, p.93): “a alma do ser humano é capaz de estabelecer comunicação, abrir-se ao encontro, desejar livremente estar presente diante do outro humano e o acolhê-lo”, constatamos que o homem é capaz de reconhecer o mundo interior do outro e agir a partir deste reconhecimento. Se fazem necessárias, portanto, ações livres da vontade e do intelecto em tratar o outro como um ser igual a mim e diferente em sua singularidade, intuir o outro também como ser livre e moldar a si mesmo no melhor trato frente a outro ser humano, nisto inclusas, as tarefas de compreender que o outro é um ser livre, sem predeterminações, e é um ser com necessidades tais quais as suas próprias, inclusive de reconhecimento e de ser compreendido, na espera de ser também alcançado e acolhido na expressão de seu mundo interior.

2.12. Alma pessoal, individualidade e o desenvolvimento na direção das potencialidades do ser

Em sua análise psicológico-antropológica, Edith Stein (1932/2003) apresenta, como visto, um elemento que aparece como modelador de todas as outras esferas constitutivas da pessoa humana: o núcleo pessoal, também chamado pela filósofa de “eu pessoal”, que é entendido como o centro da estrutura do ser humano. É desse centro que emana toda dinâmica de formação da Pessoa humana, que determina e caracteriza todo ato do sujeito (psíquico e espiritual), tornando-o particular, singular, exclusivo. Em outras palavras, é no eu pessoal que estão inscritas as direções singulares de configuração de determinado sujeito e de nenhum outro, que articulam as vivências do sujeito de maneira única, permeando singularmente o corpo, a psique e o espírito (corpo e alma) e suas relações com o mundo interno e externo ao longo de toda sua existência. Ao prescrever o desenvolvimento humano, o núcleo permite a apropriação do mundo de maneira pessoal (Almeida, 2016).

O eu pessoal é um eu anímico e tem na alma seu lugar próprio e é a partir dele que realiza os atos da pessoa, ou seja, dessa unidade pessoal que emana a intencionalidade, diferentemente da alma animal. Esse “eu pessoal” pode desenvolver-se ou não, dada a liberdade humana, e além das dimensões de amplitude e profundidade, sempre a partir de uma força interna (força vital). Stein expõe que os movimentos do ânimo e da vontade possuem um força formadora intensa, capaz de imprimir traços duradouros. Estes fatores lhe conferem um modo de ser pessoal, ou seja, conferem sua individualidade, uma impressão específica a cada alma concreta, isto é, síntese singular da alma psíquica e espiritual, que é expressa através de atos da pessoa (Stein, 1932/2003). Então, tem-se no fluxo de vivências o elemento do núcleo pessoal, e apesar de sua estrutura ser pertencente à alma espiritual no ato de vivenciar, cada vivência é realizada psiquicamente como ímpar, dada a tonalização de singularidade própria desse núcleo (Almeida, 2016).

Isso pode ser reconhecido nas marcas expressas no corpo, particularmente no rosto, como exemplifica Stein: em alguém que seja habituado a observar atentamente e a refletir de maneira profunda, há manifestações no olhar e também o seu rosto carrega a marca disso. Essas marcas que são deixadas correspondem à “marca” da alma, porque os movimentos atuais e as suas frequentes repetições têm a sua raiz nas disposições da alma e provocam a “formação” de hábitos (Stein, 1932/2003).

Dado que o ser humano possui diversas potencialidades a serem desenvolvidas, e detém uma liberdade intrínseca à sua condição humana, a função educativa deve visar o seu desenvolvimento integral. Portanto, é preciso trabalhar na formação para fazer vir à tona tudo o que esta pessoa pode ser (Stein, 1932/2003). Stein afirma que aquilo que o indivíduo humano é e pode se tornar, não depende somente do que nele é mais elevado, mas também de todos os níveis inferiores de seu ser. Trata-se, segundo a fenomenóloga, de algo que é derivado da ordem geral do ser, e que exige uma matéria com um caráter determinado, para que possa se desenvolver plenamente numa forma determinada (Stein, 1932/2003).

A partir dessa compreensão, os processos educativos e de formação, dentre eles os de autodomínio e autoeducação, devem contribuir para que a pessoa possa ativar suas potencialidades e acessar sua essência; descobrir-se e canalizar suas forças, potências, enfim, sua natureza na direção daquilo que como ser humano deve ser. O ser humano é livre enquanto pode e deve decidir-se para o seu verdadeiro ser. Porém, para ele, não existe nenhum outro fim se não aquele de ser si mesmo (Stein, 1932/2003).

Neste processo formativo há que se considerar ainda o material disponível a partir das aptidões naturais, as intervenções sistemáticas externas e as influências aleatórias do ambiente que são apreendidas pela alma psíquica. Há um processo de desenvolvimento previsto pela dinâmica interna, porém, há também influências diversas que podem ampliar ou mesmo atrapalhar esse processo, e torná-lo diferente do que se crescesse e prosperasse de modo

desimpedido. Essas influências podem ser também positivas, de modo que “a mão formadora que intervém de fora para aparar os rebentos nocivos ou para cortar-lhes a nutrição” estaria a serviço dessa formação (Stein, 1930/1999, p.138). As intervenções sistemáticas podem (e devem) advir do próprio indivíduo, pela ativa percepção, que mune-se de elementos ou gera um determinado conteúdo que, “sob determinados critérios (valores) e o uso da razão, permite analisar e extrair conclusões, fazendo escolhas” (Dullius, 2019, p.86).

As diversas características descritas por Edith Stein que explicitam a estrutura e a natureza humana conduzem, portanto, à apreensão da existência de uma individualidade que detém a responsabilidade sobre a própria formação. Os recortes realizados a partir das investigações antropológicas de Stein até o momento fornecem um substrato para a análise das especificidades de tal individualidade, que levará à compreensão fenomenológica da personalidade humana.

CAPÍTULO III

PERSONALIDADE E CARÁTER NA ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE EDITH STEIN

Ao traçar a dinâmica harmônica das dimensões humanas, Edith Stein expõe as relações distintas, porém intrínsecas do corpo, da alma e do espírito e explicita com minúcias o funcionamento e a constituição da dimensão viva do humano. A partir da explicitação dessa estrutura, é possível identificar o que é propriamente humano e o caracteriza especificamente: a liberdade, com ausência de determinação, a abertura para o “sair de si”, que possibilitam um posicionamento numa dada direção intencional, que tem um sentido. A partir da dimensão do espírito é possível então ao humano identificar o próprio mundo interior e ao mundo interior do outro igualmente. Há essa percepção da atividade anímica, a sensibilidade e a capacidade de reflexão e entendimento. A partir da relação consigo, com o mundo e com o outro, capacidades humanas são evidenciadas e expõem a necessidade de se pensar, a partir da antropologia, a educação e formação humanas, e evidenciam ainda uma interioridade que possui profundidade e uma força que a movimenta.

A existência da alma com suas forças desenvolve e aciona as capacidades humanas, articulando razão, vontade e ânimo. Como visto, as estruturas envolvidas na natureza humana são recrutadas em uma movimentação interior, que cria expressões nos âmbitos dos pensamentos, das potências, das emoções, disposições e no posicionamento frente ao que é vivenciado, por exemplo. A alma estabelece disposições e capacidades próprias a cada humano. Da consciência e liberdade surgem a realização da vida moral nos movimentos que se relacionam com a vontade e os propósitos. Tudo o que orbita em torno da dimensão espiritual do humano conduz à compreensão de que o homem é capaz daquilo que é mais elevado, incluindo a abertura para a espiritualidade.

A capacidade de orientar a própria interioridade a partir da liberdade, cobra do humano uma responsabilidade frente à atualização de suas potencialidades, e o fazer em direção a cumprir tal necessidade da melhor maneira. O ser humano pode se desenvolver plenamente de maneira específica e orientada a certa inclinação; e há ainda uma peculiaridade, uma individualidade bem marcada em cada alma humana. Sobre esse desenvolvimento específico, Stein descreve o centro da alma humana que irradia sobre toda estrutura e dinâmica do ser humano e contribui com a constituição de sua personalidade a partir do caráter.

3.1. Caráter e Personalidade: o núcleo pessoal

As potências, hábitos e sua atualização por meio dos atos intencionais vão configurando a alma pessoal e formam um caráter. Segundo Stein (1922/2005), é do eu pessoal que parte o desenvolvimento do caráter humano: a tonalização, o colorido individual que transpassa toda a pessoa humana e que é expressão de um núcleo pessoal, e que se constitui de sentido e valor; e é precisamente a apreensão do âmbito dos valores em ligação com a psique que estabelece o caráter. O caráter não é concebido em sua análise somente no sentido dos valores, mas também como a capacidade de sentir, e a partir do sentido desse sentir, transformá-lo em vontade e ação.

Segundo Stein (1931/2007), o fazer humano é mobilizado por motivos, porém, não está entregue a estes sem defesa, ou seja, não está obrigado a segui-los. Está sob o poder do humano, portanto, seguir um processo racional para ganhar entendimento e tornar “afiado” seu intelecto, ou omitir este fazer e renunciar à possível aquisição que teria, e então pode deixar crescer, por exemplo, sem nenhum impedimento, uma ira ou rancor, entregar-se a isso, e eventualmente, a partir dele deixar-se levar a ações determinadas, ou pode contê-lo, refreá-lo, reprimi-lo. Stein explica que, na medida em que crescem estas ou aquelas disposições, e que se permite que isso ocorra, essas ações habituais do sentimento e da vontade (nomeadas na valoração ética por "virtudes" ou "vícios") vão se transformando em uma

[...] "figura" que a pessoa recebe, enquanto suas potências se formam habitualmente, pode ser apontada como "caráter"; uma planejada "formação de caráter" (no sentido de livre autoconfiguração), que tem por pressuposto o conhecimento da essência universal da pessoa e uma finalidade determinada (um "ideal de caráter"). (Stein, 1931/2007, p.366).

Pode-se especificar ainda, realizando uma distinção entre o caráter "a priori" e "adquirido", deste modo, é necessário que se entenda o primeiro no sentido de potência, e o último, no sentido de hábito. Para a fenomenóloga, o caráter é o que cunha, define a personalidade (Stein, 1922/2005; 1931/2007). Não há determinismo ou previsibilidade acerca das reações psíquicas, apesar de serem reativas, devido à complexidade da constituição humana e de sua singularidade, além de sua característica própria de abertura às possibilidades. Ao tratar do caráter, portanto, Stein (1931/2007) ressalta a necessidade do desenvolvimento sistemático de uma teoria de tipificação da estrutura humana e dos tipos de pessoas, buscando investigar todas as direções e potenciais manifestações de individualidade e de vivência da profundidade da própria interioridade. Há, deste modo, um vínculo entre núcleo da pessoa, alma e caráter segundo a análise de Stein, tomando alma no contexto fenomenológico como o conjunto unitário da psique e espírito. Esta conexão torna-se evidente quando há abertura aos valores e sentidos, que são vivenciados em consonância com a especificidade pessoal e os estados psíquicos, formando, de maneira recíproca, uma qualidade no caráter (Almeida, 2016; Stein, 1922/2005).

Quanto aos sentimentos, mesmo que se apresentem unidos de forma concreta com uma estimulação de valores alheios à pessoa ou que se apresentem como um "vivenciar-se a si mesmo" (assim como os estados de ânimo), como exposto eles estão determinados qualitativamente pelo nível de que brotam, mas "o mesmo sentimento", isto é, um sentimento da mesma espécie, pode

surgir em diversos níveis e pode mostrar com isso nuances distintas de acordo com o nível de que se manifesta (Stein, 1920/2005). A personalidade, por conseguinte, se desenvolve a partir da dependência também dos níveis de profundidade da alma, segundo a assimilação e atos referentes aos valores recebidos aos quais está arraigado o caráter. Os níveis de profundidade da alma relacionam-se então com a personalidade: só se alcança mudança nos estados arraigados na alma com o surgimento de um novo nível de profundidade no qual os sentimentos poderão instalar-se de acordo com as leis que os regem ou às quais estão submetidos.

A posição da vontade em relação ao caráter foi considerada singular na análise de Stein, que destaca dois querereres: a força da vontade (que é disposta em termos de ser mais ou menos grande), que diz respeito à capacidade para empenhar-se em favor de valores estimados; e uma “energia de autoplasmação”, que está por trás desta primeira e que, em contraste com a liberdade para a plasmação do resto do caráter, não está limitada por uma disposição original. Esta enraíza-se no eu mesmo, de onde origina-se todo ato da vontade (sem que seja importante a que hierarquia de valor estimado corresponda e em que nível de profundidade se encontre a correspondente estimação de valores). Portanto o eu é o que se empenha a si mesmo na realização de um valor (Stein, 1920/2005).

Stein ressalta que nem todo fazer humano é uma ação voluntária, senão que na maior parte realizam-se a partir de uma mera tendência, que por sua vez, não é uma livre autodeterminação do eu, sendo que há também tendências nas quais a alma não participa em absoluto. O fazer voluntário ocorre quando é necessária uma resolução ou decisão, quando por exemplo, um valor que se encontra frente a nós reclama sua realização, porém, sem ter sido estimado vitalmente e por isso sem ser capaz de desencadear uma tendência; ou quando se apresentam dois valores conflituosos e se faz necessária uma eleição. O eu terá que escolher se quer empenhar-se, e em favor de quê quer fazê-lo. Deste modo, percebe-se que uma paralisação do eu, caso ocorra, não é absoluta: o eu pode despertar-se à vida e gerar o requerido ato da

vontade, ainda que já não possua poder sobre a vida afetiva que morrera. Semelhante ato quisto da vontade não possui o caráter de uma atitude vital, mas tem, igualmente a esta, a energia para iniciar uma ação (Stein, 1920/2005).

Frente a tudo o que apenas o homem pode vivenciar e sobre o que pode atuar, e diante da descrição da alma humana em sua constituição, pode-se afirmar que a alma humana distingue-se essencialmente de todas as outras almas, dos demais seres viventes (alma sensível animal). Há a peculiaridade de sua formação e extensão de suas qualidades e de sua dinâmica, inclusive com as outras dimensões humanas, de maneira que podemos dizer que a alma humana só pode ser compreendida enquanto tal no próprio ser humano e na relação constituída com as outras dimensões humanas, isto é, não encontraremos uma alma humana em um animal, apesar de encontrarmos a alma sensível dos animais no homem. Dada a especificidade da alma humana, ela é o ponto de partida para a constituição da personalidade humana:

A alma espiritual entra na unidade da natureza humana ocupando um lugar central e dominante. Ela confere o caráter da personalidade e da autêntica individualidade e atravessa assim todos os níveis. Todavia ela entra nesta unidade, não determina a inteira estrutura ôntica dela; por isso não deve ser puramente e simplesmente equiparada à 'forma' substancial (Stein, 1932/2003, p.673).

O núcleo da pessoa é citado também por Stein (1922/2005) como núcleo da personalidade. O núcleo individual é o que confere os traços típicos do caráter e que marcam a personalidade humana especificamente, como explicitado no trecho a seguir:

A análise da personalidade individual mostra que pertence precisamente à essência da pessoa o não ser uma simples soma de qualidades típicas, mas o possuir um núcleo individual que confira um selo individual incluso a todo traço típico de seu caráter (Stein, 1922/2005, p. 472).

Segundo a fenomenóloga, o núcleo tem uma consistência imutável e não é fruto do desenvolvimento humano, mas ao contrário, impõe certo andamento ao próprio desenvolvimento. E é um fator a ser considerado quando pretende-se investigar as possibilidades da determinação de um futuro acontecer psíquico, isto é, realizar uma previsão de causa e efeito, pois como visto, também a vontade atua sobre este acontecer e não somente a força vital, os impulsos e motivos:

Sabemos, além disso, que não apenas o correspondente estado psíquico de uma pessoa depende da “história” de sua vida e das “circunstâncias” atuais, mas que também toda sua vida está determinada pelo *"núcleo da personalidade"*, aquela imutável consistência de seu ser que não é resultado da evolução, senão que - ao contrário - prescreve o curso da evolução (Stein, 1922/2005, p. 306).

Conforme o que expõe Ales Bello (2015), o núcleo permite o desenvolvimento da alma (psique e espírito) em concordância com a direção do próprio ser, e a pessoa pode buscar manter a direção apontada pelas próprias experiências. A autora cita ainda o sentido metafísico-religioso em que Stein menciona o núcleo como uma identidade pessoal que nos é dada desde o momento do nascimento e atua conforme uma fonte de direcionamento para toda a vida. Assim, mesmo na vivência com outras pessoas e em comunidade, permanece sempre o eu pessoal: vive-se de maneira pessoal o que comunitariamente se dá. Há, porém, a influência entre a identidade pessoal e a da comunidade, assim como tudo o mais que constitui o humano e que, como já citado, atuam reciprocamente em sua construção (Stein, 1922/2005). Ainda, para Stein (1922/2005), há também no núcleo um elemento de transcendência, no qual Deus pode se manifestar, e que pode ser respeitada na comunidade. Respeitando-se as tendências da pessoa, há um favorecimento do núcleo a se dispor a dar indicações à própria pessoa. Portanto, cuidar

desse processo educativo que propicia o desenrolar pleno das capacidades do homem é de responsabilidade pessoal e coletiva, e deve garantir o desenvolvimento individual (Ales Bello, 2015).

Há portanto, uma constituição corpóreo-psíquica e espiritual que vale para todos os seres humanos, mas cada sujeito possui uma identidade própria graças ao seu núcleo pessoal e ao caráter que se forma. Cabe a cada um aprender a identificar a direção e o ritmo que o núcleo dá ao desenvolvimento pessoal, e a partir disso seguir o seu princípio de identidade pessoal. É um convite de responsabilidade e de consciência sobre sua autoformação e sobre a atualização para o mundo de algo que é único e irrepetível e contribuirá de maneira singular com sua construção, a partir de uma individualidade (Stein, 1932/2003).

3.2. Individualidade e caráter

A individualidade é constituída dinamicamente como o resultado de um processo no qual o eu livre pode decidir ou não por deixar algo de fora dessa constituição, a partir de um chamamento para fazer ou negligenciar o que se apresenta. A partir da compreensão do que lhe é exigido e de sua capacidade de consentimento, pode estabelecer metas e fazê-las chegar a termo agindo. Com esta menção, Stein ressalta a união estreita entre poder e dever, e disposição e ação (Stein,1932/2003). Chama-se também por individualidade, a particularidade do corpo humano de ser de uma forma determinada e completa em si mesma, não unificável com outras, em significado original, porém, é utilizada em um sentido diverso e mais profundo em Stein.

Neste último, há uma diferenciação e complementariedade, na qual o objeto unitário compreende o corpo físico em unidade à consciência de um eu (Stein, 1917/2005), que se expressa a todo momento em ato, como explicado. Dullius (2019, p. 180) comenta que indivíduo é ser um “si-mesmo, uma pessoa com uma identidade única, singular em cada uma de suas vivências”. Como analisa Stein, o núcleo da pessoa, que está absorto de um colorido

individual próprio e único de cada humano, se implanta no caráter, constituindo-o como uma unidade indissolúvel e mostrando-se de maneira pura na alma da pessoa; e expressa-se, ao mesmo tempo, na manifestação externa da pessoa, plasmando seu corpo vivo, do qual utiliza-se para expressar-se (Stein, 1920/2005):

Gestos e posturas "significam" algo, e ao homem se resulta possível interpretar essas formas: deduz delas uma vida interior em constante movimento e alguns "traços de caráter" permanentes: deduz "traços gerais" que se manifestam em formas de expressão "típicas", mas também deduz o absolutamente individual que é próprio dessa pessoa precisamente e de nenhuma outra, e que dá uma nota especial a cada um de seus traços característicos. A capacidade para fazer tal interpretação não é a mesma em todas as pessoas; é uma capacidade que há de formar-se por meio da experiência, e para tal existe maior ou menor talento. (Stein, 1933/2003, p. 807).

Aprofundando-nos na análise do caráter, passamos às qualidades psíquicas: todas estas demonstram de uma mesma maneira o curso típico de um processo evolutivo. Em caso contrário, mostram notáveis diferenças manifestas ao longo de todo esse mesmo processo, em relação à sua posição na estrutura da psique. A partir do conjunto, da totalidade das qualidades, demarca-se um "complexo", designado então, como caráter da pessoa. A sensibilidade, por sua vez, não faz parte das condições de constituição do caráter, isto é, não referencia-se ao caráter o fato de a pessoa ver ou ouvir bem, por exemplo. Isto não significa que a índole sensorial deixe de importar, mas que cumpre apenas o papel de uma circunstância externa, que influencia funcionalmente a evolução do caráter, mas não o constitui enquanto parte estruturante (Stein, 1920/2005).

Desta maneira, a tendência é pensar que as qualidades do caráter limitam-se ao espírito da pessoa, porém, a totalidade das qualidades espirituais não coincide com o caráter. O

entendimento, assim como a sensibilidade, não integram o complexo do caráter, porém, diferentemente das capacidades sensíveis, o fato de que a pessoa seja inteligente ou não, ou se entenda as compreensões mais lenta ou rapidamente, é uma circunstância determinante de máxima importância para a constituição do caráter, apesar de não formar parte do caráter mesmo. As disposições sensoriais e do entendimento, como exposto, encontram-se entre as condições externas da evolução do caráter, em um “condicionamento externo” da individualidade correspondente a este caráter (Stein, 1920/2005).

Posto isso, o campo do que constitui propriamente o caráter está nos âmbitos da vida afetiva e da vida da vontade, como ilustra Stein:

O caráter é a capacidade de sentir e o impulso com o qual esse sentir se transforma em vontade e ação. E, posto que o sentir é sinônimo de estimar valores, posto que a consciência, com seus dados, é para o mundo dos valores o que a percepção é para os objetos da natureza, então podemos afirmar também: o caráter é a abertura (e eventualmente também o fechamento) para o reino dos valores, e é a maneira em que se aplica à sua realização. Por conseguinte, a essência dos valores e a essência do sentir podem ilustrar sobre a estrutura do caráter (Stein, 1920/2005, p.802).

Assim, caráter e a apreensão dos valores e seus graus respectivos relacionam-se intrinsecamente. Às diferenças dos valores, correspondem diferenças da consciência, pois é através desta que os valores chegam e transmutam-se em dados (como por exemplo a distinção cardinal que realizamos entre valores positivos ou negativos, ou a diferença entre ser atraído ou repellido). A elevação dos valores, a profundidade com que intervém na vida afetiva da pessoa, a hierarquia dos valores e sua estimação encontram-se intimamente relacionadas à estruturação das qualidades do caráter, que ordenam-se conforme níveis de diferentes profundidades (Stein, 1920/2005).

Com cada ato que se possa valorar, dá-se um sentimento, ou estado do eu, que agita a corrente vital, provocando uma “descarga” que gera uma mudança: para cada valor há um correspondente ato do sentir, através do qual o valor se converte em um dado adequado. Essa informação causa uma impressão de determinada força sobre a pessoa, que é capaz de agitar seu ânimo (disposição da alma) com determinada profundidade, e de exercer então, um efeito consequente duradouro sobre o vivenciar. Do correspondente sentimento pode brotar um ato da vontade e uma ação orientados para a realização. Porém, explica Stein, os atos da vontade que estão motivados por atos de sentimento e não tenham sido gerados por um propósito, mas que brotam (deste modo) vitalmente na alma da pessoa, levam o selo de sua peculiaridade (Stein, 1920/2005).

Há uma manifestação possível que será nomeada por “falta de caráter”, a saber: uma incapacidade para estimar o valor de algo, ou para estimá-lo adequadamente, ou ainda, uma incapacidade da vontade para impor-se na luta contra fatores recalcitrantes. A incapacidade para estimar adequadamente valores ou para estimá-los tal como eles merecem, embora haja o reconhecimento do que esses valores merecem, está determinada, explica Stein, por um estado baixíssimo da energia vital, estado esse que pode ser temporal ou também “constitutivo” (Stein, 1920/2005).

A partir das qualidades de valor reconhecidas, um novo estado ôntico passa a ser admitido às qualidades materiais, transformando o que antes eram “simples coisas” em “bens”. Para o desenvolvimento de uma receptividade para tais valores e o discernimento dos valores do mundo perceptível se faz necessária a sensibilidade. E aquele que, diz Stein, não possuir “suficiente inteligência para captar um estado de coisas ou para ter ideias claras sobre as consequências de suas próprias ações, esse não se achará em condições de adotar as decisões corretas e não poderá formar as correspondentes capacidades para fazê-lo” (Stein, 1920/2005,

p. 804). Diante disso, percebe-se, portanto, que há diferentes disposições e capacidades de cumpri-las nos distintos seres humanos. Sobre isso, Stein versa sobre a peculiaridade humana.

3.3. Peculiaridade

Em “Introdução à Filosofia” (1920/2005) Stein levanta a possibilidade da existência de igualdade das disposições em pessoas diferentes. Sobre isso, versa que as disposições naturais podem ter o mesmo nível ou características qualitativas ou mesmo quantitativas disposicionais, porém, por influências diversas, dentre as quais a do curso de seus respectivos estados, o resultado será uma individualidade diversa de outra. Contudo, essa individualidade não expressa uma peculiaridade, que exprime, por sua vez, um fator que manifesta-se em toda a vida psíquica e na existência das qualidades de uma pessoa, ou seja, refere-se ao “colorido individual”, à marca expressiva da essência constitutiva da pessoa em seu desenvolvimento.

Stein (1920/2005) explica que se pode identificar uma possível igualdade da disposição sensível e da disposição do entendimento em pessoas diversas, mas isso não contradiz a noção e a existência da individualidade absoluta efetiva de toda vivência e de toda psique desenvolvida. Pois o que é vivenciado por uma pessoa depende não somente de sua disposição inicial, mas também das circunstâncias externas e estas são distintas para uma pluralidade de indivíduos. Isso significa que várias pessoas que se encontrem ao mesmo tempo no espaço, por exemplo, não tem a mesma percepção da mesma coisa, pois, apesar da disposição sensível ser eventualmente igual (o perceber) à de outro indivíduo, o estado perceptivo (como se percebe) de cada pessoa é sempre um estado individualmente diverso. Nesse sentido, completa Stein (1920/2005), as disposições dessas pessoas se desenvolverão de maneira distinta e pessoal.

Mesmo assim, para Stein (1920/2005), esta individualidade condicionada externamente, não se traduz ainda em uma peculiaridade. O que é então a peculiaridade? Como visto, há na alma humana uma estrutura essencial, que contempla sua amplitude, profundidade e a

quantidade de sua força, que descrevem o seu peculiar modo de ser, isto é, a sua peculiaridade. A essência da alma (enquanto psique e espírito), que parte do núcleo pessoal, confere uma marca específica a ela própria e a tudo que vem dela, e após a dinâmica de ser formadora desde a interioridade, através de sua vida “atual” no nexo entre atualidade, potencialidade e habitualidade, não pode mais ser reconduzível a seus componentes simples iniciais, e então, chega-se à configuração habitual que a alma assume: o caráter (Stein, 1932/2003). A peculiaridade advém, portanto, do núcleo pessoal e do direcionamento que o humano dá à formação de seu caráter. Para que haja, então, uma peculiaridade, algo que distinga um ser humano para além de sua individualidade, é necessária a liberdade, isto é, a característica constitutiva que possibilita a realização de atos livres e o desenvolvimento das capacidades.

3.4. A dimensão da Liberdade como possibilidade da singularidade

Como visto, é propriamente a noção de liberdade interior que diferencia o ser humano dos outros seres vivos, ou seja, é a noção de interioridade e ao mesmo tempo da condição de não estar aprisionado a essa mesma interioridade. A liberdade, entendida neste sentido, permite um libertar-se, o trânsito entre os mundos interior e exterior e a possibilidade de refletir a respeito de suas vivências, isto é, não apenas experienciá-las, mas refletir sobre esse fenômeno. Tem-se, portanto, a liberdade compreendida como constitutiva, intrínseca à dimensão espiritual humana, e enquanto livre-arbítrio, direcionada às respostas das solicitações à pessoa, que permite ao homem ser senhor de si e realizar escolhas, como diz Stein:

Aonde não existe essa liberdade para a autodeterminação, aonde não pode fazer-se “responsável” a uma pessoa por suas ações, ali se pensa que tenha sido extinguida a personalidade. Por conseguinte, é indubitável que a liberdade é um elemento constituinte da pessoa (Stein, 1920/2005, p. 814).

A liberdade humana confere singularidade e individualidade, diferente de todos os outros seres existentes. Para explicá-la, Stein utiliza o termo “abertura” para referir-se ao que toca a alma e a move para uma expressão, e com isso, faz o efeito de “dar forma” à essa alma. Nos organismos simples e puros, denominados por alma vegetativa, a “vida” de seu ser exaure-se no efeito de dar forma ao próprio ser. Na alma sensitiva animal, a abertura ocorre a partir da capacidade do sentir, que a caracteriza e dá forma. No homem, porém, apesar de ser também uma alma que dá forma ao organismo e também uma alma sensitiva, sua alma não abre-se somente graças às sensações, mas nele deparamo-nos num ser interior, em um sentido não encontrado em qualquer outro ser (Stein, 1932/2003). Portanto, a “abertura” caracteriza um sair de si mesmo, um desprendimento, e em sua compreensão adequada, uma liberdade voltada para um despertar-se, em comparação à alma dos organismos simples. Deve-se considerar, todavia, que a liberdade não possui possibilidades ilimitadas, uma vez que não se pode excluir essa relação intrínseca com as outras esferas e a exterioridade.

A liberdade, como comenta Dullius (2019), é específica do ser pessoal e aciona as forças da alma, em sua amplitude e profundidade, e o resultado desse dinamismo é a individualidade, e a individualidade enquanto singularidade. Essa condição de liberdade exige ainda maturidade para seu exercício; impõe, pela natureza de sua abertura, reflexão que leve à ativação da consciência para realizar um bom discernimento, pois a liberdade em si mesma é vazia, isto é, precisa de algo que a guie, oriente. Essa singularidade e o exercício dos atos especificamente humanos revelam ainda a personalidade humana, pois esta só pode se constituir a partir de um ser que seja livre e seja capaz de exercer essa liberdade frente às próprias capacidades, inclinações, disposições, estrutura, frente às vivências e experiências, de modo a ordená-las e manifestá-las, integrá-las e refutá-las. Um ser pré-engendrado, sem reflexão e domínio sobre sua própria alma não pode manifestar – ainda que possa ser contado como uma unidade ou em

meio a um grupo – singularidade, peculiaridade, sua coloração individual, ou uma personalidade (Stein 1922/2005; 1931/2007).

3.5. Essência do ser humano individual: Núcleo da Pessoa Humana ou “alma da alma”

Há uma força que emerge da essência, da alma, designada por Stein como “força de ânimo”. “Ânimo” vem do termo alemão *Gemüt*. Quando usa-se o ânimo para indicar a “alma”, conclui-se então que Stein faz referência à “alma da alma” (*Kern*): um núcleo que forma o “eu pessoal”, um “lugar” no qual a pessoa “encontra a si mesma”, e a partir do qual assume interiormente o que acolhe com os sentidos e a razão, confronta ou guarda consigo, e de onde recruta forças necessárias para os atos e respostas. A imagem da “alma da alma” como um centro fica mais clara quando considera-se que, quando trata-se a alma enquanto núcleo do ser humano, representativamente a tendência é fazê-lo remetendo-a a determinada região da extensão corpórea, da corporalidade vivente (*Leib*) (Stein, 1932/2003).

Além da utilização do “núcleo” para referir-se à alma humana, o termo também refere-se, como já comentado, à “alma da alma”, a este centro interior com uma força própria. Neste núcleo encontra-se a autenticidade, como portadora de uma verdade sobre si mesma a ser revelada, como portadora de uma estrutura da pessoa a ser respeitada e favorecida. O “núcleo” ou “essência” da pessoa coloca limites à sua capacidade de mudança, delimita o âmbito das possibilidades dos resultados do desenvolvimento, pois no que concerne à alma da pessoa, não é possível qualquer processo evolutivo (Dullius, 2019, Stein, 1932/2003).

A peculiaridade pessoal, então, que impregna o caráter, está inscrita nessa determinação interna. Stein afirma que a disposição do caráter se distingue das demais disposições da pessoa, devido ao fator qualitativo que o impregna totalmente e o concede uma unidade interna e o distingue de todos os outros. Essa é a essência da pessoa, que assim não se desenvolve no sentido comum, mas desdobra-se em qualidades singulares no curso do desenvolvimento do

caráter, que “floresce” de maneira total ou parcial, conforme as circunstâncias sejam favoráveis ou desfavoráveis. Em todos os possíveis processos evolutivos e resultados do desenvolvimento humano, se encontrará o mesmo núcleo, idêntico (Stein, 1920/2005).

A caracterização positiva que esse núcleo possui na qualidade que é própria do eu, o converte em mais que uma capacidade para determinados atos, em mais que em mero lugar de recepção para algo objetivo, que é o que são as demais disposições. É uma coisa determinada em si e caracteriza todo ato que brota do eu como vivência precisamente desta pessoa e de nenhuma outra (Stein, 1920/2005, p. 810).

Esta marca ou selo característico também é colocado sobre o âmbito de determinados objetos que o núcleo possibilita revelar à pessoa, ou seja, o mundo dos valores, que constituem também sua personalidade. E esses objetos são valorados por todas as pessoas, como exemplifica Stein, dizendo, por exemplo, que a “receptividade estética é um traço característico da pessoa, que ela tem em comum com muitas outras” (Stein, 1920/2005, p. 810). Entre a pessoa e cada valor acessível a ela, porém, há uma relação individual. Outro exemplo dado por Stein é a característica do amor como estimação de um valor e sua orientação para a peculiaridade da pessoa, que acabam demonstrando que essa peculiaridade encerra em si mesma um valor. “O *quali* unitário, que constitui o ‘colorido’ individual de uma pessoa, é sentido e valor em uma mesma peça” (Stein, 1920/2005, p. 810).

3.6. Núcleo da Personalidade e seus desdobramentos na natureza humana

Após tratar sobre a empatia em sua tese doutoral e empreender as investigações presentes em “Causalidade Psíquica” e “Indivíduo e Comunidade”, duas investigações apresentadas na obra “Contribuições à fundamentação filosófica da psicologia e das ciências

do espírito”, Stein busca realizar uma análise mais profunda da “personalidade humana em seus traços fundamentais” (Stein, 1922/2005, p.212).

A primeira das duas investigações [...] se propõe estudar claramente as duas leis fundamentais que cooperam no sujeito psíquico de um ser sensorial e espiritual: a causalidade e a motivação. A segunda investigação amplia o ponto de vista de um indivíduo psíquico isolado e estuda as realidades supraindividuais e pretende assim penetrar posteriormente na estrutura do cosmos espiritual (Stein, 1922/2005, p.212).

Tendo sido expostos alguns dos principais pontos das investigações referidas, é possível alinhar e aprofundar as análises sobre a personalidade humana. Stein mostra que o ser humano possui uma marca originária, que o impulsiona ao encontro com o depositório de sua essência, ou seja, em seu centro pessoal (Dullius, 2019). A estrutura da personalidade humana então fundamenta-se na constituição antropológica humana, como descrita até agora, e, principalmente, no núcleo da personalidade descrito por Stein. Então, diz a filósofa que:

O núcleo da personalidade – como podemos dizer, resumindo brevemente os resultados obtidos até agora – é aquele que se desenvolve na evolução psicofísica da pessoa empírica, e que a plasma como uma pessoa unitária com peculiaridade individual. Ambas, a *physis* e a *psyche*, são patrimônio do eu e seu primeiro âmbito de poder, mas, para além das qualidades e estados que brotam do núcleo da personalidade, mostram também qualidades e estados que não pertencem conjuntamente ao estado de ser fundamentado no núcleo, embora surjam em concreção com esse estado e embora em certo aspecto ofereçam uma condição de sua existência (Stein, 1920/2005, p. 818-819).

É a partir, portanto, do núcleo da personalidade que surgem as condições (qualidades e estados) que levarão à constituição de características únicas que tornam singular a um ser

humano, com uma “nota”, um “colorido”, uma peculiaridade individualíssima, exclusiva. Esse núcleo desdobra-se a medida que a pessoa se desenvolve, ou seja, que seu corpo e psique (sua constituição psicofísica) vão evoluindo. Essa constituição psicofísica é o âmbito que o núcleo utiliza, se apropria para desenvolver-se, mostrar suas características próprias, manifestar-se. O corpo e a psique, por sua vez, além de serem utilizados pelo núcleo, oferecem as condições empíricas, pavimentam com aspectos próprios de suas dimensões (que poderiam ser identificados distintamente ao desenvolvimento do espírito ou núcleo da personalidade), a condição estruturante na qual o núcleo pode desenvolver e emanar suas qualidades.

Essa relação intrínseca e indistintamente desenvolvida no ser humano devida à alma psíquica e formadora, leva à compreensão da essência do ser humano a partir deste núcleo da personalidade. Ainda, o contato com a essência da pessoa visa ao exercício de sua liberdade buscando valores elevados no compromisso das relações com a própria subjetividade, com as outras pessoas e também com Deus (Dullius, 2019). Assim, percebe-se que um apontamento para uma finalidade, além de uma dinâmica de constituição (formação) e movimentação interior própria, conforme descreve Stein:

Entendemos, assim, que o processo de formação tem um *telos*, que tende a certa forma. Este fim é aquela entidade que é plenamente desenvolvida e articulada, ativa de dentro para se manter nesta realização completa - e ativa de tal maneira que cada membro cumpre uma tarefa particular na conexão do todo, isto é, um órgão e, portanto, um organismo inteiro ao mesmo tempo, no entanto, tende a algo que vai além de si mesmo, produz de si outras entidades do mesmo tipo. A 'forma' interna, na medida em que qualifica o todo, é algo qualitativamente determinado: uma espécie; é igualmente a força vital que atua no processo de formação (Stein, 1932/2003, p. 601).

Disto depreende-se que o ser humano tem o poder de ultrapassar a condição de ser vivo “dado simplesmente” por natureza, isto é, de ser determinado *a priori*. Na unidade de corpo vivo e espírito, o humano é elevado à condição de liberdade ontológica e à formação de uma personalidade como “centro egológico autoformado e responsável por si mesmo” (Lavigne, 2016, p.123). As vivências para essa formação se dão a partir da escala de valores obtida nos fenômenos do contexto social, das forças da alma, e da ativação das potencialidades; deste modo elas configuram a personalidade e o caráter de cada pessoa, conforme a análise steiniana (Dullius, 2019).

Para que esta dinâmica ocorra, cada uma das dimensões antropológicas humanas demanda um processo de formação que implica em ativar e alimentar as potências da alma a partir de uma vivificação por uma força formadora (Dullius, 2019). A energia vital é alimentada e repostada pelas fontes materiais e espirituais. O corpo vivo é movido por alimento, água, sol e descanso, por exemplo. Agora, a alma espiritual ou dimensão do espírito propriamente dita, ganha força a partir da relação com Deus, com os outros, com a cultura e a natureza. A força vital também é recuperada a partir da contemplação e do contato com o que expressa ou contém os valores de belo, bom e verdadeiro, como expressões artísticas ou poéticas, por exemplo; além do exercício daquilo que é próprio da expressão do espírito humano, como a capacidade de conhecer, refletir, descobrir a essência de algo ou a verdade inserida naquele fenômeno (como ocorre na formação humana e no aprendizado), isto é, no exercício do intelecto, e ainda, no exercício da livre vontade – como quando uma pessoa é auxiliada a desvencilhar-se de impedimentos psíquicos e alcança o fortalecimento da vontade e pode exercê-la livremente, por exemplo (Stein, 1932/2003).

Assim, a lei geral da motivação estabelece as conexões intencionais entre os atos motivados e os estímulos a que respondem, assim como entre atos e tomadas de posição. O mundo circundante que se refere à motivação é composto das coisas apreendidas, objetos que

possuem um sentido valorativo que é apreendido, resultados de decisões práticas e distintos âmbitos de convivência na comunidade (Santos, 2015).

A partir do universo de vivências, o ser humano desenvolve seu universo de valores (Stein, 1932/2003). Estes valores, por sua vez, passam a influenciar a posição frente ao mundo e atuação da pessoa no percurso da vida (Dullius, 2019). Stein define bem aquilo que acontece enquanto fenômeno em todas as pessoas e também aquilo que se mostra único em cada pessoa. Stein descreve como determinados atos podem apresentar-se de igual maneira em pessoas distintas, mas que haverá a expressão de uma “nota pessoal” ou uma “peculiaridade individual” em cada sujeito. Novamente, os valores da verdade e da vontade, diz Stein, desempenham um papel como “incentivos” em determinadas atividades interiores, e a forma que atuaram irá depender da peculiaridade da pessoa (Stein, 1920/2005).

3.7. Personalidade e tipos humanos

Ao longo de seus trabalhos, Stein não se debruça sobre a elaboração de uma teoria geral da personalidade propriamente dita, mas apresenta a existência da peculiaridade pessoal em cada indivíduo, que parte de uma espécie de irradiação ou tonalização do núcleo pessoal, que permeia toda a estrutura da pessoa humana e o fluxo das vivências do sujeito – para além do condicionamento pelo ambiente externo. Por meio do esboço da peculiaridade humana, a fenomenóloga chega à constatação de que há tipos de vidas, sendo possíveis diferentes tipos humanos. Essa distinção ocorre a partir da descrição dos traços feita por Stein: “Encontraremos tais tipos possíveis, se nos perguntarmos que traços daquele tipo conhecido por nós pertencem inseparavelmente uns a outros e que traços podem desligar-se eventualmente e são concebíveis dentro de uma estrutura diferente” (Stein, 1920/2005, p. 820).

Como foi tratado até aqui, para que possa ocorrer a atribuição de personalidade a um ser, como insiste Stein, é necessária a existência de uma alma, pois é nela que manifesta-se a

individualidade, além da existência das características da liberdade e da responsabilidade, próprias dos seres espirituais. Ainda, continua Stein que os espíritos puros, ou seja, sem corporalidade (e portanto alma), podem expressar uma peculiaridade, mas não de maneira própria. A personalidade, portanto, está ligada também à existência de uma estrutura psíquica e de uma alma, que delimitam a energia vital da qual depende a formação das qualidades disposicionais. Então, são exatamente as disposições psíquicas, que existem graças à união das dimensões corporal e psíquica (corpo vivo - *Leib*), as responsáveis por definirem uma maneira própria, uma peculiaridade pessoal genuína (Stein, 1920/2005).

Isso nos demonstra novamente que o ser psíquico não é possível senão integrado no ser físico, como analisa Stein. Deste modo, a fenomenóloga levanta a questão sobre também a alma necessitar da corporalidade como seu fundamento e para responder tal questão, rememora o fato da alma ser o centro, a unidade dos seres anímico-corporais-espirituais, enquanto profundidade da qual emerge a vida do eu, e na qual adentra o que é experienciado e vivenciado. Isso significa que a alma é concebível unicamente como centro de tal ser, e não se dá isoladamente, devendo “irradiar continuamente vida e deve acolher em si o mundo” (Stein, 1920/2005, p. 822). Mas, a corporalidade a partir da qual a alma existe é o que faz com que o ser humano se distinga dos demais seres e que permite a possibilidade de um fazer espiritual, como confirma Stein:

[A] corporalidade a partir da qual ela [a alma] vai crescendo (que não é simplesmente espelho do ser espiritual como nos espíritos elementares), é o que faz que o ser da alma seja o peculiarmente pesado e o que a separa de todos os demais seres. O isolamento é o que caracteriza a esfera corpóreo-sensível. Os indivíduos de estrutura psicofísica que não tem uma vida anímico-espiritual, não sentem seu isolamento. É próprio da alma o vivenciar a oposição com respeito ao mundo; o viver-em-si, que é sua forma específica

de ser, inclui a consciência de estar separada e a possibilidade de sobrepor-se na vida espiritual, a qual não é um desligar-se-de-si. (Stein, 1920/2005, p. 822).

A psique e a corporalidade estão, pois, vinculadas reciprocamente e, deste modo, a alma psíquica passa também por evolução ou desenvolvimento. A alma, por sua vez, exige a integração em uma estrutura psicofísica, mas também a conexão e trânsito com uma dimensão espiritual; e em si mesma, não passa por nenhuma evolução. Mesmo que para o espírito, todas essas vinculações sejam acidentais (Stein, 1920/2005). Essas definições estruturais são importantes para compreender a que o fenômeno da personalidade está vinculado, como descreve Stein:

Se pensamos em um espírito que abarcara tudo, então teríamos uma subjetividade que seria pura atualização e que não mostraria nenhuma fixação em um ser que fora de algum modo substancial: não haveria limitação a uma personalidade; toda individualidade estaria assumida nele, mas ele mesmo não mostraria nenhuma individualidade (entendida qualitativamente), embora houvesse que pensar necessariamente nele como em um ser único (Stein, 1920/2005, p. 823).

Tendo em vista o que concerne à personalidade e a partir da noção de tipos de caracteres e das relações interpessoais em comunidade, Stein elabora uma tipologia das expressões da singularidade, baseadas nas funções e capacidades sociais da pessoa humana (Stein, 1930/2003). Dullius (2019) comenta que os tipos sociais são formados a partir da contribuição dos elementos internos (singularidade da essência, genética, etc.) e externos (que referem-se aos seus grupos sociais, ao tipo de relações sociais que estabelece e como passa a configurar seus comportamentos e atos a partir desses elementos).

A concepção de tipos em Stein carece uma explicação, pois carrega um tratamento radicalmente novo. Um significado mais habitual de tipo é o de representação conceitual de algo geral. A noção de tipo, advinda do termo grego *tuttos*, faz referência àquilo que tenha sido formado através de manipulações ou impactos externos. Ressaltar a conformação do ser humano pelo exterior social pode fazer compreender que o homem seja somente um indivíduo na massa social ou um constructo social, cuja originalidade, quando existente, derivaria da interseção das diferenças das comunidades deste ou daquele indivíduo, o homem seria mero resultado das comunidades às quais pertence. Todavia, há uma singularidade irreduzível da pessoa humana, que é descrita na filosofia de Stein (Escalera, 2008).

O tipo em Stein então, ou mais exatamente, o tipo social, recorre à existência de um núcleo configurado desde o exterior-social na estrutura do ser humano, que é, porém, transcendido pela personalidade própria do sujeito, que torna sua existência, mas também sua existência nas comunidades às quais pertence, irrepitível: “o sujeito é irrepitível em cada aparição, ainda que seja social, além do tipo que possa representar como membro de uma comunidade” (Escalera, 2008, p. 256).

Até certo ponto, o tipo social permite interpretar uma existência singular, pessoal. O tipo social manifesta certas características exteriores e interiores. Aquelas nascem destas, de uma vida interior, que demarca a forma de compreender a realidade e de relacionar-se com ela. É necessária, porém, uma participação autêntica nas relações da comunidade, uma adesão da pessoa à estrutura valorativa determinada associada a determinado tipo social, do contrário, o sujeito irá domar-se apenas de forma externa ao grupo, sem possuir a atitude interior e sem fazer dessa estrutura valorativa algo efetivo em sua vida (Escalera, 2008; Stein, 1922/2005, 1931/2007).

A fonte da determinação interior, por sua vez, é o marco externo, que é interiorizado e afeta sua personalidade: o fator externo mostra ao sujeito valores, que são confrontados

interiormente e diante dos quais ele adota uma postura, uma conduta. Entende-se por tipo social então, um todo configurado captado na conduta de um homem e que seja comum a este homem e a outros, a partir de uma adesão e transformação interior (que se dá ao longo da vida) à estrutura valorativa que se mostra desde o exterior (Escalera, 2008; Stein, 1930/2003).

Isso não significa que o caminho para se chegar à formação e atualização da personalidade e a expressão de um tipo social autêntico esteja predeterminado em seu ser, pois isso excluiria a dimensão da liberdade humana. Além disto, os tipos sociais expressados nos indivíduos dependerão das comunidades com as quais tenha entrado em contato (Escalera, 2008). Stein diz que a pessoa se converte em uma configuração nova quando aproxima-se de um novo tipo, mas que isso não significa um crescimento, nem um desaparecimento ao que era antes, mas resulta uma nova formalização diante do que recebe em si e pela atitude que toma frente a esses novos elementos. Stein ressalta ainda que nem sempre essa formalização ocorre com êxito completo, configurando uma certa duplicidade (Stein, 1932/2003).

Disto poderia compreender-se que a concepção de tipos de Stein seria uma concepção antropológica estratigráfica (que supõem que o homem é um composto de vários níveis superpostos), com formalizações progressivas que culminariam em uma personalidade plenamente desenvolvida por ter chegado a um tipo social. No entanto, a concepção filosófica que encontramos sob a obra steiniana aponta para uma teleologia, uma estrutura de fins que se desenvolvem da potencialidade à atualização, além de determinações de essência, que não são acrescentadas à natureza do ser humano, mas antes, a determinam (Escalera, 2008).

A autoformação, a constituição da personalidade e a aparição de tipos produzem-se a partir de potencialidades inatas, que precisam para desenvolver-se, de um entorno: “a maior parte do que pertence ao ser do homem é, em princípio, potencial, e não vai se atualizando mais que paulatinamente. Que se desenvolva e como o faça, depende das influências do entorno” (Stein, 1932/2003, p. 723). É importante esclarecer que a existência de um entorno específico

não é o importante, mas sim, que haja um entorno para o desenvolvimento da personalidade (Escalera, 2008).

Em Stein, um tipo não é a participação do indivíduo na comunidade, mas a realização da comunidade. Configuram-se não no encontro de estratos sobrepostos, mas em uma presença atual, “na qual o ‘tipo’ atualiza o ser do homem” (Escalera, 2008, p. 263). A ação do sujeito, portanto, não é dependente da comunidade. Os tipos sociais expostos por Stein não equivalem diretamente aos tipos de personalidade, sendo que a personalidade não possui sua finalidade (fim último ou perfeita atualização, objetivo) nos tipos, mas a personalidade é atualizada em componentes concretos, em um humano real, no desenvolvimento dos componentes essenciais de sua natureza, manifestando o seu modo de ser advindo de seu núcleo pessoal, e enriquecida com as variáveis culturais e sociais que lhe servem de bases de expressão. A pessoa humana manifesta seu modo de ser ao compartilhar características de suas comunidades.

Ser identificado como membro de uma comunidade pelas características (físicas e de valores e modos de vida) inerentes a essas comunidades, não significa, porém, que exista aí uma equivalência integral com a personalidade desta pessoa. No entanto, dizer que a pessoa humana se apresenta como um tipo social determinado significa que sua personalidade corresponde naquele momento à atualização nesse tipo? A resposta seria sim, do contrário, a personalidade teria uma substância mesma, e não seria resultado de uma dinâmica entre as dimensões da pessoa humana, suas potencialidades, a sua atualização e formação e a constituição de seu caráter. Tratam-se de

[...] questões físicas ou biológicas [...], valores, modos de vida e de expressão que são constitutivos da pessoa e compartilhados pelo resto de membros da comunidade. Este uso de tipologias permite a Edith compreender o pertencimento a múltiplas comunidades sem perder a originalidade própria do ser humano, que não se desvanece

nos grupos sociais e políticos, senão que os enriquece manifestando o tipo correspondente e dando-lhe, por sua vez, uma nova forma (Escalera, 2008, p. 264-265).

As concepções de tipo surgem em dezembro de 1930, quando, a pedido do catedrático da universidade de Heidelberg, Emil Vierneisel, Edith Stein concede uma conferência intitulada “O Intelecto e os Intelectuais”, propondo realizar um paralelo entre indivíduo e organização da comunidade, a partir dos ensinamentos de Tomás de Aquino. Na primeira parte, Stein apresenta o significado do intelecto para a personalidade da pessoa humana, retomando a descrição das forças ou potências do ser humano e, a partir do predomínio das diversas forças, apresenta tipos de seres humanos na harmonia do todo social (Stein, 1930/2003).

Para refletir teoricamente sobre a ideia, que com frequência alcança consequências práticas, de que os intelectuais são naturalmente líderes e que são chamados a ser guias do povo, Stein realiza um paralelo entre a personalidade individual e a personalidade comunitária. Então Stein retoma que “as forças fundamentais da alma e do corpo são as mesmas em todos os homens, mas se encontram dispostas e desenvolvidas em diferente medida e proporção” (Stein, 1930/2003, p. 217), e acrescenta que a isso deve-se a correspondente posição dos indivíduos e dos grupos no conjunto social e à função que lhes compete. É a partir, portanto, das respectivas proporções das forças que “se podem distinguir diferentes tipos humanos e valorar seu significado social” (Stein, 1930/2003, p. 217). Para tanto, Stein apresenta de modo geral a ideia das forças humanas e sua colaboração de conjunto e depois explica as possíveis modificações desta colaboração e a estrutura do organismo social resultante.

A filósofa apresenta a descrição da inteligência em suas diferentes funções: superior e inferior. Esta última diz respeito à parte da inteligência que trabalha espontaneamente, que recebe e torna inteligível o mundo exterior sensorial; aquela, à capacidade de avançar às verdades superiores e “iluminar” as dimensões da pessoa e exercer em plenitude o que diz respeito à dimensão do espírito, propriamente humana. Para que tal coisa ocorra, é necessária a

ação da vontade e do querer da pessoa. Ora, o ser humano não é um ser puramente sensível e instintivo, mas como exposto até aqui, necessita de uma (auto)orientação e do exercício livre em busca da plenitude de suas funções. Deste modo, o humano pode recrutar suas forças, em suas medidas e estágio de desenvolvimento, e as orientar ao alcance de um esclarecimento e enriquecimento intelectual, ou então pode permitir que o funcionamento de suas forças ceda amplo espaço à natureza própria do animal, à vida sensível, instintiva e reativa. A inteligência humana possui, como dito, funções que trabalham “espontaneamente”, mas que não estão “prontas”, e que necessitam de correção e enriquecimento a partir de um trabalho intelectual livre, do contrário, a pessoa será movida por necessidades e desejos irrefletidos (Stein, 1930/2003).

Sabemos que no humano, além da dimensão espiritual, há algo que é ao mesmo tempo corporal e psíquico, por isso Stein (1917/2005) expõe que os sentimentos sensíveis, os estados afetivos, que partem como estado passivo da alma, exercem papel análogo às sensações, que a partir da percepção servem como material para a compreensão do mundo exterior, seriam, portanto, o material para o conhecimento do mundo dos bens e dos valores e funcionariam como um substrato que motiva uma tomada de posição do sujeito diante do que se apresentará a ele como bom ou mal, desejável ou indesejável, e demandará da pessoa uma decisão livre da vontade a favor ou contra tal valor que se apresenta. A inteligência e a vontade são as faculdades espirituais que sobrepõem-se aos sentidos e aos apetites (inclinações, instintos) inferiores, respectivamente, são faculdades que dominam estas potências inferiores, e parecem ditar a autoformação humana, disto depreende-se que tanto o uso dessas faculdades quanto a ausência da mobilização das forças interiores com vistas ao trabalho de direcionamento de si (o seu “não-uso”, poder-se-ia dizer), ditarão com maior força a construção da personalidade da pessoa (Stein, 1930/2003).

Dessa distinção, Stein (1930/2003) aponta dois grupos de humanos: os “tipos” chamados ao esclarecimento e enriquecimento intelectual e os “tipos” guiados pelos instintos, sendo que nestes últimos, tanto a inteligência prática quanto a teórica são rudimentares, mesmo que dentre estes, existam os dotados para a prática. Os tipos humanos baseados no predomínio de diferentes usos e intensidades das inteligências e das forças corporais, psíquicas e espirituais, parecem ser em Stein uma constatação das expressões médias possíveis ao humano e hierarquizadas em uma tipologia, que, apesar de categorizar esses tipos médios, não aparece como uma definição *a priori* a partir da qual todos os humanos devam ser inscritos e cristalizados. Mas antes, uma constatação do predomínio das atividades e tipos humanos como um todo na sociedade, a partir das diversas formações de personalidade, constituídas de acordo com o predomínio das forças, de sua intensidade e do uso das faculdades, sendo que as personalidades, a partir da orientação dessas forças para o fim (auto)formativo desejado, estas sim, podem ser mudadas, ou melhor, iluminadas, esclarecidas, enriquecidas – levando em consideração aquilo que é dado e parte do núcleo da alma – pelos atos formativos em comunhão com as faculdades e potências existentes em cada homem, considerando sua vontade e inteligência utilizadas conscientemente para ordenar ao seu eu particular, orientando assim a formação de sua personalidade.

Há, porém, um cuidado a se tomar com a possibilidade de a inteligência estar obscurecida e, portanto, estar inclinada a cometer erros, e assim, converter-se também em uma luz errônea à vontade e à autoformação. A inteligência é o que traz luz e orientação à alma e sem ela o homem estaria fadado a um conglomerado de sensações, sentimentos e paixões obscurecidas, de difícil ou nulo domínio e compreensão. Deve-se tomar o cuidado, portanto, de que esta inteligência esteja sã e voltada de maneira correta ao dever de forjar-se a si mesmo, e para tanto, Stein aponta que o homem deve abrir-se à inteligência em ato puro, que é a perfeita unidade entre a inteligência em atividade e a vontade:

Ela [a inteligência] transforma caos em cosmos. Por isso se diz da inteligência que é luz, como a *luz natural*. Ela capacita o homem para que alcance uma imagem da criação e, a partir daí, inclui um certo conhecimento do criador e, posteriormente, alcança praticamente o mundo. Dito com mais exatidão: capacitaria ao homem para tudo isto, se a luz natural não estivesse obscurecida pela decadência do pecado original. [...] Para evitar os erros e restabelecer as forças originárias precisa da graça, que se infunde à inteligência como uma *luz sobrenatural*, e que não só restabelece a ordem correta, mas também abre ao mesmo tempo à penetração das realidades sobrenaturais, inacessíveis para a inteligência natural. Com isso se oferecem à vontade novos fins; se apresenta a relação entre natural e sobrenatural e a conseqüente ordem do comportamento prático. (Stein, 1930/2003, p. 221-222).

Podemos extrair da exposição de Stein a ideia de que a partir do recrutamento das forças e o direcionamento dado a elas, o ser humano tem a possibilidade de avançar rumo a uma personalidade mais elevada. Quando menciona os tipos sociológicos voltados à vida prática, Stein diz que as personalidades que não atuam apenas de modo instintivo estão voltadas a um fim e trabalham por ele. Há não só um fim geral relacionado ao cerne do tipo sociológico (vida prática, por exemplo), mas fins particulares referentes aos si-mesmos particulares. Encontramos aí uma vida livre e espiritual e uma visão ordenada do mundo, ainda que muito estreita, ligada apenas aos fins particulares, nos diz Stein. Ainda assim, temos um mundo percebido através de um campo de ação consciente e ordenada (Stein, 1930/2003).

Para Stein, isso é o que se refere à constituição de uma figura da personalidade humana: o jogo das forças posto a serviço da ação dirigida a um fim, formada com alguns traços precisos, com a vida instintiva sujeita a disciplina. E, das ordens que regem a formação da personalidade, há as mais elevadas, às quais Stein refere-se como objetivamente melhores, por serem

perfeitamente racionais, conscientes e livres. Dependerá do próprio humano que cada vez mais saia de um estado de desatenção e ausência de comprometimento, reagindo e atuando instintivamente, e passe a agir sobre a formação de sua própria personalidade (Stein, 1930/2003).

Ainda, Stein aponta que para cada tipo sociológico identificado, seja de vida prática ou intelectual de quais tipos forem, há sempre um chamariz, um campo de atuação que para a pessoa demonstra sentido, traduz-se autêntico, com a vivência de um “como se estivesse em casa” (Stein, 1930/2003, p. 223). A partir então dessas personalidades em desenvolvimento voltadas para uma finalidade específica, e com uma inclinação natural advinda de seu núcleo, e das habilidades naturais e adquiridas por força do trabalho autoformativo, é que estão fundamentados os tipos sociológicos, que irão inserir-se e contribuir com a civilização, cada um com um escopo delimitado em seu horizonte de interesses e capacidades. A cada tipo humano haverá a competência de um lugar no conjunto social. Nos diz Stein que “a desigualdade na distribuição das forças e a multiplicidade de tipos que resulta dela condicionam a estrutura do organismo social” e que “a distribuição das qualidades comporta que uns estejam capacitados e interessados por umas tarefas, e outros por outras” (Stein, 1930/2003, p.224-225).

Considerando que as aspirações e personalidades mais elevadas são as que abarcam as experiências do espírito, haverá uma necessidade cultural na formação do ser humano, para além dos aspectos meramente formais e materiais. Para a correta orientação da autoformação é também necessário ter em conta, como Stein apresenta, a ideia do Estado Ideal de Platão – que acabou por disseminar a equivalência dos intelectuais aos líderes natos, mas que se deve compreender de uma forma simbólica. Deve considerar-se que a vida prática sofre consequências e é formada em muito pelos sistemas filosóficos, e que uma ordenação razoável da vida ocorre sobre uma base teórica correta. Portanto, nossa autoformação deve considerar buscar a compreensão do que foi construído culturalmente e na vida prática, considerando que

a influência concreta das ideias filosóficas é lenta, e sofreremos consequências de sistemas anteriores a nós, para além de nossa idade e do que podemos intuir da vida prática e das relações imediatas (Stein, 1930/2003).

3.8. A experiência da comunidade na formação da personalidade

Para a adequada compreensão da análise da personalidade, é necessário explorarmos um pouco mais sobre a participação do humano na comunidade, conforme a descrição antropológica de Stein. No que se refere à relação da personalidade com a comunidade, Stein compreende que

A comunidade não é uma pessoa tal e como o é o homem porque, para ser pessoa dessa maneira, é necessária a existência de um corpo material, psique e de um centro espiritual que se manifeste na alma e no corpo e que unifica a pessoa. (Escalera, 2008, p. 246).

A experiência comunitária contribui com a formação do indivíduo através da reciprocidade de vivências, pois enquanto indivíduo, exercita-se na relação com outro membro do grupo e ganha força das experiências de amor e confiança, além da vivência de depositar a confiança em um líder enquanto membro do grupo, por exemplo. Os indivíduos membros de uma comunidade também são enriquecidos pelos laços e vivências comunitárias. É parte ou condição essencial do homem – e aqui o sentido de essência ganha a força de um eidos substancial e não a que comumente se utiliza para a expressão de uma relevância: a de ser um ser social (Stein, 1930/2003, 1932/2003).

Escalera (2008) comenta que Stein retoma de maneira mais intensa, e de forma a completar suas descrições fenomenológicas, o tema do indivíduo e da comunidade, porém em uma outra perspectiva: através da descrição da dimensão social do ser humano. Vemos em Stein

uma reflexão sobre o ser social da pessoa, que é parte integrante de sua formação, da formação de sua personalidade, já que o homem não nasce feito e terminado:

A consideração de um indivíduo humano isolado é uma abstração. Sua existência é existência em um mundo, sua vida é vida em comum. E estas não são relações externas, que se acrescentam a um ser que já existe em si mesmo e por si mesmo, senão que sua inclusão em um todo maior pertence à estrutura mesma do homem. (Stein, 1932/2003, p. 713).

A existência humana não se dá isoladamente, mas em uma circunstância não apenas próxima e imediata, mas com o mundo e a humanidade; esteja o indivíduo em maior ou menor grau consciente disto (Escalera, 2008). A formação humana e, portanto, o direcionamento da autoformação, perpassam pela tomada de consciência, pela busca pelo conhecimento dessa inserção e interação com o mundo, as sociedades e civilizações, com a história e a origem da ideias e ideais.

Ainda, Escalera (2008) esclarece perspectivas na investigação de Stein que inserem a descrição dos tipos sociais dentro de uma compreensão mais ampla: o humano, além de ser um tipo social, realiza atos sociais, mantém relações sociais e é membro de estruturas sociais. As relações sociais caracterizam-se por uma troca entre pessoas e que pressupõem um lugar comum, de onde as atuações individuais tornam-se relevantes para a estrutura da pessoa humana e sua formação, à medida que afetam em grau elevado às pessoas que as vivem, e tornam-se assim algo que participa, conjuntamente a outros elementos, daquilo que determina sua vida. Não se tratam, portanto, de acidentes que afetam uma substância pronta, dada, mas se convertem em parte de sua constituição. A natureza humana se atualiza ao longo da vida, sob a influência do entorno, em uma formalização que envolve o corpo biológico, o corpo vivo (*Leib*), alma e espírito. Segundo Stein (1932/2003), essa formalização ocorre condicionada pelo

entorno e pelo “específico”, ou seja, pela essência do indivíduo. É uma interação entre o substancial e o social para a atualização da estrutura pessoal (Escalera, 2008):

É característica de toda "disposição inata" uma estabilidade mais ou menos grande frente às influências do entorno, isto é, uma maior ou menor "fidelidade ao próprio modo de ser". Em alguns povos é maior que em outros, e igualmente pode ser distinta em famílias de um mesmo povo e em indivíduos de uma mesma família. A este feito se acrescenta ainda a liberdade da pessoa, tanto frente ao modo de ser inato como frente às influências do entorno. (Stein, 1932/2003, p. 732).

No entanto, a descrição fenomenológica de Stein (1932/2003) não está de acordo com a concepção tradicional metafísica de homem, na qual há uma categorização substancial de homem, isto é, enquanto pessoa, há uma substância mesma de todos os homens, que dá a todas suas características um caráter acidental, na qual o ofício que exerce, por exemplo, seria apenas uma caracterização a mais, um predicado de qualificação. Diferentemente, munida da análise fenomenológica, Stein explica que, na realidade, a participação do humano no mundo, em sociedades e comunidades específicas, em realidades específicas, configura-o, sendo parte dos fatores que co-determinam seu modo de ser, sentir, querer, etc., ou seja, altera o que ocorre na dinâmica de todo seu ser corporal-anímico e na direção de sua autoformação, ou seja, sua personalidade; afeta a profundidade de seu ser, conferindo à pessoa uma impressão duradoura, codeterminando sua essência (Escalera, 2008).

Sobre a formação e seu papel sobre a personalidade, Stein esclarece que não se trata de um trabalho externo, mas da forma que a personalidade humana assume, a partir da influência de forças vindas de fora, ou ainda, o processo desse tomar forma. Tal modelagem é realizada sobre as aptidões corpóreas e psíquicas com as quais o indivíduo nasce, pelo que lhe é acrescentado constantemente de fora e é trazido para o interior, assimilado pelo organismo: “O

corpo retira esse material do mundo físico, a alma do ambiente espiritual, do mundo das pessoas e dos bens de que deve alimentar-se” (Stein, 1930/1999, p.137). Stein (1930/1999) mostra que o trabalho formativo é a preparação do ser humano para sua finalidade, e que, além do dever do autodirecionamento, a formação humana compete também, como a uma missão, às comunidades das quais o homem participa, como a família e as demais sociedades humanas:

O próprio ser humano consegue formar-se para ser aquilo que está previsto no seu escopo? Sim e não. Como ser racional, livre e responsável possui a capacidade e, por isso também a obrigação de trabalhar na formação de si mesmo. Mas ele não dispõe do uso da razão e da liberdade desde o início de sua existência, por isso, até que disponha desse uso, outros precisam trabalhar em sua formação; mais tarde, a formação de si mesmo e o trabalho formativo dos outros precisam complementar-se mutuamente. A responsabilidade solidária com a qual a humanidade foi criada e o fato de o indivíduo fazer parte de uma unidade abrangente e de comunidades concretas em que essa é subdividida, fazem com que outros continuem responsáveis pelo ser humano e sua formação mesmo depois de já ter despertado para o uso da razão e da liberdade. (Stein, 1930/1999, p. 228).

Ainda, compreendendo que os tipos sociais atualizam-se no indivíduo, que atualiza a comunidade em suas relações e expressão, e que tal relação se faz presente em todas as funções do humano desde a manutenção vital e forma de comer, até a compreensão de como relacionar-se, viver a intimidade e compreender as vivências, essas terão fundamento na comunidade, que tem por fundamento uma sociedade ou civilização, em que se fazem presentes uma tradição, uma cultura, que por fim, relacionam-se com a humanidade, na medida em que a natureza humana como essência atualiza-se em cada homem (Escalera, 2008). Então, explanando acerca

da atualização dos tipos sociais a partir de uma vivência comunitária e sua necessidade inerente de estar no contexto de uma tradição, de um povo, assim nos diz o autor:

Nenhuma razão está isenta de supostos comunitários nem da vida. O cristão utiliza a razão no contexto de uma tradição, uma tradição na qual tenha sido introduzido amorosamente pelo Senhor. O cristão está chamado a pensar, sentir, olhar e viver, em definitivo, a partir de seu encontro com Cristo. Cristo ensina ao homem o que é o homem (Escalera, 2008, p. 265).

3.8.1. Relação com o outro e a importância da empatia no exercício da própria singularidade

Stein (1932/2003) descreve o centro vital no centro da alma, que permite o reconhecimento do próprio ser, do mundo e também do ser dos outros. A possibilidade de ativar as potências da própria alma para conectar-se com sua singularidade, permite também a identificação das características do outro. Assim, por meio dos sentidos, há a captação de um outro que pode ser dada também pela empatia, ou seja, não apenas perceber a presença de um outro similar, mas em compreender quem é este outro, e que há também nele um mundo interior.

Para a compreensão do que seja a empatia, inicialmente Stein (1917/2005) explica esta vivência a partir não do indivíduo psicofísico, singular, e de sua personalidade, mas a descreve investigando-a enquanto uma generalidade pura. A empatia é uma participação interior das vivências alheias, porém, não de maneira originária, já que “o sujeito da vivência empatizada – e esta é a novidade fundamental frente à recordação, à espera, à fantasia das próprias vivências – não é o mesmo que realiza a empatia, senão outro” (Stein, 1917/2005, p. 87-88). Não é uma doação simbólica, de representação, ou concernente à esfera psíquica, mas é uma vivência conduzida pela vivência originária de um outro. A empatia é, portanto, “um tipo *sui generis* de atos experienciais” (Stein, 1917/2005, p. 88). Sua característica de generalidade reside assim, nessa descrição da experiência da consciência alheia em geral, sem levar em consideração de

que tipo é o sujeito que tem a experiência e de que modo ela é vivenciada por ele. Deste modo, aparece a vivência da empatia como a experiência que um eu em geral tem de outro eu em geral.

Sendo a dimensão espiritual a que distingue o humano dos demais seres vivos, esta capacidade de “saber que sabe” de si permite também, por sua forma, o conhecimento do outro. Então a capacidade de empatizar, de reconhecer o mundo interior do outro como capaz de possuir potências e hábitos e de realizar atos e vivências como os meus, é um potencial de interação intersubjetiva, de estabelecimento de relações com o outro. A humanidade é uma unidade comum que expressa-se em cada pessoa de uma forma única; o universal realiza-se no particular e direciona-se à relação intersubjetiva (Dullius, 2019).

As vivências empáticas são vivências intersubjetivas que, por sua vez, servem também de conteúdo para o desenvolvimento do ser humano, que é um processo complexo que ocorre através da convivência entre os demais seres humanos em formação e transformação (Stein, 1932/2003, 1950/2007). Stein descreve como a interação intersubjetiva e a vivência comunitária podem atuar influenciando inclusive na mobilização e utilização da força vital na atualização habitual, do caráter e da personalidade, graças à vivência empática e à característica da liberdade humana, de poder abrir-se ou fechar-se para receber o que vem enquanto objeto da exterioridade:

Em primeiro lugar a abertura intelectual possibilita um acompanhamento compreensivo com a vida anímica de outros que se abre em vez de simplesmente ser tocado. Não é a mera vida que se une, senão a vida específica na mais ampla medida, a atividade espiritual em trocas recíprocas dos pensamentos, sentimentos, etc. e em comum relação do pensar, sentir, querer; e precisamente neste proceder comum se mostram os fenômenos do ser levado por força do outro, e sem dúvida eventualmente com notável intercâmbio de distintas operações: um mais poderoso pode arrastar a um mais débil a um trabalho comum, para o qual não teria a necessária iniciativa por si mesmo, e pode

experimentar um consumo de força nesse “arrastar” inicial que é maior do que se fosse iniciado de maneira solitária; mas pode, já que o outro é "mais dotado", chegar a resultados que sozinho nunca poderia alcançar, e a alegria com o êxito pode "animar" de tal maneira a ambos que se dê tanto para um como para o outro um aumento de força que a atividade continua "por si mesma" em ambos. (Stein, 1931/2007, p. 512).

Essas vivências, quando priorizadas através do exercício consciente da liberdade, orientadas pela vontade e pela busca do bem, respondem à essência do verdadeiro “eu”. Quanto maior for a proximidade da verdade, da essência interior da vontade que direciona as expressões e manifestações, maior será a coerência e a maturidade emocional expressadas e mais “qualificada” será a empatia (Dullius, 2019). Com isso, vê-se que é necessário voltar-se à própria interioridade com frequência e de forma direcionada, para que as vivências e manifestações exteriores, bem como as relações intersubjetivas, ocorram de forma ordenada.

3.9. A constituição da personalidade humana

A personalidade humana não é, portanto, um produto cristalizado e finalizado, mas o fruto do processo (um misto de desvelar-se, motivar-se e desenvolver-se), atualizada e formada no processo da vida humana, do *Leib*, da alma e do mundo interior humanos com a constante passagem do mundo exterior, conforme exposto por Coelho e Barreira (2018, p. 347), a respeito dos termos utilizados por Stein. Ainda, comentam que o “termo moldar refere-se à ação de força vital interna que molda ou forma a matéria, seguindo um princípio organizativo que é próprio dessa forma, assim como os limites que a matéria mesma impõe”.

O humano é, ao mesmo tempo, formador e coisa formada. A direção de formação tem a possibilidade então de ser percebida, avaliada e auxiliada pelo próprio sujeito: ele pode tanto identificar a finalidade e para onde aponta a direção de sua formação a partir de seu núcleo, como ajudar sua natureza naquilo que lhe cabe enquanto ser espiritual, avaliando o que é bom,

o que cabe e o que convém à sua formação, a partir de um caminho de formação de hábitos em resposta aos valores apreendidos. Tal formação atua desde “dentro”, a partir de sua alma que opera, em conjunto com sua inteligência e livre vontade, junto ao mundo exterior, que é interiorizado, integrado e exteriorizado:

Por um lado, os fatores externos, como o ambiente natural ou cultural, mobilizam a pessoa a agir e inserem nela nutrientes para o desenvolvimento de sua força vital; por outro lado, fatores internos, como o núcleo da alma, agem imprimindo uma modalidade própria de vivenciar e se posicionar diante dos conteúdos captados (Coelho & Barreira, 2018, p. 347).

Coelho e Barreira (2018, p.347) comentam sobre o “processo de formação da personalidade”, porque a atualidade de um determinado momento, ou seja, a atualização que se dá, não se trata (apenas) portanto, de um estado, mas do processo de sua constituição. Na realidade, trata-se do estado e das nuances do ser humano neste processo, porque a personalidade é a resultante, ou o estado que neste presente momento se apresenta, de modo que podemos falar em como a personalidade está, e para qual direção aponta sua formação no aqui e no agora, na atualização de sua potencialidade, a atualização do ser, mas tendo sempre como pano de fundo e ao mesmo tempo como farol, as disposições originárias do núcleo da pessoa e a sedimentação dos estados mais duradouros no caráter. Isto imprimirá originalidade às vivências e ao vivenciar.

A força vital da qual a alma humana é dotada aponta necessariamente o desenvolvimento da personalidade e da pessoa como um todo para uma direção de possibilidades circunscritas - ou inscritas no horizonte, por assim dizer - da realização tanto da natureza humana (indivíduo enquanto participante da humanidade), quanto dos seus aspectos originários, dispostos em seu núcleo pessoal (Stein, 1932/2003). Cabe lembrar aqui a questão

de que o desenvolvimento da personalidade seguirá, portanto, os limites impostos por seu núcleo pessoal. Além disto, os hábitos estabelecidos podem auxiliar ou dificultar as exigências das potências do sujeito, de forma que possam ser atualizadas.

A personalidade ocorre a partir das disposições originárias do núcleo da pessoa e depende também da própria liberdade humana em seu direcionamento e exercício. Os aspectos psíquicos e físicos, bem como do entorno, também agem sobre esse processo, favorecendo ou dificultando a orientação vinda do núcleo pessoal. O caráter da pessoa, empregado no sentido mais amplo, que abarca em si todas as qualidades da pessoa, não é algo acabado, mas em constante evolução, como apresenta Stein (1920/2005), transformando-se incessantemente sob efeito das circunstâncias externas que se desdobra sua vida e pelo movimento de seu interior, suscitado por essas circunstâncias. Ao mesmo tempo, podemos cogitar um desenvolvimento da personalidade como algo que reside ou que tenha sido depositado na pessoa e que, no curso de sua vida, vai se manifestando de maneira gradual, conforme as permissões e atos habituais que são acolhidos e fomentados. Essa aparente contradição se dá pela falta de compreensão da própria estrutura da pessoa humana, que fora explicitada e esclarecida anteriormente.

Assim, Stein diz ainda que as circunstâncias externas que desempenham um papel da vida da pessoa, trata-se principalmente das influências procedentes de outras pessoas: “As pessoas se encontram sempre em relação umas com as outras. E, se queremos conhecer o que é uma pessoa, não devemos desprezar em que relação ela se encontra com os grupos de pessoas” (Stein 1920/2005, p. 777-778). No texto “Contribuições à fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito” (1922/2005), Stein apresenta o fundamento sintético acerca do que é a personalidade humana e a ação do núcleo pessoal:

A personalidade humana, considerada em conjunto, nos é apresentada como uma unidade de características qualitativas, formada por um núcleo, por uma raiz formativa. Está constituída por alma [psique], corpo e espírito, mas a individualidade se imprime

somente de maneira pura e sem mistura na alma. Nem o corpo material, nem a psique tomada como unidade substancial de todo ser sensível e anímico-espiritual, nem a vida do indivíduo estão determinados integralmente pelo núcleo. (Stein, 1922/2005, p. 448).

É importantíssima a compreensão da atuação do humano – antes, muito necessária – sobre sua própria formação, pois, como afirmam Coelho e Barreira (2018, p. 348): “uma pessoa poderia viver grande parte de sua vida, ou quem sabe por toda ela, entregando-se apenas a processos psíquicos e físicos que são indiferentes para configuração unitária de sua personalidade”. É o autoconhecimento que permite à pessoa identificar os movimentos interiores que se relacionam à sua disposição essencial, ao seu núcleo pessoal, e que permite também um posicionamento a partir deste mesmo núcleo. Contudo, por resultado de sua liberdade, por uma formação ausente em educação de si, da percepção e compreensão de sua vida espiritual e de seus movimentos interiores, ou ainda da faculdade de sua vontade e do emprego de seu exercício, da formação dos hábitos, ou por vicissitudes diversas, a pessoa não saiba mobilizar-se e orientar suas vivências e objetos dessas vivências, a partir dessa identificação do concernente à profundidade de sua alma e de suas exigências (Coelho & Barreira, 2018).

Ainda, Coelho e Barreira (2018) expõem que ao se ter ou vislumbrar vivências autênticas, isto é, de autenticidade de seu núcleo pessoal, a pessoa é motivada a desejar dar continuidade às experiências deste tipo, ou seja, há uma sede por corresponder à inscrição essencial, às disposições de seu núcleo pessoal. Completam também que tal forma autêntica de visar sua autoformação e de empenhar-se no desenvolvimento da própria personalidade, não é “automática”, dado o caráter fugaz das vivências, que logo cedem lugar a outras vivências decorrentes. Nesse sentido, moldar-se a si mesmo é uma tarefa que exige atenção, exige empenho da pessoa em sair do estado natural do humano, ou seja, a dispersão (Marsili, 2019; Stein, 1932/2003). Sobre isso, versa Italo Marsili (comunicação pessoal, 2019):

O homem é o ser que esquece. Esquece qualquer coisa? Não, apenas o essencial. Portanto, eu te garanto que se não fizermos um esforço constante por lembrar e viver o que vivemos, acabaremos por desver... e voltaremos sem dúvida a um estágio inferior de vida: seremos lançados novamente ao fosso dos nossos egoísmos.

Stein (1932/2003) comenta sobre a força vital para indicar a existência desse movimento interior que possibilita o autodesenvolvimento pessoal ao dirigir os atos livres em determinada direção. Essa força é natural e distinta nas distintas almas, e também vincula-se a sua constituição psicofísica, mas é para além dela. Esta compreensão é retomada, pois a força vital auxilia a fazer compreensível a diferença no desenvolvimento ou desempenho de duas pessoas distintas em uma mesma atividade. Como a pessoa faz algo e como relaciona-se com seu entorno, demonstra como é como indivíduo, ou seja, ajuda a identificar sua autenticidade, imprime o selo sobre cada característica sua e demarca assim sua personalidade. Tal realidade se conforma com a experiência de sentimento, conhecimento e percepção que cada pessoa humana tem de si mesma (Muñoz, 2016; Stein, 1932/2003).

Stein atribui também à constituição da personalidade a liberdade e a consciência, quando compara o homem à Pessoa de Deus: “Dado que a liberdade e a consciência constituem a personalidade, o espírito puro é pessoa [*persona*], e por certo, na forma mais elevada da personalidade” (Stein, 1932/2003, p. 676), em que o modo de ser do espírito puro é atualidade pura, ao passo que o do homem seria a atualização dos atos espirituais limitados no tempo e separados qualitativamente¹³. Então, a personalidade humana é a utilização e atualização daquilo que é o essencialmente humano, portanto, e que se dá a partir da constituição de uma “pessoa” no ser do humano. Deste modo, a capacidade criadora do homem em sua própria

¹³ Trecho original no alemão: "Da Freiheit und Bewußtheit die Personalität konstituieren, ist der reine Geist Person und zwar in der höchsten Form der Personalität. – Der reine Geist ist also Person, seine Seinsweise reine Aktualität, in der alles beschlossen ist, was wir bei Menschen als zeitlich begrenzte und qualitativ gesonderte »geistige Akte« finden".

autoconfiguração, portanto, assemelha-se à natureza criadora de Deus, pois a pessoa humana se formaliza a si mesma, já que:

O homem, por estar dotado de liberdade e de consciência, também é pessoa. Esta é outra rota de entrada à compreensão do ser, porque se Deus é pessoa, isto significa, desde o ponto de vista espiritual, que é o criador por sua essência espiritual, “[...] já que somente a pessoa é capaz de criar” (Muñoz, 2016, p. 105).

Assim, o centro da reflexão sobre o ser pessoa ou sobre a pessoa que se quer chegar a ser em Stein, segundo o autor, é a pessoa como meta ou finalidade da atividade livre e espiritual do homem. Igualmente, Stein (1917/2005) afirma que a vida de um homem é um processo de desdobramento de sua personalidade, por isso às pessoas a que forem negadas certas experiências, estas dificilmente tornarão a ser desenvolvidas por completo, e o desenvolvimento de seu ser e sua personalidade ficarão truncados:

[...] quem morre em idade infantil ou é vítima de uma paralisia não pode desenvolver-se de um todo, um fato empírico fortuito ... frustra o sentido da vida ... como, por outro lado, um organismo mais forte conserva a vida mais tempo quando seu sentido já se tenha cumprido e a pessoa tenha se desenvolvido totalmente. A incompletude se assemelha aqui ao caráter fragmentário de uma obra de arte da qual uma parte está já elaborada e do restante somente tenha ficado matéria bruta. Porém, também é possível um desenvolvimento deficiente em um organismo resistente; quem nunca encontra uma pessoa digna de amor ou de ódio nunca pode vivenciar a profundidade na qual se firmam amor e ódio. Quem nunca tenha visto uma obra de arte, quem nunca tenha saído dos muros da grande cidade, a este se fecha, talvez para sempre, o gosto pela natureza e a arte e a receptividade para isto. A pessoa, desta maneira “incompleta”, se assemelha a um esboço inacabado (Stein, 1917/2005, p. 195).

Tem-se então uma imagem dinâmica da Pessoa Humana em unidade às suas circunstâncias, o processo de “tornar-se” é constante e permanente à Pessoa, no desdobramento de sua realização ou atualização. O humano se encontra neste desdobramento desde o início, mesmo que não permaneçam o sentido ou direção deste desdobramento, e ainda que nem sempre possa realizar-se a si mesmo. Ainda assim, existirá sempre a pessoa espiritual, mesmo na ausência desse desdobramento (Muñoz, 2016; Stein, 1917/2005).

Muñoz (2016) menciona que muitas outras situações ou circunstâncias formam o caráter de uma pessoa e a fazem mais forte ou débil, com maior ou menor sensibilidade. É em suas ações que o humano (que a Pessoa humana) julga a seu ser e sua existência, que julga sua vida: em cada ação está, ou pode estar, em risco seu próprio modo de ser e o cumprimento do projeto que há traçado. Por isso afirma Stein (1917/2005, p. 195) que: “Quem não sente ele mesmo os valores, mas adquire todos os sentimentos apenas por contágio de outros, não se pode vivenciar [constituindo um “si mesmo”], nem chegar a uma personalidade, senão a, no máximo, uma imagem fraudulenta da mesma”. Dessa maneira, Muñoz (2016) enfatiza que a negação da alma é, em última análise, a negação do humano como uma realidade unitária. O autor aponta ainda que tal negação é a demonstração de que quem o faz não é fiel às coisas mesmas e acaba por ter uma ideia empobrecida do ser humano e, muitas vezes equivocada da própria antropologia e, por conseguinte, acaba por atentar contra a própria Psicologia.

Nessa direção, ao criticar a sensualidade exacerbada, valorada como a um bem na contemporaneidade, Stein, em “Ciência da Cruz” (1942/2004), reprova justamente a entrega aos prazeres do corpo sem que se importe o desenvolvimento da personalidade e sem o devido cuidado com a alma (Muñoz, 2016). Assim, “o homem sensual, amigo do prazer, estará, na maioria das vezes, submergido no deleite dos sentidos, ou estará ocupado na busca de outro prazer qualquer; se situa em um ponto muito distante do mais profundo centro de sua alma” (Stein, 1942/2004, p.344). O que se põe em questão, afirma Muñoz (2016), é a importância que

o corpo possui no alcance do pleno desenvolvimento da personalidade. As decisões tomadas de maneira irrefletida e a partir da superfície da alma, podem, inclusive, modificar o curso da vida de uma pessoa, mesmo que tomadas rapidamente. Mas devemos ter em vista a formação da Pessoa a partir de seus atos livres, pois apenas no exercício consciente da liberdade é que o desenvolvimento pleno pode ocorrer.

O atuar conscientemente, portanto, é um modo ideal de auxiliar o desenvolvimento da própria formação (Muñoz, 2016). Sobre o fundamento da formação humana, Stein (1942/2004) nos mostra que tal consciência formativa não se trata de uma redução a mera posse de conhecimentos exteriores, ou de saberes enciclopédicos, sob os quais estavam (e permanecem ainda em nosso tempo) fundados os modelos pedagógicos e os processos educativos de seu tempo, mas sim, da configuração que a personalidade humana assume sob a influência das múltiplas forças formadoras. Esse modelo que deve ser almejado relaciona-se diretamente com o amadurecimento humano, que ocorre, segundo Stein, quando a pessoa desperta à liberdade espiritual e não depende de nada mais que não seja si mesma; e apenas a partir disso é que pode trabalhar a si mesmo em sua formação, a partir do exercício de sua livre vontade (Muñoz, 2016; Stein, 1942/2004). Por isso, a constituição humana aponta à dimensão ética que acompanha a pessoa no processo da constituição da personalidade. Uma personalidade desenvolvida assume, por fim, um posicionamento ético diante de si mesma e frente ao mundo.

3.10. A necessidade de responsabilizar-se pela formação da própria personalidade

Dullius (2019) analisa que também por meio do exercício da liberdade e de um compromisso com o dever que surge desta, assim como por meio da educação da própria vontade para agir em prol dos atos desejados, é que se tem a formação do caráter e da personalidade. Stein, em suas obras sobre educação, disserta sobre a importância da contribuição dos formadores em despertar no sujeito em desenvolvimento a sua corresponsabilidade em assumir a própria formação. E que a partir da formação que o faz

atentar-se para a liberdade do espírito, não é mais guiado por forças externas, mas está entregue a si próprio, livre: “Graças ao livre arbítrio, ele mesmo pode trabalhar em sua formação, pode acionar livremente suas forças e cuidar de seu desenvolvimento, pode abrir-se às influências formadoras ou recusá-las” (Stein, 1930/1999, p.138).

Deste modo, as pessoas em formação devem dominar o exercício de sua vontade, para que sejam capazes de exercer a liberdade e realizar escolhas conscientes e direcionadas, buscando desenvolver suas potências e as inclinações que emanam de sua essência. Segundo Dullius (2019), a educação da vontade é uma atividade importante na antropologia de Stein, que a entende como uma ação formativa que permite a abertura a um conjunto de outras virtudes do caráter. A autora comenta ainda que a concepção de Stein sobre o perfil de formador e educador pressupõe a existência de maturidade e equilíbrio e, ainda, o conhecimento e domínio das próprias forças, e a esse sujeito ela atribui o conceito de “adulto”.

A partir do recrutamento (por meio da tomada de consciência dos movimentos da alma), das forças ativas de ânimo voltadas à busca da individualidade, é possível moldar, formar, o eu pessoal, ou o eu mesmo (Stein, 1932/2003). Ainda para o desenvolvimento da pessoa, Stein coloca como princípio a busca do “ser em si”, alicerçada na premissa da verdade. Para esta trajetória, como visto, é necessário que se inicie com a “escavação” antropológica do verdadeiro eu pessoal. Essa busca, se honesta e verdadeira, transparecerá autenticidade e coerência na personalidade (Dullius, 2019).

Em Stein fica evidente o poder de autoconfiguração subjetiva, a partir de sua descrição antropológico-filosófica, e como essa potência de autoformação está toda no poder do eu pessoal, dada a liberdade essencial do ser humano (Dullius, 2019). O ser humano, enquanto essencialmente livre e em posse do poder ser – do poder (enquanto possibilidade) direcionar sua própria formação, seja de seu próprio mundo interior seja na relação deste mundo com o mundo exterior – é capaz de agir sobre si e, sobre o que fizeram a ele ou sobre ele (como diz-

se vulgarmente em expressões como: “o que fazer com o que fizeram de mim”, que exprimem a possibilidade de ação a partir da liberdade humana). O humano pode assim inclusive, dada sua liberdade intrínseca, negar-se a aprender ou a formar-se, expressar-se mantendo uma atitude de vitimismo, isto é, de impossibilidade e incapacidade diante da vida, culpando as circunstâncias a respeito de sua realidade, em detrimento de ser um agente, de ser ativo frente às questões próprias, prementes, e às que se lhe impõem (Stein, 1930/1999). Assim, o “desenvolvimento do eu pessoal potencializa a individualidade, por meio do caminho para interioridade, para o centro pessoal. Isso impõe um desafio para o humano em toda a sua existência. Essa tarefa é de sua primeira responsabilidade” (Dullius, 2019, p.100).

É a partir desse exercício formativo que ocorre pelas disposições da alma em acolher, elaborar e discernir o conteúdo que nela chega, através da adesão a um mundo de valores pertinentes, que o caráter é formado (Dullius, 2019). Segundo Stein (1930/1999), tudo o que é assimilado no interior da alma, acaba por formar a própria alma e a pessoa como um todo. Por isso, é necessário elaborar um plano de formação, visando à formação integral e virtuosa da pessoa, que sem direcionamento, pode obter de si mesma qualquer resultado diverso de um caminho guiado tomando como referência sua essência e a verdade, a partir das quais as potências devem ser desenvolvidas e formadas; para tanto, se faz necessária uma escolha cautelosa e criteriosa sobre quais elementos incorporar em sua alma para servirem em sua formação (Dullius, 2019).

Stein ressalta, porém, que além dos bens de formação objetivos, este planejamento deverá contar com as influências espontâneas advindas do contato com pessoas, seus exemplos e comportamentos, que podem ter um grande efeito formativo, mesmo que sem a menor intenção de sê-lo. Estas influências, que são espontâneas e se dão informalmente, precisam ser analisadas, consideradas e valorizadas tanto quanto as formações planejadas. Stein comenta a influência da exterioridade sobre o processo de formação, dizendo que, o que uma criança, por

exemplo, vê ou escuta, o que sente e experimenta, deixa impressões na alma cujas consequências podem manifestar-se posteriormente no decurso da vida (Stein, 1930/1999).

Os valores impregnados na alma devem ser analisados em um processo de autoconhecimento e de “tomada de consciência”, mas, como o eu não consegue abarcar a si próprio na totalidade, com o auxílio de outros, devemos buscar inteirarmo-nos das influências recebidas junto aos familiares e acerca da história da própria cultura; buscar compreender costumes, símbolos e demais traços temporais e culturais que o permitam realizar a descoberta de si, de suas origens e das influências que contribuíram para a formação de seu ser. Para tanto, o humano precisa por primeiro ser orientado, educado e formado, para assumir a autoria de sua autoformação (Dullius, 2019; Stein, 1930/1999). Assim, corpo, psique e espírito são aparatos à disposição de serem encaminhados a uma direção mais adequada quanto possível, mais elevada quanto possível.

Quando a pessoa é orientada a reconhecer e identificar seus movimentos interiores e as faculdades e capacidades das quais dispõe, pode, desde cedo, agir com consistência e orientação interiores, operando uma mudança de sua expressão existencial em determinada direção, encaminhando todo o seu “aparato” a perceber, receber e agir de uma maneira determinada. Há nisto responsabilidade das pessoas e instituições sociais, diz Stein, em encaminharem a si e às pessoas em formação, tendo em vista o valoroso e o elevado, o sentido (Stein, 1930/1999).

Quanto ao problema da formação humana, como expressado, Stein o descreve inicialmente como preparação do humano para a sua finalidade. A natureza humana é como que o material que deve ser formado e sobre a qual devem partir as discussões acerca da finalidade a ser atingida pelo trabalho formativo. Além desta, há a questão sobre os meios pelos quais a formação humana deve ser cumprida e a quem compete tal tarefa. Dada a própria natureza limitada das possibilidades de desenvolvimento de cada ser humano, a tarefa de sua formação deve contar com o auxílio da família e também da comunidade mais extensa (Stein,

1930/1999). Ainda, Stein descreve a formação humana como abrangente, compreendida como “preparação do homem todo para ser aquilo que deve ser. Esse processo abrange o corpo, a alma e o espírito com todas as suas forças” (Stein, 1930/1999, p. 230). Pela natureza da dimensão espiritual humana, é necessário, explica Stein, que as forças mais elevadas que surgem a partir desta dimensão, como a razão, a afetividade e a vontade, recebam certo material espiritual para serem acionadas. Stein explica que de modo algum, se pode contar com uma certeza de que o homem descobrirá por si só aquilo de que necessitam tais forças. Além disso, sua atividade está sujeita às normas da razão e o pensar, o sentir e o querer precisam ser levados à observância e acostumados com ela.

Por isso, requerem cuidados positivos maiores do trabalho formativo do que as forças mais baixas: eles precisam ser abastecidos com material adequado e receber orientação para seu uso correto. Essas tarefas exigem muito das pessoas que devem dedicar-se a elas: conhecimento da estrutura e do desenvolvimento da personalidade humana, compreensão das peculiaridades e necessidades individuais, clareza também a respeito da peculiaridade específica [...]; além disso, conhecimento dos bens de formação com os quais a jovem precisaria ter contato e, finalmente, conhecimento das normas decisivas para a vida espiritual de acordo com essas normas, pois só se pode levar os outros a praticar aquilo que a gente mesma pratica. (Stein, 1930/1999, p. 231).

O ser humano é um ser de linguagem e de profundidade na constituição da alma. Se não se aprofunda em um movimento voltado ao que nomeamos de “mundo interior”, permanecerá sendo levado pelas opiniões rasas e as incompreensões a respeito do mundo da vida, ou ainda, abdicará de sua capacidade de alcançar o sentido das coisas, buscando apenas respostas-modelo e soluções compartimentalizadas, científico-factuais, para objetos de conhecimento infinitamente mais complexos, sendo levado a acreditar que o mundo não possui em sua

constituição e estrutura a complexidade dos simbolismos e da estruturação de um mundo interior e intersubjetivo, o qual o ser humano pode identificar em si mesmo e nos outros, atribuir corretamente sentidos e ser ensinado a nomear e lidar adequadamente, com a intensidade e profundidade e direcionamentos adequados e necessários, orientados para um fim.

Do contrário, será levado pela própria interioridade desordenada e a vida mesma (os objetos e acontecimentos da experiência) sem direção, sentido ou significado. Para uma orientação última das faculdades e capacidades humanas identificadas, Stein descreve a necessidade de um eixo ou ímã que ordene e dirija as forças da alma:

Para que as forças humanas se ajustem à ordem da vida, é necessário que sejam atraídas por um ímã que as põe na posição adequada com a sua força. Esse ímã só pode ser o bem supremo que é a medida de todos os valores objetivos e pessoais (Stein, 1930/1999, p.47).

Cada uma das dimensões do ser humano solicita as forças singulares da alma, que emanam da fonte de energia vital do ser humano, e das diferentes fontes provenientes dos elementos naturais e das diversas vivências humanas. Essas dimensões estão todas integradas e é a partir dessa integração que é possível a relação da pessoa consigo, com os outros, com o mundo e com o transcendente, a partir dos movimentos interiores que são próprios a cada uma dessas relações, e todas levam ao encontro com Deus como finalidade última, como comenta Dullius:

O “ímã” nomeado como “bem supremo”, referido aqui, é Deus, a origem da fonte de energia vital do ser humano e das diferentes fontes de energia provenientes dos elementos naturais e do contexto que o afetam. Essa percepção ocorre por parte do ser humano quando a sua vontade está aberta para captar o que é bom e belo sobre o que é

emanado. A vivência de tal processo ocorre a partir da ativação e educação da vontade. (Dullius, 2019, p.97).

Como vislumbrado, uma das formas de se abarcar o tema da personalidade humana é a partir do ponto de vista da maturidade, da responsabilidade frente à própria formação. Em Stein, podemos falar em alcançar uma personalidade madura, elevada, se se fizerem presentes alguns critérios: se se tiver identificado um modelo ideal a ser alcançado, considerando a constituição da pessoa humana em sua plenitude; na utilização das faculdades superiores inerentes à dimensão do espírito, para não ser dominado pela irreflexão e a própria natureza animal, alcançando assim uma liberdade espiritual e exercendo sua livre vontade, a partir da educação de sua natureza.

Assim, a personalidade está no justo termo, em harmonia, equilíbrio (aqui, com o significado de uma dinâmica ajustada entre as dimensões, mais do que em uma manutenção homeostática). A ideia de “harmonia” em Stein (1933/2003), em geral aparece com significado de consonância de diferentes, porém complementares, partes, tipos, dimensões, a depender do que trata a filósofa, que levam a um equilíbrio ou temperança, uma coordenação adequada e ordenada da realidade. Deste modo, para a formação da personalidade é necessária harmonia entre a natureza e suas potencialidades, as determinações sociais e as análises críticas próprias da inteligência e liberdade humanas, que permitem captar e avaliar os valores que se apresentam na realidade, além do exercício da vontade para aderir a estes. Além da aceitação do auxílio da Graça, como expõe Stein, para conduzir esse caminho de mudança e formação, a teleologia da potencialidade à atualização na direção correta (Stein, 1930/2003; 1933/2003). Nesse sentido, Stein ressalta o papel da Graça em infundir o que falta ao homem.

Como também comenta Alfieri (2014), Stein consegue expor sem tendenciosidades os aspectos universal e individual da formação humana, elencando o que há de geral na experiência humana, mas também foi capaz de expor a compreensão da formação humana a partir de sua

singularidade. Percebe-se então, que a análise da estrutura da pessoa humana realizada por Stein acabou por desenvolver uma descrição psicológica do caráter e da personalidade, a partir da investigação da vida psíquica. Esta encontra-se sempre em desenvolvimento, evolução e possibilidade de mudança, o que consequentemente também se aplica ao caráter e às vivências que constituem a personalidade. Seu desenvolvimento é tecido pelas circunstâncias internas como a subjetividade, a consciência; e as circunstâncias externas: o mundo, as pessoas, a cultura, os contextos sociais. Esse processo ocorre sob a disposição original do núcleo, do caráter, somada a essas circunstâncias. Portanto, as capacidades humanas, assim como as qualidades psíquicas, são codeterminadas simultaneamente tanto pelas disposições internas como pelos conteúdos oferecidos pelo ambiente ou entorno.

No entanto, é importante ressaltar que a personalidade humana *é constituída* a partir da articulação com as estruturas transcendentais e relacionadas à dimensão espiritual, ou seja, a subjetividade, a consciência, a apreensão dos valores, etc., porém, a partir da formação do caráter, isto é, da atualização e da formação habitual das inclinações humanas em determinada direção, e mediante as influências exteriores e a experiência. A personalidade se constitui, por fim, na consciência psíquica. Isto porque a dimensão psíquica é a que se forma de modo particular, de acordo com cada vivência, com cada humano de maneira específica, apesar de ser uma estrutura universal, isto é, presente em todo ser humano, independentemente de como se dê sua individualidade, ao passo que o que diz respeito à dimensão espiritual é universal, porém, não se torna própria de ninguém, não forma na alma atualizações que a “moldem” com um colorido individual e característico. Ou seja, as estruturas universais se atualizarão na concretude da consciência psíquica particular.

Nesse sentido, a personalidade é a expressão da essência do sujeito humano com suas peculiaridades particulares. A personalidade é a estrutura que personaliza, pessoaliza a essência, sendo a síntese constante da constituição que se dá a partir das dimensões humanas e

permite que a essência do ser humano deixe seu caráter universal (transcendental) para adquirir uma natureza singular (imaneente). Uma vez que a personalidade, como evidenciou Stein, está ligada às vivências psíquicas, podemos afirmar que se converte também em objeto da Psicologia, porém não de uma psicologia naturalística, mas de uma Psicologia Fenomenológica, porque esta se distingue na análise da Pessoa humana, que é pertinente à Antropologia Fenomenológica ou à Filosofia Fenomenológica.

A descrição da vivência psíquica presente na constituição da personalidade e a identificação dos elementos essenciais e de sua constituição tipológica (ao ressaltar certos aspectos possíveis na generalidade), ou seja, a elucidação fenomenológica dos aspectos psíquicos da constituição da personalidade, permite-nos constatar que são contribuições para uma Psicologia Fenomenológica. A partir disso, têm-se condições de erguer os alicerces adequados para a constituição de uma Psicologia da Personalidade que conceba adequadamente a psique em uma fundamentação segura e rigorosa e não apenas em seus elementos empírico-naturalísticos. Insistimos que o rigor metodológico da Fenomenologia nos possibilita considerar a realidade da constituição da personalidade humana em todos seus aspectos, evidenciando cada estrutura humana, corpórea, psíquica e espiritual, especificando a natureza própria do humano.

Em suma, como tratamos inicialmente, a investigação dos fenômenos psíquicos a partir das contribuições metodológicas da Fenomenologia de Edith Stein são de caráter epistemológico e assumem o desenvolvimento da Psicologia Fenomenológica preconizada por Husserl, isto é, uma psicologia autenticamente humana, elaborada como resposta às propostas de elevar ao patamar de cientificidade essa área do saber. A explanação de seus pressupostos em relação a esse objeto auxilia a esclarecer a confusão que subordina a vida do espírito à vida natural, descrevendo a especificidade da constituição humana e a natureza elevada da dimensão espiritual, além de realizar a distinção adequada entre o psiquismo e a dimensão corpórea, natural. E, ao conseguir captar os elementos de acesso à subjetividade, à vida psíquica, Stein

contribui com a compreensão da constituição da personalidade humana tendo por pressuposto as questões acerca do sentido, da essência da existência humana, uma “vida ativa em vista de fins, realizadora de formações espirituais - no sentido mais lato, na vida criadora de cultura na unidade de uma historicidade” (Husserl, 1954/2012, p.249).

Igualmente, ao evidenciar a natureza do espírito e utilizar-se do método fenomenológico para fundamentar as investigações psíquicas, Stein retoma autenticamente a motivação das ciências humanas (ciências do espírito), tecendo assim as bases de uma verdadeira Psicologia Fenomenológica. Por meio do método fenomenológico, que suspende as prejuízos do naturalismo e positivismo, podemos pelo processo metódico captar o essencial, aquilo que é absolutamente universal, garantindo a evidência e apoditicidade do que se analisa, sua verdadeira natureza em estrutura, dinâmica e composição. Há no método fenomenológico a conquista de uma relação entre a subjetividade e sua investigação de forma que não há ruptura entre sujeito-objeto e mundo vivido e teórico. Deste modo, Stein corresponde bem à intenção de Husserl que a Psicologia deve primeiramente responder o que são os objetos e eventos sobre os quais se debruça, isto é, o que são, como se originam e constituem-se, Em auxílio à motivação da Psicologia Fenomenológica em estudar, portanto, as principais características da vida psíquica, estão aqui enunciados em um panorama geral os elementos presentes na constituição da personalidade humana, elevando o tema de uma Psicologia Fenomenológica da Personalidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Psicologia é uma ciência que ainda não consegue delimitar e determinar de maneira adequada e rigorosa seus próprios fundamentos, e por conseguinte, seus objetos de interesse. Os filósofos Edmund Husserl e Edith Stein em diversos escritos nos mostram, a partir de suas análises epistemológicas e antropológicas, como a Psicologia está determinada por um naturalismo e que assim nutre-se de certos prejuízos mantendo a análise psicológica do humano na condição do psíquico animal. Os estudos sobre personalidade, por estarem fundamentados nesse tipo de ciência psicológica, também acabam se reduzindo à condição animal ou ambiental, e até mesmo em identificar caracteres humanos similares às coisas, como vetores, fatores, traços; conceitos obviamente objetivantes e característicos das coisas físicas reais.

Em outra direção, essa pesquisa pretendeu, a partir de uma fundamentação antropológico-fenomenológica do ser humano, abordar a personalidade humana de maneira rigorosa e adequada, retomando uma fundamentação necessária à ciência psicológica. Recorreu-se então à Fenomenologia, especificamente de Edith Stein, que descreveu e analisou o humano a partir do método fenomenológico, elaborado por Edmund Husserl. No anseio de auxiliar em tal consolidação, foram evidenciadas as contribuições steinianas realizadas em torno dos temas da estrutura da pessoa humana e de sua formação, assinalando as descrições que trouxeram à tona compreensões fundamentais a respeito da constituição da personalidade humana, auxiliando assim na fundamentação adequada e rigorosa deste objeto da Psicologia.

Para tal empreendimento, fez-se necessário dimensionar tal contribuição historicamente, traçando brevemente, isto é, de modo a não esgotar todas as nuances do problema, o interesse a respeito da personalidade humana ao longo da história, na Psicologia e pesquisas atuais. Dentre a vasta e complexa gama de assuntos que interessam à Psicologia, estão os traços psicológicos que conferem singularidade e que fazem parte da constituição do

ser humano, compreendendo a busca pelo entendimento acerca do que são temperamento, caráter e personalidade. Como visto, a conceituação do objeto de investigação “personalidade” é bastante controversa e diversa, tendo perpassado por diversos séculos a discussão a respeito do tema na busca por defini-la e explicar seus fundamentos. Diversos modelos explicativos, todos de base naturalística, acabam contribuindo com algum aspecto que é corroborado frente à realidade, porém, como exposto, há a ausência de parâmetros claros e rigorosos para uma autêntica compreensão do fenômeno da personalidade humana, o que torna os resultados da investigação do tema limitado ao naturalismo e torna tal discussão vulnerável à falta de fundamentos.

A fragilidade do conhecimento científico, devido ao naturalismo, acerca deste tema demonstra a necessidade da definição e descrição deste objeto de investigação a partir de um método de investigação adequado e rigoroso. A concepção de Husserl a respeito da Fenomenologia foi de oferecer um método rigoroso capaz de fundamentar a filosofia e o conhecimento, e assim servir às demais áreas do conhecimento enquanto fundamentação rigorosa, visando a estruturação clara de seus diversos aspectos e auxiliar na conquista do estatuto científico, em especial, da Psicologia. Portanto, a partir da fundamentação filosófica da fenomenologia husserliana, que abordou as questões fundantes da pessoa, tratou-se na sequência da questão da personalidade humana por meio das investigações que abordam a descrição do ser humano e sua fundamentação psicológica. Neste ensejo, os estudos de Edith Stein a respeito da estrutura do ser humano surgem como caminho evidente de contribuição à delimitação correta e à descrição rigorosa da personalidade humana, já que a fenomenóloga realizou tais investigações com absoluto domínio do método fenomenológico.

A Fenomenologia entende que conhecer o que é o ser humano é o fundamento das ciências humanas e da Psicologia. Assim, é necessário para o conhecimento da personalidade que se entenda o sentido do ser humano, da pessoa humana e também de sua relação com o

outro. O fato de que as pesquisas a respeito deste tema apresentaram-se escassas no fazer científico atual contribuiu também para a realização deste trabalho. Dentre a vasta obra de Edith Stein, buscou-se incluir os textos que contemplassem a estrutura do humano e permitissem compreender a respeito da personalidade humana e de como esta se constitui. A partir de sua análise das dimensões, da estrutura e da formação humanas, evidenciou-se neste momento as que mais intrinsecamente estão relacionadas à personalidade humana, procurando oferecer uma definição do que a constitui.

A partir da descrição steiniana, percebe-se que o ser humano é constituído pela corporeidade, pela disponibilidade psíquica e pela compreensão espiritual (Stein, 1932/2003). Para tal, Stein utiliza-se do termo “estrutura” (*Aufbau*), que se refere não a formas estáticas, mas a uma dinâmica intrínseca de constituição que não se pode separar. Para Stein, compreender acerca dessa constituição é o que permitirá um processo adequado de conhecimento a respeito da formação da pessoa humana. A análise de Stein apresentada parte da compreensão do corpo vivo (*Leib*), que é um órgão de expressão dos efeitos da interioridade em seu aspecto exterior. Para que o corpo (*Korper*) seja constituído enquanto corpo vivo (*Leib*), a estrutura corpórea é atravessada pelo psiquismo, que é a esfera da reatividade, da impulsividade, da resposta aos estímulos e sua recepção enquanto vivência. A psique possui estados mutáveis e sofre efetividades e efeitos de causalidade. Há porém, no mundo interior, uma dimensão que não é predeterminada ou submetida à causalidade, a dimensão especificamente humana: o espírito.

Assim, Stein aponta que a psique possui um desenvolvimento e depende das circunstâncias externas para sua formação. Isto quer dizer que em sua autoconfiguração o ser humano possui um leque de potências possíveis a serem desenvolvidas, que não podem sê-lo ao mesmo tempo, nem se pode realizar atos de todas elas de uma só vez. Tanto a conformação anímica como a corporal se desenvolvem em contínua atividade e decidem quais as diferentes

possibilidades prefiguradas no ser do humano se farão realidade. Dado que o ser humano possui diversas potencialidades e detém uma liberdade inalienável à sua condição humana, a função educativa deve visar o seu desenvolvimento integral. Portanto, é preciso trabalhar na formação para fazer vir à tona tudo o que esta pessoa pode ser (Stein, 1932/2003).

Na continuidade, foi retomada a noção filosófica de que a alma é a forma de todo ser vivo, e a amplia ao trazer a compreensão de que a alma é o que dá ao ente sua terminação de essência, o que estabelece sua particularidade especial (Stein, 1950/2007). No ser humano, portanto, há um desdobramento perfeito da essência, a partir da existência da dimensão do espírito e do que se estabelece a partir dela. Então, a alma atua como operação formadora, ou seja, à alma são atribuídas as conformações corporais e anímicas, que dão forma pessoal: a alma pessoal formaliza as potências em hábitos, a partir da estrutura psíquica do ser humano, e abrange ainda a característica racional e livre da dimensão espiritual que configura a atuação humana. A essa alma, que compreende as características psíquica e espiritual, Stein descreve como “núcleo da pessoa” (Stein, 1932/2003), o núcleo de onde se toma o ser que aparece, o núcleo de tudo o que o sujeito carrega consigo em potências para autoconfiguração.

Um último sentido que é descrito e acrescentado à compreensão de alma por Stein, é a de um lugar próprio de interioridade, a alma enquanto “morada”, a partir da qual tem lugar de tomada de posição a parte consciente de si que é capaz da propriedade de si mesma. Um “lugar” em que a alma recebe os conteúdos das vivências e “nutre-se” destes, assume sua maneira, os vivencia espiritualmente e configura o que recebeu para chegar a ser o que deve ser. Trata-se da essência da alma que dá ao corpo e espírito e à pessoa sua marca peculiar, de maneira inconsciente e involuntária. As qualidades e faculdades do indivíduo, sua natureza, estão aí enraizadas (Stein, 1950/2007).

A alma aparece ainda como a estrutura que fornece unidade a todos os estados internos que permitem dizer sobre o ser humano que este possui um “mundo interior”. Como visto,

quando Stein se refere a alma no sentido específico da palavra, significa o ser interior no qual se expressa purissimamente o núcleo da pessoa (Stein, 1920/2005). Na linguagem utilizada por Stein, a fenomenóloga, ao mencionar a alma enquanto aspectos psíquicos, isto é, a “alma psíquica”, demonstra que esta não sofre apenas os efeitos reativos, mas é perpassada pela razão, pela liberdade e pela vontade, próprias do âmbito do espírito humano, que é esta dimensão específica do ser humano que não sofre predeterminações, mas caracteriza-se por ser livre e considerar o universo da apreensão dos valores e da motivação. Percebe-se, diante disso, que Stein vai descrevendo e recolhendo pouco a pouco, a depender do que quer aprofundar em sua análise, e em diferentes momentos de sua obras, significados que doam a completude do sentido do que é a alma humana, diante da complexidade inerente à sua existência real, frente às possibilidades limitadas de expor toda sua natureza e estrutura de forma didática.

Stein (1932/2003) argumenta também que na interioridade do humano habita aquilo que é autêntico, verdadeiro, e que quando o homem realiza esta penetração na própria interioridade, na própria morada, pode chegar ao reconhecimento de que não pode sustentar sua existência em si mesma, e que há o Ser Eterno suportando a fragilidade de seu próprio ser. Ainda, a partir da vivência do próprio mundo interior, o ser humano pode buscar um processo de amadurecimento de sua natureza, da formação integral de seu si mesmo em todas suas dimensões, em toda sua estrutura, colocando-se à disposição do outro a partir do exercício de formar seu próprio caráter, e direcionar segundo sua liberdade a constituição de sua personalidade, através da formação dos hábitos, do reconhecimento dos valores, assumindo aqueles mais elevados e assim, aderir a um caminho de conhecimento da própria alma e de sua essência, das disposições que emanam dela, de si mesma, trilhando a parte essencial de um caminho para conhecer a Deus.

Encontramos nas análises de Stein uma direção para compreender que quanto mais a Pessoa humana avança no conhecimento de si, de sua interioridade, da essência de sua alma,

mais suas reflexões e vivências resultarão na consciência da existência de uma hierarquia de valores. Tal compreensão, por sua vez, irá permitir o desenvolvimento de uma aceção voltada para a tomada de decisão pelo espírito, ou seja, a partir dos motivos para as opções humanas, os valores assimilados serão confirmados através de atos. A motivação é a lei que convoca, a partir da percepção e sucessão de vivências, a manifestação do espírito e o posicionamento da Pessoa. Frente a estes motivos, o humano não está obrigado por imposição natural a segui-los, mas pode seguir um processo de racionalidade através do intelecto e permitir a si uma aquisição, ou seja, que se forme de uma determinada maneira alguma disposição a partir de seus atos. Essas ações habituais do sentimento e da vontade vão sedimentando a estrutura do caráter, cuja parte devida à formação intencional deve considerar o conhecimento da essência universal da pessoa humana e uma finalidade determinada. Isso concerne à autoconfiguração e formação do sujeito.

A capacidade de realizar atos livres, e especialmente, de “estar consciente de” realizá-los, considerando seu motivo, sua razão enquanto sentido, evidencia a solicitação de posicionamento diante da configuração de si mesmo e convida a Pessoa humana à responsabilidade sobre a própria formação e o cuidado com o outro e o mundo, já que responder ao mundo é configurá-lo, simultaneamente à configuração do próprio sujeito. Cada vivência e a consciência sobre elas traçam as possibilidades de ser. Assim, o ser humano, possuindo uma estrutura de abertura, de possibilidade de ação livre, conquista nessa condição a responsabilidade pelo que chegou ou não a ser, possui uma responsabilidade sobre si mesmo e também sobre sua atuação no mundo com suas consequências. Há esta exigência de fazer de si algo concreto, direcionar-se e formar-se a si mesmo, que parte diretamente de sua própria constituição. A possibilidade constitutiva de realização de atos livres não deve limitar-se ao campo puramente espiritual, portanto, mas assumir a tarefa de iluminar e direcionar as outras dimensões, e formar a vida corpóreo-psíquica de uma maneira pessoal ao longo de toda a vida

da pessoa. A partir da abertura do espírito, há a também a capacidade de constatação do mundo interior do outro e a capacidade de reconhecê-lo enquanto Pessoa. A empatia e a vida familiar e comunitária terão papel de extrema relevância, então, para a formação do humano, dada a incompletude do humano frente às suas próprias demandas.

A dinâmica entre as estruturas humanas e a forma como são estabelecidas nas vivências, correlativamente com os conteúdos provenientes do mundo, perpassadas pela força vital, pelo núcleo pessoal, pela psique humana, resultarão em uma individualidade de construção particular, dotada de uma peculiaridade pessoal. Há ainda a característica fundamental da liberdade, inerente e própria do humano, que a partir do material proporcionado pelas vivências das relações interpessoais e do seu próprio mundo interior, permitem à pessoa humana formar a si mesma. Também contribuem os níveis de profundidade da alma, nos quais assimilam-se os atos e valores e dos quais partem os sentimentos com sua força proporcional, a partir dos estados arraigados em cada nível.

Em todas essas condições assenta-se a constituição da personalidade humana, que está, portanto, aberta às transformações de uma autoformação e da imposição de alguns fatores de formação exteriores, bem como de fatores pessoais que são dados, que orientam inclinações naturais. Também as capacidades e hábitos que “sedimentam” uma estrutura mais fixa e constante, formando assim o caráter. Para essa constituição há, portanto, a força vital que possui certa quantidade e movimenta a dinâmica funcional do psiquismo, que permite ao espírito atuar livremente. Estão presentes nessa constituição a percepção como porta de entrada do mundo interior e das vivências humanas entrelaçadas entre suas três dimensões, que vão atuando simultânea e conjuntamente; a compreensão de valores, que norteiam o fazer humano e sua compreensão; e o núcleo pessoal que age como um centro orientador que perpassa todas as dimensões humanas, dando um “colorido”, uma característica peculiar e única àquele ser

humano específico, e da qual parte uma construção particular das possibilidades deste mesmo ser humano específico.

Ressalta-se ainda a presença dos tipos sociais na análise de Stein, porém, a filósofa não é exaustiva em contemplar todos os tipos ou expressões sociais humanas. É importante também retomar que Stein não parte de uma concepção antropológica estratigráfica, isto é, de uma estrutura de níveis dissociados que resultam em uma composição ou produto final, mas compreende a constituição da personalidade humana a partir do desenvolvimento de suas potencialidades e tendo como fio condutor uma essência que o orienta. Stein (1930/2003) aponta ainda que a personalidade humana deve ser guiada visando a um fim, e sujeitando a vida instintiva à disciplina necessária, procurando sempre a formação de uma personalidade que seja composta do que há de mais elevado possível para o homem, dando atenção ao chamariz de sentido inscrito em seu núcleo e que inclina-o naturalmente à direção própria para si mesmo. Tal condução é extremamente necessária para um tempo em que cada vez mais o ser humano passa a não atuar a partir da consciência de ser Pessoa e de sua dignidade, e age a partir de superficialidades, irreflexões e conduções exteriores que não permitem senão uma tentativa esvaziada de sentido, ou uma simulação de formação da própria personalidade.

Por fim, pode-se concluir que a personalidade consiste em uma estrutura, possuidora de uma dinâmica intrínseca de constituição, que perpassa todas as dimensões humanas e que forma uma peculiaridade pessoal, configurando um âmbito de possibilidades de direção, interesses e capacidades que orientam as potenciais manifestações de individualidade, advindo de uma essência que atua sobre o curso de sua evolução, seu andamento. Tem por característica ainda ser autoconfigurada de forma livre, visando uma finalidade ou um ideal, sendo que tal configuração é operada a partir de qualidades mais ou menos duradouras (caráter), resultantes da dinâmica entre a especificidade pessoal e os estados psíquicos diante dos valores e sentidos mobilizados pela experiência.

Sendo que, sobre as qualidades do caráter poder-se-ia aprofundar ainda, segundo a análise fenomenológica de Stein, o que ademais fora apresentado: (i) as circunstâncias favoráveis ou não ao desenvolvimento (sendo que ao humano é concedido superar as condições dadas a priori); (ii) a contribuição da comunidade no processo formativo; (iii) os estados psíquicos e disposições diversas do núcleo pessoal e da alma humana; (iv) a ausência de determinação das motivações, que surgem como mobilizações espirituais frente a valores vivenciados advindos da experiência externa; (v) a força vital; como elementos constituintes da dinâmica da formação da personalidade.

Há ainda muitos outros aspectos da obra de Edith Stein que posteriormente precisam ser melhor aprofundados e interrelacionados ao trabalho presente, ampliando o horizonte de compreensão a respeito do tema, tais como o papel das comunidades na formação humana após os anos iniciais de seu desenvolvimento, isto é, na vida adulta. Temas como a intersubjetividade, empatia e comunidade devem ser abarcados de maneira mais completa, evidenciando a formação humana em relação com o mundo externo, mas não apenas com a intencionalidade em relação aos objetos, mas na relação com outros seres humanos, no mundo das pessoas e dos acontecimentos. Quanto à comunidade, o que advém desta contribui diretamente na formação ou deformação do caráter de uma pessoa, o que desperta a questão sobre os aspectos éticos da formação da personalidade e a busca por compreender as vivências que possibilitam tais mudanças.

Outros pontos a serem aprofundados são a importância da contribuição do tema da constituição da personalidade humana para a psicologia clínica, já que é fundamental saber quem é o ser humano para tal relação ser bem sucedida, bem como a percepção dos movimentos de formação dessa personalidade, tais como os de autocentramento, que empobrecem e adoecem a pessoa, ou as incongruências entre o si mesmo e suas inscrições pessoais advindas do núcleo de sua personalidade, que geram uma angústia existencial, como exemplos, além da

responsabilidade e a ética que pesam sobre as pesquisas e suas implicações nas práticas e nas sociedades.

A questão sobre o tornar-se “si mesmo” em Stein também merece desenvolvimento, pois relaciona-se às compreensões a respeito do direcionamento de si de forma adequada e autêntica; da distinção entre o “eu” e o “si mesmo”, indicando uma não coincidência entre a forma e a coisa formada; dos conteúdos que nutrem a alma em sua autoformação que podem ou não levar a uma congruência à referência de seu eu pessoal, ou seja, a configuração de si mesmo poder ser congruente ou incongruente com aquilo que o eu deve ser, segundo as diretrizes indicadas pelo seu núcleo pessoal; da relação entre singularidade, peculiaridade e o “si mesmo”. Há ainda a necessidade de trazer de maneira mais minuciosa as referências ao núcleo da pessoa, núcleo da personalidade, eu pessoal, indicando o que seria um princípio formador, de prescrição e a personalidade em formação, o que levaria ao aprofundamento do ponto acerca das mudanças no caráter e na personalidade, o que, por sua vez, convida à observação da interrelação entre a psique e o mundo dos valores. Há ainda a necessidade de aperfeiçoar a descrição e diferenciação entre pessoalidade e personalidade, em relação ao ser si mesmo.

Enfim, como percebido, o pensamento antropológico-filosófico da fenomenóloga Edith Stein destaca-se por tratar com profundidade sobre a estrutura e a natureza humanas. Diante de suas contribuições assinaladas aqui, evidencia-se a possibilidade de tratar o fenômeno da personalidade humana a partir de bases seguras e rigorosas, e descrever adequadamente seus processos psíquicos constituintes, levando à fundamentação de uma Psicologia Fenomenológica. Diante da importância do tema na atualidade – nos âmbitos da investigação antropológica, compreensão psíquica, condução terapêutica e formação humana – bem como da relevância dos fundamentos fenomenológicos lançados, faz-se necessário a continuidade e o aprofundamento desta Psicologia Fenomenológica da Personalidade iniciada.

REFERÊNCIAS

- Abib, J. A. D. (2009). Epistemologia pluralizada e história da psicologia. *Scientiæ Studia*, 7 (2), pp. 195-208.
- Agostinho, Santo. (2002). *Sobre a religião*. São Paulo: Paulus.
- Ales Bello, A. (2004). *Fenomenologia e ciências humanas: Psicologia, história e religião*. Bauru: EDUSC.
- Ales Bello, A. (2006). *Introdução à fenomenologia*. Bauru: 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* (J. T. Garcia, & M. Mahfoud, Trans.). Belo Horizonte: Artesã.
- Alfieri, F. (2014). *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein*. Editora Perspectiva.
- Allport, G. W. (1973). *Personalidade: Padrões e desenvolvimento*. São Paulo: EDUSP.
- Almeida, E. (2016). *Assim como nossos pais? Possibilidades de reinvenção nas relações de conjugalidade* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Psicologia].
- Bock, A. M. B., Furtado, O., & Teixeira, M. de L. T. (2001). *Psicologias - Uma introdução ao estudo de psicologia*. (13. ed. - 1999). São Paulo: Saraiva.
- Bock, A. M. B., Gonçalves, M. da G. M., & Furtado, O. (2007). *Psicologia sócio-histórica: Uma perspectiva crítica em psicologia*. (3. ed.). São Paulo: Cortez.
- Boyle, G. J., Matthews, G., & Saklofske, D. H. (2008). *The SAGE Handbook of Personality Theory and Assessment, Vol. 1: Personality Theories and Models* [O Manual SAGE

- de Teoria e Avaliação da Personalidade, Volume 1: Teorias e Modelos da Personalidade]. Sage Publications. <https://doi.org/10.4135/9781849200462.n1>
- Capalbo, C. (2008). *Fenomenologia e Ciências Humanas*. Aparecida: Idéias & Letras.
- Carrara, K. (2015). *Uma ciência sobre “coisa” alguma: Relações funcionais, comportamento e cultura*. São Paulo: Cultura Acadêmica; Editora UNESP.
<https://doi.org/10.7476/9788579836572>
- Carvalho, O. de. (2015, 10 de abril). Aprendendo com o povão: O antigo modelo de militante proletário deu lugar ao servidor da "revolução cultural" domesticado. *Diário do Comércio – Jornal das Associações Comerciais do Estado de São Paulo*, <https://dcomercio.com.br/categoria/opiniao/aprendendo-com-o-povao>.
- Carvalho, O. de. (s.d.). *As doze camadas da personalidade humana e as formas próprias de sofrimento*. <http://olavodecarvalho.org/wp-content/uploads/2017/06/As-12-Camadas-da-Personalidade.pdf>.
- Coelho, A. G., Jr., & Barreira, C. R. A. (2018). Formação da personalidade autêntica e corporeidade à luz de Edith Stein. *Psicologia USP*, 29 (3), pp. 345-353.
<https://doi.org/10.1590/0103-656420180136>
- Damascena, F. A. (2016). O personalismo de Karol Wojtyła. *Trilhas Filosóficas*, 9 (1), pp. 37-60.
- Dullius, V. F. (2019). *A consciência no processo de formação docente no curso de pedagogia: Luzes a partir de Edith Stein* [Manuscrito não publicado]. Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Escola de Educação e de Humanidades (EEH), Programa de pós-graduação em Teologia (PPGT-PUCPR).

- Embree, L. (2012). *Análise reflexiva. Uma primeira introdução na investigação fenomenológica*. Portugal: Zeta Books.
- Escalera, F. M. (2008). La noción de tipo como base para una nueva filosofía de la cultura. In U. F. Santos (Ed.), *Para comprender a Edith Stein. Claves biográficas, filosóficas y espirituales* [Para compreender Edith Stein. Chaves biográficas, filosóficas e espirituais], (pp. 243-265). Madrid: Ediciones Palabra, S.A.
- Fierro, A. (1996). *Manual de psicología de la personalidad* [Manual de psicologia da personalidade]. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Gaillat, R. (1976). *Chaves da Caracterologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Garcia, J. T. (1990). *Edith Stein e a formação da pessoa humana*. (2. ed.). São Paulo: Edições Loyola.
- Gómez-Heras, J. M. G. (1989). *El apriori del mundo de la vida - Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica* [O apriori do mundo da vida – Fundamentação fenomenológica de uma ética da ciência e da técnica]. Barcelona: Anthropos.
- Goto, T. A. (2008). *Introdução à Psicologia Fenomenológica – A nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus.
- Goto, T. A. (2017). La crítica a la psicología científica y la constitución de la psicología fenomenológica en Edmund Husserl. *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica* [Ata Mexicana de Fenomenologia. Revista de pesquisa filosófica e científica], 2, (pp. 31-44).
- Gramsci, A. (1999). *Cadernos do Cárcere* (C. N. Coutinho, Ed. e Trad.), 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- Hall, C. S., Lindzey, G., & Campbell, J. B. (2007). *Teorias da Personalidade*. Porto Alegre: Artmed.
- Heidbreder, E. (1981). *Psicologias do século XX*. São Paulo: Editora Mestre Jou.
- Hock, C. (2002). *The 4 temperaments* [Os quatro temperamentos]. (4. ed.). Milwaukee: The Pallottine Fathers, Inc.
- Husserl, E. (1911/1965). *Filosofia como ciência de rigor* (A. Beau, Trad.). Coimbra: Atlântida.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* [Na fenomenologia da intersubjetividade]. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1927/1990). *El Artículo de la Encyclopaedia Britannica* [O artigo da Enciclopédia Britânica] (A. Zirión, Trad. e Ed.). Mexico: UNAM.
- Husserl, E. (1994). *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda.
- Husserl, E. (1954/2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: Uma introdução à filosofia fenomenológica*. São Paulo: Editora Forense Universitária.
- Husserl, E. (1952/2014). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. São Paulo: Ed. Ideias e Letras.
- Husserl, E. (1931/2019). Fenomenologia e Antropologia. *Revista de Filosofia Aurora*, 53, pp. 639-667.
- João Paulo, Papa, II. (1998, 11 de outubro). *Homilia do Papa João Paulo II na cerimônia de canonização de Edith Stein* [Pronunciamento/Homilia]. Cerimônia de Canonização de

- Edith Stein, Roma. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_11101998_stein.html
- John, O. P., Robins, R. W., & Pervin, L. A. (2008). *Handbook of personality: Theory and research* [Manual de personalidade: Teoria e pesquisa]. New York: The Guilford Press.
- Jung, C. G. (1995). *Memórias, sonhos, reflexões*. São Paulo: Cia das Letras.
- Kappes, C., Fr. (2005). The Melancholic Temperament and the Catholic Soul (Equipe Christo Nihil Praeponere, Trad.). *The Latin Mass Magazine* [Revista da Missa Latina], pp. 18-22.
- Lavigne, J-F. (2016). Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein: Uma renovação fenomenológica do pensamento aristotélico-tomasiano (M. C. I. Parise, Trad.). In O Pensamento de Edith Stein - escritos críticos. *Revista Teologia em Questão, ano XV*. Faculdade Dehoniana.
- Lersch, P. (1966). *La estructura de la personalidad* [A estrutura da personalidade]. Barcelona: Editorial Scientia.
- Librán, E. C. (2015). *Manual de psicología de la personalidad* [Manual de psicologia da personalidade]. San Vicente (Alicante): Editorial Club Universitario.
- Lima, T. C. S., & Miotto, R. C. T. (2007). Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: A pesquisa bibliográfica. *Revista Katálisis, 10*, pp. 37-45.
- Livesley, W. J., & Larstone, R. (2018). *Handbook of personality disorders – Theory, research and treatment* [Manual de disordens da personalidade – Teoria, pesquisa e tratamento]. New York: The Guilford Press.

- Marín, A. R., Pe. (2015). *Teología de la perfección cristiana* [Teologia da perfeição cristã]. (2. ed). Madrid: BAC.
- Marsili, I. (2018). *Os 4 temperamentos na educação dos filhos*. Campinas: CEDET.
- Marsili, I. (2019). *Terapia de Guerrilha*. Campinas: CEDET.
- Martins, L. M. (2004). A natureza histórico-social da personalidade. *Cad.Cedes*, 24 (62), pp. 82-99. <https://doi.org/10.1590/S0101-32622004000100006>
- Mora, J. F. (2005). *Dicionário de Filosofia, tomo II*. São Paulo: Edições Loyola.
- Moraes, M. A. B. de. (2016). *O problema mente-corpo na psicologia fenomenológica de Edith Stein: Implicações para uma fundamentação da ciência psicológica* [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia].
- Muñoz, R. S. (2016). *Introducción al personalismo de Edith Stein* [Introdução ao personalismo de Edith Stein]. Colección Biblioteca Filosófica 2. México, D.F: Universidad Pontificia del Mexico.
- Peres, S. P. (2015). A fenomenologia de Husserl no contexto da psicologia na virada para o século XX. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 15 (3), pp. 986-1005. <https://doi.org/10.12957/epp.2015.19423>
- Polaino-Lorente, A., Truffino, J. C., & Armentia, A. del P. (2003). *Fundamentos de psicología de la personalidad* [Fundamentos de psicologia da personalidade]. Universidad de Navarra, Instituto de Ciencias para la Familia. Madrid: Ediciones Rialp S.A.
- Sacrini, M. (2009). O projeto fenomenológico de fundação das ciências. *Scientiæ Studia*, 7 (4), pp. 577-593. <https://doi.org/10.1590/S1678-31662009000400003>

- Scheler, M. (1978). *La idea del hombre y la historia* [A ideia do homem e a história]. Buenos Aires: Editorial La Pleyade.
- Santos, M. F. da S. (23 de outubro de 2019). Depois trabalhar, cuidar dos filhos e de ter assistido um filme meia boca da Marvel com a patroa; agora que [imagem anexada] [publicação em rede social]. Instagram.
https://www.instagram.com/p/B38k8bGJRSS/?utm_source=ig_web_copy_link.
- Santos, U. F. (2015). Hábitos, Carácter y Personalidad em Husserl. *Investigaciones Fenomenológicas* [Investigações Fenomenológicas], 6 (3), pp. 119-134.
- Santos, H. P. dos., & Martins, J. B. (2016). A estrutura da personalidade: Um estudo sobre Goldstein e Vigotski. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 68 (2), pp. 99-113.
- Sampaio, J. J. C. (1998). *Epidemiologia da imprecisão: Processo saúde/doença mental como objeto da epidemiologia*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.
<https://doi.org/10.7476/9788575412602>
- Stein, E. (1982). *Il mio primo semestre a Göttinga* [Tradução italiana de Mein Erstes Göttinger Semester – Meu Primeiro Semestre em Göttinga]. Brescia: Redazione Morcelliana – Ed. Morcelliana.
- Stein, E. (1930/1999). *A Mulher: Sua missão segundo a natureza e a graça* (A. J. Keller, Trad.). Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração (EDUSC).
- Stein, E. (2002). *Obras completas, Vol I, Escritos autobiográficos y cartas* [Obras completas, Volume I, Escritos autobiográficos e cartas] (J. G. Rojo, E. G. Rojo, F. J. S. Fermín, & C. Ruiz-Garrido, Trads.). Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen.

- Stein, E. (1930/2003). El intelecto y los intelectuales. In F. J. Sancho, & J. Urkiza, *Obras completas: Escritos antropológicos y pedagógicos – Magisterio de vida cristiana, 1926-1933* [Obras completas: Escritos antropológicos e pedagógicos – Magistério de vida cristã, 1926-1933] (v. IV, pp. 215-229). Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen.
- Stein, E. (1932/2003). Estructura de la persona humana. In F. J. Sancho, & J. Urkiza, *Obras completas: Escritos antropológicos y pedagógicos – Magisterio de vida cristiana, 1926-1933* [Obras completas: Escritos antropológicos e pedagógicos – Magistério de vida cristã, 1926-1933] (v. IV, pp. 553-749). Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen.
- Stein, E. (1933/2003). ¿Qué es el hombre? La antropología de la Doctrina Católica de la Fe. In F. J. Sancho, & J. Urkiza, *Obras completas: Escritos antropológicos y pedagógicos – Magisterio de vida cristiana, 1926-1933* [Obras completas: Escritos antropológicos e pedagógicos – Magistério de vida cristã, 1926-1933] (v. IV, pp. 751-986). Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen.
- Stein, E. (1942/2004). Ciencia de la Cruz. In F. J. Sancho, & J. Urkiza, *Obras completas: Escritos espirituales – En el Carmelo teresiano, 1933-1942* [Obras completas: Escritos espirituais – No Carmelo teresiano: 1933-1942] (v. V, pp. 183-478). Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen.
- Stein, E. (1917/2005). Sobre el problema de la empatía. In F. J. Sancho, & J. Urkiza, *Obras completas: Escritos filosóficos – Etapa fenomenológica, 1915-1920* [Obras completas: Escritos filosóficos – Etapa fenomenológica, 1915-1920] (v. II, pp. 53-204). Madrid:

Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen.

Stein, E. (1920/2005). Introducción a la filosofía. In F. J. Sancho, & J. Urkiza, *Obras completas: Escritos filosóficos – Etapa fenomenológica, 1915-1920* [Obras completas: Escritos filosóficos – Etapa fenomenológica, 1915-1920] (v. II, pp. 655-913). Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen.

Stein, E. (1922/2005). Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu. In F. J. Sancho, & J. Urkiza, *Obras completas: Escritos filosóficos – Etapa fenomenológica, 1915-1920* [Obras completas: Escritos filosóficos – Etapa fenomenológica, 1915-1920] (v. II, pp. 205-520). Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen.

Stein, E. (1931/2007). Acto y potencia. Estudios sobre una filosofía del ser. In F. J. Sancho, & J. Urkiza, *Obras completas: Escritos filosóficos – Etapa del pensamiento cristiano, 1921-1936* [Obras completas: Escritos filosóficos – Etapa do pensamento cristão, 1921-1936] (v. III, pp. 223-536). Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen.

Stein, E. (1950/2007). Ser finito y Ser Eterno. In F. J. Sancho, & J. Urkiza, *Obras completas: Escritos filosóficos – Etapa del pensamiento cristiano, 1921-1936* [Obras completas: Escritos filosóficos – Etapa do pensamento cristão, 1921-1936] (v. III, pp. 587-1200). Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen.

Stein, E. (2015). Natureza, liberdade e graça (E. P. Giachini, Trad.). *Rev. Filosófica São Boaventura*, 9 (2), pp. 119-131.

Tourinho, C. D. C. (2011). A crítica da fenomenologia de Husserl à visão positivista nas ciências humanas. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 17 (2), pp. 131-136.

<https://doi.org/10.18065/RAG.2011v17n2.2>

Wellek, A. (1977). Las aproximaciones fenomenológica y experimental a la psicología y la caracterología. In H. P. David, & H. von Bracken (Eds.), *Teorías de la personalidad* [Teorias da personalidade] (pp. 263-282). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba).