



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA CLÍNICA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E
CULTURA

POR UMA FENOMENOLOGIA DO “SOFRIMENTO PSÍQUICO GRAVE”: AS
CONTRIBUIÇÕES DA ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE EDITH
STEIN

MAK ALISSON BORGES DE MORAES

BRASÍLIA-DF

2020



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA CLÍNICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E
CULTURA

POR UMA FENOMENOLOGIA DO “SOFRIMENTO PSÍQUICO GRAVE”: AS
CONTRIBUIÇÕES DA ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE EDITH
STEIN

MAK ALISSON BORGES DE MORAES

Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura - PPG PsiCC do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília - IP/UNB, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica e Cultura.

Orientador (a): Prof. Dr. Ileno Izídio da Costa

Co-orientador (a): Prof. Dr. Tommy Akira Goto

BRASÍLIA-DF

2020

**POR UMA FENOMENOLOGIA DO “SOFRIMENTO PSÍQUICO GRAVE”: AS
CONTRIBUIÇÕES DA ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE EDITH
STEIN**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura da
Universidade de Brasília como requisito à obtenção do Título de Doutor em Psicologia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ileno Izídio da Costa - Presidente
Universidade de Brasília – Brasília, DF

Profa. Dra. Martina Korelc – Examinadora
Universidade Federal de Goiás – Goiânia, GO

Profa. Dra. Ir. Jacinta Turolo Garcia – Examinadora
Universidade do Sagrado Coração – Bauru, SP

Profa. Dr. Maurício da Silva Neubern – Examinador
Universidade de Brasília – Brasília, DF

Profa. Dra. Larissa Polejack Brambatti – Suplente
Universidade de Brasília – Brasília, DF

BRASÍLIA-DF

2020

A Deus e aos meus pais

AGRADECIMENTOS

O final de um ciclo é sempre um momento oportuno para a reflexão e um convite para meditar sobre o caminho trilhado, ponderar sobre as experiências, os aprendizados, os percalços, as dificuldades e descobertas. E, fazendo uma retrospectiva desses quatro anos, posso dizer sem dúvida que o sentimento predominante é a gratidão. Foram anos intensos e igualmente ricos de experiências marcantes e aprendizados que vão muito além de um título acadêmico. Tarefa impossível será essa de tentar expressar nesse breve espaço toda a gratidão sentida.

É com muita satisfação que olhando para trás, posso dizer que essa tese não foi escrita a duas mãos. Apesar da solidão exigida nos momentos de leituras, estudos e escrita, o texto que se segue é uma obra em conjunto. Seja na presença acolhedora ou na ausência vívida, todos aqueles que marcaram meu caminho com seu carinho e afeto são co-autores desse trabalho. Agradeço a vocês a construção dessas páginas, as quais sem o apoio concedido certamente não ganhariam forma. Ciente de que não conseguirei incluir todo mundo aqui, estendo de antemão minha gratidão a todos que contribuíram direta ou indiretamente para a realização dessa pesquisa.

Consciente da graça concedida agradeço em primeiro lugar a **Deus** e ao nosso Senhor **Jesus Cristo** pelas bênçãos e dádivas proporcionadas. Agradeço imensamente aos meus pais, **Maria Inez Pereira Borges** e **Valdeci José Borges**, pelo amor, carinho, apoio, sacrifícios e incentivos dedicados. Por serem meu norte e sempre me guiarem pelo melhor caminho, além de me proporcionarem uma educação sólida e amorosa. Agradeço ao meu querido irmão, **Tariqui Borges de Moraes**, por ser um companheiro fiel nessa jornada existencial. Mais que o laço de sangue, nos une a amizade e o amor.

Minha profunda gratidão à minha esposa **Dayanne Tomitsuka Ferreira do Prado**, pelo seu companheirismo e presença amorosa. Seu apoio e confiança foram fundamentais para a finalização desse processo.

Parafrazeando a frase atribuída a Isaac Newton, “se eu vi mais longe, foi por estar sobre ombro de gigantes”, posso dizer que apoiei-me nos ombros de dois grandes mestres, que muito mais que professores, se tornaram grandes amigos, exemplos de pessoas e profissionais. Assim, agradeço imensamente a um desses gigantes, meu orientador **Prof. Dr. Ileno Izídio da Costa**, pelas orientações, supervisões, a confiança dedicada, a presença acolhedora, os profundos ensinamentos e a amizade sincera. Sua dedicação e esforço integral em tudo que faz são exemplos que levarei sempre como referência. Muito mais que um título acadêmico, me proporcionou experiências e aprendizados que certamente levarei por toda vida.

Dedico minha mais profunda gratidão a outro gigante sob o qual me apoiei, meu querido mestre e amigo **Prof. Dr. Tommy Akira Goto**, que além da honra de ter sua orientação no mestrado, tive o prazer de contar com sua co-orientação nesse trabalho. Sua presença inspiradora me ensinou o valor do autêntico filosofar e transmitiu o gosto e amor pela Fenomenologia. Seu comprometimento com a verdade, autenticidade e busca sincera e profunda por conhecimento são sempre fontes de inspiração. Não há palavras suficientes para agradecer por todos os ensinamentos, aprendizados, oportunidades e momentos marcantes concedidos ao longo desses anos. Gratidão pela parceria, amizade e companheirismo.

Agradeço também a outra fonte inspiradora, **Prof. Dr. Adriano Holanda**, pelos ensinamentos, sejam pelos livros ou pelas conversas animadas e inspiradoras. Agradeço imensamente pela amizade, bem como a confiança e oportunidades proporcionadas.

Estendo meu agradecimento aos professores e amigos do **GT da ANPEPP**. É uma honra compartilhar esse espaço com pessoas e profissionais inspiradores. Dedico também imensa gratidão aos membros da banca, **Profa. Dra. Ir Jacinta Turolo Garcia, Profa. Dra. Martina Korelc, Prof. Dr. Maurício da Silva Neubern e Profa. Dra. Larissa Polejack Brambatti** pela análise cuidadosa e atenciosa ao texto, assim como pelas preciosas sugestões oferecidas.

Agradeço aos queridos amigos do **GIPSI, Raquel, Natália, Carlos, Clécio, Chris, Yasmim** e todos os demais que não conseguirei citar aqui, pelos momentos de trocas e aprendizados. Agradeço a minha estimada amiga **Thais Carneiro** que a UnB me presenteou e cuja amizade ultrapassou os muros da universidade. Gratidão também a todos os que de alguma forma me brindaram com sua presença durante minha passagem pela UnB.

Imenso agradecimento aos queridos e valorosos amigos do **GEM (Grupo Espiritualista Mediúnico)**, pela irmandade, companheirismo, aprendizados e oportunidades de crescimentos. Grato por ter vocês como companheiros (as) de jornada. Agradeço também aos amigos de longa data, pela amizade sincera e momentos marcantes. Assim, agradeço ao amigo **Rayner** pelas boas memórias da infância, aos queridos companheiros **Renato, Rafael e Gustavo** pelos momentos do saudoso colegial e à minha amiga **Lethícia** pelo companheirismo desde o tempo de faculdade. Enfim, grato a todos que fazem parte de minha história e que ajudaram a construir esse marcante capítulo.

E nossa própria existência não só se sente ameaçada pelos perigos exteriores que se escondem nas sombras da noite, mas sente-se também intimamente atingida pelo caráter ameaçador da própria noite. Ela nos tolhe o uso dos sentidos, paralisa nossos movimentos, nossas energias; coloca-nos numa espécie de solidão e faz-nos como sombras e fantasmas; é como experimentar a morte. Isso tudo tem significado não somente para a natureza vital, mas também para a psíquica e espiritual.

Edith Stein

RESUMO

O sofrimento psíquico é um fenômeno essencialmente humano e que apresenta um caráter complexo, multifacetado e plural. Apesar do sofrimento ser algo desagradável e do qual o homem procura se afastar, ele se impõe de modo inevitável, visto que faz parte da constituição do humano, o qual se estabelece como um *ser-sofrente*. Tendo em vista que a clínica designa o olhar ou o cuidado ao sofrimento, entende-se que essa tem como eixo norteador o *ser-sofrente*. Logo, uma clínica psicológica bem fundamentada requer uma rigorosa compreensão do fenômeno do sofrimento. Entretanto, o sofrer tem sido concebido no âmbito das ciências *psi* a partir de uma ótica cientificista-positivista, o que denota uma aceção reducionista a respeito dessa questão. É diante desse contexto que por meio do construto do “sofrimento psíquico grave” busca-se compreender a crise psíquica não desde um viés sintomatológico-nosográfico, mas a partir da experiência vivida do sujeito. Nessa perspectiva, a presente pesquisa tem como objetivo esboçar uma Fenomenologia do “sofrimento psíquico grave” tendo como base a antropologia fenomenológica delineada por Edith Stein (1891-1942). Compreende-se que uma investigação a respeito do sofrimento implica em uma profunda análise de ser humano, ou em outros termos, requer uma antropologia filosófica. É nesse sentido que se insere as contribuições de Stein, visto que a filósofa esboçou uma antropologia fenomenológica, desvelando a estrutura essencial que compõe a pessoa humana. Utilizou-se nessa pesquisa tanto uma metodologia teórica quanto empírica. Foram analisadas algumas obras da fenomenóloga, assim como de seus comentadores, com o intuito de compreender a questão do “sofrimento psíquico grave” a partir de uma perspectiva antropológico-fenomenológica. Ademais, em relação ao aspecto empírico, procurou-se articular as conclusões teóricas com a análise de um caso atendido pelo pesquisador no GIPSI (Grupo de Intervenção Precoce nas Primeiras Crises do Tipo Psicótica), grupo voltado para a discussão, pesquisa e intervenção clínica no âmbito da crise psíquica grave. Nesse sentido, realizou-se primeiramente breves considerações sobre os principais elementos da Fenomenologia de Husserl, destacando suas articulações com a Psicologia, mais especificamente a fenomenológica e a antropologia filosófica. Em seguida, teve-se como objetivo apresentar a descrição antropológico-fenomenológica empreendida por Stein, que destacou a constituição do eu-humano a partir de seus estratos corpóreo, psíquico e espiritual. Ante essas considerações, foi possível concluir que o sofrimento pode se manifestar tanto no corpo, quanto na *psique* e no espírito, sendo possível falar de um sofrer corpóreo, psíquico e espiritual. tal distinção se faz necessária em decorrência das imprecisões e incompreensões acerca da noção de sofrimento. Na ausência dessa discriminação antropológica, frequentemente reduz-se o sofrer às suas camadas mais superficiais, isto é, aos seus aspectos orgânicos e psíquicos. Negligencia-se portanto a sua faceta especificamente humana, o sofrimento espiritual. Em face disso, depreende-se que o “sofrimento psíquico grave”, que fundamenta a crise psíquica grave, exhibe uma origem psíquica. Contudo, dado a conexão entre as diferentes dimensões e os distintos tipos de sofrimento, entende-se que a crise psíquica pode surgir também como fruto de uma reverberação de um sofrer que teve como fonte outra camada antropológica. Em síntese, a partir desse alicerce antropológico-fenomenológico, o psicólogo poderá ter condições de precisar as peculiaridades do sofrimento que se manifesta na crise psíquica grave, discriminando a sua fonte: corpórea, psíquica ou espiritual. Tal discernimento se faz fundamental, pois além de possibilitar um entendimento mais rigoroso acerca desse fenômeno, pode subsidiar a

edificação de um modelo interventivo mais adequado, compatível com as qualidades do vivido em questão, evitando assim posturas reducionistas.

Palavras-chave: Sofrimento psíquico; Crise psíquica; Antropologia fenomenológica; Psicologia fenomenológica; Edith Stein

ABSTRACT

Psychic suffering is an essentially human phenomenon and has a complex, multifaceted and plural character. Despite being something unpleasant and from which man tries to get away, suffering inevitably imposes itself. Suffering is part of the constitution of the human, who establishes himself as a *suffering-being*. Bearing in mind that the clinic looks at and cares for suffering, it is understood that it has the *suffering-being* as its guideline. Therefore, a well-founded psychological clinic requires a rigorous understanding of the phenomenon of suffering. However, suffering has been conceived within the scope of the *psi* sciences from a scientific-positivist perspective, which denotes a reductionist view on this issue. It is in this context that, through the construct of severe psychic suffering, one seeks to understand the psychic crisis not from a symptomatological-nosographic perspective, but from the subject's lived experience. In this perspective, this research aims to outline a Phenomenology of severe psychological suffering based on the phenomenological anthropology outlined by Edith Stein (1891-1942). It is understood that an investigation about suffering implies a deep analysis of human beings, or in other terms, it requires a philosophical anthropology. It is in this sense that Stein's contributions are inserted, since the philosopher outlined a phenomenological anthropology, revealing the essential structure that makes up the human person. In this research, both a qualitative bibliographic and an empirical methodology were used. Some works of the phenomenologist, as well as of her commentators, were analyzed in order to understand the issue of severe psychological suffering from an anthropological-phenomenological perspective. Furthermore, in relation to the empirical aspect, we sought to articulate the theoretical conclusions with the analysis of a case attended by the researcher at the GIPSI (Group of Early Intervention in the First Psychotic Crises), a group focused on the discussion, research and clinical intervention in the scope of the serious psychic crisis. In this sense, brief considerations were first made about the main elements of Husserl's Phenomenology, highlighting its links with Psychology, more specifically phenomenological and philosophical anthropology. Then, the objective was to present the anthropological-phenomenological description undertaken by Stein, who highlighted the constitution of the human person from their bodily, psychic and spiritual strata. In view of these considerations, it was possible to conclude that suffering can manifest itself both in the body as in the psyche and in the spirit, being possible to speak of a corporeal suffering, a psychic and a spiritual one. Such a distinction is necessary due to inaccuracies and misunderstandings about the notion of suffering. In the absence of this anthropological discrimination, suffering is often reduced to its most superficial layers, that is, to its organic and psychic aspects. Its specifically human aspect, spiritual suffering, is neglected. In light of this, one can understand that severe psychological suffering, which underlies the severe psychic crisis, exhibits a psychic origin. However, given the connection between the different dimensions and the different types of suffering, it is understood that the psychic crisis can also arise as a result of the reverberation of a suffering that had another anthropological layer as its source. In summary, based on this anthropological-phenomenological foundation, the psychologist may be able to specify the peculiarities of the suffering that manifests itself in a serious psychic crisis, discriminating its source: corporeal, psychic or spiritual. Such discernment is essential, because in addition to enabling a more rigorous understanding of this phenomenon, it can support the building of a more appropriate intervention model, compatible with the features of the experience in question.

Keywords: Psychic suffering; Psychic crisis; Phenomenological anthropology; Phenomenological psychology; Edith Stein

RESUMEN

El sufrimiento psíquico es un fenómeno esencialmente humano y tiene un carácter complejo, multifacético y plural. A pesar de ser algo desagradable y de lo que el hombre trata de escapar, el sufrimiento inevitablemente se impone. El sufrimiento es parte de la constitución del ser humano, que se establece como un *ser sufriente*. Teniendo en cuenta que la clínica designa el cuidado a el sufrimiento, se entiende que esto tiene como guía el *ser sufriente*. Por lo tanto, una clínica psicológica bien fundada requiere una comprensión rigurosa del fenómeno del sufrimiento. Sin embargo, el sufrimiento se ha concebido dentro del alcance de las ciencias *psi* desde una perspectiva científico-positivista, lo que denota una visión reduccionista sobre este tema. Es en este contexto que, a través de la construcción del sufrimiento psíquico severo, uno busca comprender la crisis psíquica no desde una perspectiva sintomatológica-nosográfica, sino desde la experiencia vivida del sujeto. En esta perspectiva, la presente investigación tiene como objetivo esbozar una Fenomenología del sufrimiento psicológico severo basada en la antropología fenomenológica esbozada por Edith Stein (1891-1942). Se entiende que una investigación sobre el sufrimiento implica un análisis profundo de los seres humanos, o en otros términos, requiere una antropología filosófica. Es en este sentido que se insertan las contribuciones de Stein, ya que la filósofa describió una antropología fenomenológica, revelando la estructura esencial que constituye la persona humana. En esta investigación, se utilizaron tanto una metodología bibliográfica cualitativa como empírica. Se analizaron algunos trabajos de la fenomenóloga, así como de sus comentaristas, para comprender el problema del sufrimiento psicológico severo desde una perspectiva antropológica-fenomenológica. Además, en relación con el aspecto empírico, buscamos articular las conclusiones teóricas con el análisis de un caso al que asistió el investigador del GIPSI (Grupo de intervención temprana en las primeras crisis psicóticas), un grupo centrado en la discusión, la investigación y la intervención clínica en el alcance de la grave crisis psíquica. En este sentido, primero se hicieron breves consideraciones sobre los elementos principales de la Fenomenología de Husserl, destacando sus vínculos con la psicología, más específicamente con la antropología filosófica y fenomenológica. Luego, el objetivo fue presentar la descripción antropológica-fenomenológica realizada por Stein, quien destacó la constitución de la persona humana a partir de sus estratos corporal, psíquico y espiritual. En vista de estas consideraciones, fue posible concluir que el sufrimiento puede manifestarse tanto en el cuerpo como en la *psique* y en el espíritu, siendo posible hablar de un sufrimiento corporal, psíquico y espiritual. Tal distinción es necesaria debido a imprecisiones y malentendidos sobre la noción de sufrimiento. En ausencia de esta discriminación antropológica, el sufrimiento a menudo se reduce a sus capas más superficiales, es decir, a sus aspectos orgánicos y psíquicos. Su aspecto específicamente humano, el sufrimiento espiritual, se descuida. A la luz de esto, parece que el sufrimiento psicológico severo, que subyace a la crisis psíquica severa, exhibe un origen psíquico. Sin embargo, dada la conexión entre las diferentes dimensiones y los diferentes tipos de sufrimiento, se entiende que la crisis psíquica también puede surgir como resultado de la reverberación de un sufrimiento que tuvo como origen otra capa antropológica. En resumen, sobre esta base antropológica-fenomenológica, el psicólogo puede ser capaz de especificar las peculiaridades del sufrimiento que se manifiesta en una grave crisis psíquica, discriminando su fuente: corporal, psíquica o espiritual. Tal discernimiento es esencial, porque además de permitir una comprensión más rigurosa de este fenómeno,

puede apoyar la construcción de un modelo de intervención más apropiado, compatible con las características de la experiencia en cuestión.

Palabras clave: Sufrimiento psíquico; Crisis psíquica; Antropología fenomenológica; Psicología fenomenológica; Edith Stein

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
MÉTODO	30
CAPÍTULO I - FENOMENOLOGIA, PSICOLOGIA E ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA	39
1.1 - O que é a Fenomenologia?	45
1.1.1 – A Fenomenologia na qualidade de ciência dos fenômenos.....	48
1.1.2 – A analítica intencional.....	54
1.1.3 - O método fenomenológico.....	60
1.2 - A Fenomenologia transcendental e a fundação de uma Psicologia fenomenológica	69
1.2.1 - A Crise da ciência psicológica.....	71
1.2.2 - A constituição de uma Psicologia Fenomenológica.....	77
1.3 - A Fenomenologia enquanto antropologia filosófica/fenomenológica: contribuições à Psicologia	83
CAPÍTULO II - A CONSTITUIÇÃO DO EU- HUMANO: OS ESTRATOS CORPÓREOS, PSÍQUICOS E ESPIRITUAIS	92
2.1 - O âmbito das vivências puras: o eu puro e a fluxo de consciência	93
2.1.1 - Eu empírico/psíquico e Eu puro.....	96
2.1.2 - As vivências no âmbito do Eu puro.....	99

2.2 – A vida psíquica: seu mecanismo e a constituição do ser humano enquanto um sujeito psíquico.....	103
2.2.1 - <i>Psique</i> e consciência.....	104
2.2.2 - A <i>psique</i> como realidade anímica.....	106
2.2.3 - O mecanismo da <i>psique</i> e a esfera vital.....	109
2.2.4 - A constituição do indivíduo psíquico.....	125
2.3 - As vivências espirituais: os atos intencionais como o início da vida espiritual.....	136
2.3.1 -A motivação como lei fundamental do espírito: razão e sentido.....	138
2.3.2- A constituição do Ser espiritual: intelecto, vontade e autoconfiguração.....	144
2.4 - O humano enquanto um ser pessoal e individual: a unidade de corpo, <i>psique</i> e espírito.....	153
CAPÍTULO III - POR UMA FENOMENOLOGIA DO “SOFRIMENTO PSÍQUICO GRAVE”: CONTRIBUIÇÕES ANTROPOLÓGICO-FENOMENOLÓGICAS	162
3.1 – O Sofrimento psíquico: da doença ao essencialmente humano.....	163
3.1.1 - O “sofrimento psíquico grave”.....	171
3.2 - A vivência do sofrimento: contribuições antropológico-fenomenológicas.....	175
3.2.1 - O sofrimento corpóreo.....	178
3.2.2 - O sofrimento psíquico.....	184

3.2.3 - O sofrimento espiritual.....	190
3.2.3.1 - O sofrimento espiritual e as seis doenças do espírito contemporâneo descritas por Constantin Noica.....	199
3.3 - O sofrimento no âmbito da pessoa humana: Considerações acerca do sofrimento e da crise psíquica grave.....	206
3.3.1 – Análise de um caso - o sofrimento espiritual e a manifestação da crise psíquica.....	213
3.3.1.1 - Breve contextualização biográfica	213
3.3.1.2 - Algumas reflexões antropológico-fenomenológicas....	221
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	226
REFERÊNCIAS.....	232
ANEXOS.....	248
Anexo A- Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.....	248

INTRODUÇÃO

O sofrimento é um fenômeno essencialmente humano e que apresenta um caráter complexo, multifacetado e plural. Isso significa que apesar de ser algo desagradável e do qual o homem procura se afastar, o sofrimento se impõe de modo inevitável, visto que faz parte da constituição do humano (Costa, 2003; 2014; 2017a). O homem se estabelece portanto na qualidade de um *ser-sofrente*. Quem é esse sujeito que sofre e o que é o sofrimento?

Tendo em vista a importância da questão do sofrimento humano, pode-se também destacar uma modalidade, o sofrimento psíquico, reconhecido no âmbito da clínica. Logo, entende-se que uma clínica psicológica bem fundamentada deve tender a uma compreensão rigorosa a respeito da questão do sofrimento, ou em outras palavras, do *ser-sofrente*. Conforme destacado, o sofrer é algo inerente ao humano, todavia, ele pode atingir proporções elevadas de modo que o indivíduo tenha dificuldades em administrá-lo, desencadeando assim uma crise psíquica, ou mesmo, um “sofrimento psíquico grave”. Posto isto, destaca-se que o “sofrimento psíquico grave” ainda é uma questão complexa e obscura, o que requer uma análise bem fundamentada para que se possa evitar concepções errôneas (Costa, 2014).

Entretanto, em face dessa complexidade, o “sofrimento psíquico grave” tem sido concebido no âmbito das ciências *psi* a partir de uma ótica cientificista-positivista, o que denota uma aceção reducionista a respeito do fenômeno. É nesse sentido que se faz necessária uma “fenomenologia do “sofrimento psíquico grave””, posto que o método fenomenológico se estabelece como uma base metodológica segura e rigorosa para a investigação dessa questão.

A “fenomenologia do sofrimento psíquico grave” que se pretendeu delinear aqui não será apenas uma análise fenomenológica pura, ou seja, uma análise fenomenológica do fenômeno do sofrimento, tal como preconiza o método fenomenológico, posto que envolveu também uma análise teórica, baseada na antropologia filosófica. Compreendendo que uma investigação sobre o sofrer requer uma profunda análise do ser humano, a pesquisa teve como alicerce as contribuições da antropologia fenomenológica esboçada pela filósofa e fenomenóloga Edith Stein (1891-1942). Dessa maneira, seguindo uma orientação fenomenológica na pesquisa em ciências humanas, procurou-se partir das “coisas mesmas”, quer dizer, do fenômeno tal como se mostra de modo originário, mas também das contribuições de análises produzidas em outras investigações fenomenológicas (Embree, 2012).

Uma compreensão fenomenológica da questão do “sofrimento psíquico grave” tem como ponto de partida as vivências do sujeito, buscando clarificar e elucidar a estrutura dos vividos e desvelar assim o *eidós* do fenômeno em análise. Portanto, denota-se a necessidade e importância de uma análise fenomenológica do “sofrimento psíquico grave”, a qual pode possibilitar uma investigação mais aprofundada acerca dessa questão, contribuindo além disso para uma fundamentação da clínica psicológica.

O sofrimento possui um caráter universal, visto que apesar de cada um vivenciá-lo de maneira distinta, todos sofrem. O sofrer consiste em algo essencialmente humano, isto é, que constitui seu ser, de modo que o sofrimento se coloca como uma questão central para que se possa compreender o homem: o que é o sofrimento e porque se sofre? Qual é o sentido do sofrer? De modo geral, o sofrer é entendido como algo ruim e que deve ser evitado. Instintivamente o homem busca o prazer, procurando se afastar de tudo aquilo que possa causar alguma espécie de dor. Todavia, apesar de ser evitado,

o sofrimento se impõe diante do homem de modo inexorável, visto que não pode escapar da condição de um ser que sofre.

Em virtude disso, o ser humano procura suplantar o sofrimento, procurando eliminá-lo para atingir um estado de satisfação plena, idealizado através da noção de um paraíso outrora perdido, conforme apontam as mitologias religiosas. O sofrimento inquieta e afeta o homem, dado a complexidade e as diversas nuances que esse tema apresenta. Assim sendo, a questão do sofrer tem sido alvo de reflexões desde os primórdios do pensamento humano, o que expressa o seu caráter complexo, obscuro, plural, polissêmico e multifacetado (Costa 2014).

Ao discutir sobre o sofrimento, uma primeira indagação que se apresenta é sua relação com a dor. Diante da dificuldade em diferenciar esses dois fenômenos, muitas vezes foram tomados como sinônimos. Para uma compreensão rigorosa a respeito do sofrimento é preciso questionar em primeiro lugar se sofrer e dor são idênticos ou se apresentam distinções. O que é a dor? E o sofrimento? Toda dor resulta em um sofrer? (Malpica, Díaz & Esser, 2004; Ricoeur, 1994).

A dor, assim como o sofrimento, é algo que permeia a vida humana, pois enquanto um ser dotado de sensibilidade o homem está suscetível a experimentar dor. Em uma análise inicial, entende-se a dor enquanto uma sensação resultante de uma agressão ao organismo. De acordo com a definição apresentada pela “*International Association for the Study of Pain*” a dor se refere a uma experiência sensorial e emocional desprazerosa que envolve uma lesão tecidual seja real ou potencial. Dessa maneira, a dor é associada ao aspecto sensível-corpóreo, visto que apresenta uma localização no corpo (Costa, 2014; Díaz; Esser & Malpica, 2004)

Em contrapartida, o sofrimento se vincula à dimensão anímica. O sofrer, nessa perspectiva, se constitui enquanto um sentimento, contrapondo-se ao caráter sensível da

dor. Ao passo que essa se refere a algo corpóreo, aquele indica um fenômeno relacionado à vida anímica. Todavia, tal acepção revela um comprometimento com uma postura dualista, que propõe uma separação essencial entre corpo e mente, promovendo assim uma dicotomia entre os aspectos mentais e corpóreos. Em face disso cabe questionar: seria o sofrimento algo somente mental? A dor é estritamente corporal? Ou ambos apresentam tantos aspectos físicos quanto anímicos?

Ante essas indagações, pode-se conjecturar que é possível sofrer em decorrência de uma dor intensa. Concomitantemente, um sofrimento é capaz de causar dores. É nesse sentido que, por exemplo, uma situação de sofrimento pode gerar somatizações do mesmo modo que a dor pode afetar toda a esfera psíquica, fazendo com que o sujeito sofra. Compreende-se nessa perspectiva que dor e sofrimento são fenômenos distintos, mas que estão intimamente interligados. A acepção dicotômica entre *psique* e corpo promovida pela posição dualista parece incorrer em um entendimento ainda deficiente acerca do fenômeno do sofrimento, o que indica a necessidade de investigações a respeito dessa questão. É nessa perspectiva que Costa (2014) propõe a noção de “sofrimento psíquico grave” para compreender a crise psíquica, buscando englobar tanto os aspectos corpóreos, quanto psíquicos, tomados no âmbito de uma unidade.

Em face desse contexto, acrescenta-se ainda que uma análise rigorosa acerca do sofrimento se faz necessária em virtude de sua fundamental importância no âmbito clínico. Entende-se que o sujeito da clínica, isto é, aquele que procura cuidados psicológicos, é um ser em sofrimento. O *ser-sofrente* constitui o eixo norteador da clínica, compreendida, conforme destaca Holanda (2014), como o “olhar” para aquele que sofre. Em outras palavras, pode-se dizer que a clínica psicológica consiste no cuidado ao *ser-sofrente*.

Não é possível estabelecer uma clínica sem uma compreensão adequada a respeito do sofrimento psíquico e conseqüentemente do sujeito que sofre. Para que seja possível desenvolver um “olhar” e um cuidado cujo centro seja o *ser-sofrente* é preciso pensar e refletir a respeito dessas questões. Portanto, para o estabelecimento de uma clínica bem estruturada se impõe a necessidade de uma análise mais aprofundada acerca do sofrimento psíquico, levando em conta as diferentes camadas que o constitui. Conforme salientou Holanda (2014, p.118):

Uma “clínica” – tal como pretendemos sua compreensão – pode ser exemplificada pela atitude de Joseph Berke, idealizador da *Arbours Association*, um centro de atenção a crises e um lugar alternativo à psiquiatria, onde os “pacientes” são chamados de “hóspedes” e onde foram criados “[...] pequenos locais experimentais onde se possa viver com ‘doença mental’”. Viver a vida-vivida que, em muitos casos, é viver a convivência com aquilo que se costuma designar por “doença mental” ou, se preferirem, por “sofrimento psíquico”.

Tendo em vista a relevância central do sofrimento psíquico no âmbito da clínica, visto que este constitui o cerne dessa, destaca-se aqui outro fenômeno relacionado a esse contexto, o qual será o objeto central dessa análise: a questão do “sofrimento psíquico grave”. A partir da compreensão de que o sofrimento é algo inerente ao humano e que a clínica se alicerça enquanto um cuidar desse *ser-sofrente*, no que consiste então o que se denomina como “sofrimento psíquico grave”?

Consoante ao que Costa (2003; 2006a; 2010; 2014; 2017a; 2017b) ressalta, pode-se entender o “sofrimento psíquico grave” como as diversas manifestações no

âmbito das desordens mentais, em que o sofrimento constitui o alicerce sobre o qual se ergue a crise psíquica grave. Dito em outras palavras, o “sofrimento psíquico grave” indica a expressão de um sofrer agudo, que desorganiza o indivíduo de modo que ele tem dificuldades em suportá-lo, instalando assim uma crise psíquica grave (Costa & Ramos, 2018).

A noção de “sofrimento psíquico grave” envolve três questionamentos fundamentais para sua compreensão: no que consiste o sofrimento? O que é o psíquico? E o que se entende por grave? Em uma primeira análise, entende-se o sofrimento enquanto um fenômeno essencialmente humano, isto é, que faz parte da constituição *eidética* do homem; o psíquico, por sua vez, se refere à dimensão do vivido, o aspecto anímico que apesar de conter o orgânico não se reduz a ele. Por fim, a noção de grave busca ressaltar a índole intensa desse sofrimento. Todavia, é importante ressaltar que a ideia de intensidade não indica uma concepção quantitativa, pelo contrário, busca evitar incorrer em rotulações e classificações simplórias que desconsideram a dimensão subjetiva do sofrimento. Acerca desse construto Costa (2014) destaca que:

A noção de “sofrimento psíquico grave” nos remete a noção de crise como sendo um momento de ruptura ou uma mudança de curso de um equilíbrio estabelecido, levando a desarticulações que podemos chamar de psicossociais da pessoa. Assim, o “sofrimento psíquico grave” deve ser entendido de forma a pensarmos como sofrimento algo essencial do humano, o psíquico que não é só da ordem do orgânico (sendo, portanto, também da ordem dos afetos) e o grave por enfatizar a sua intensa e, em geral, de difícil manejo comum (Costa, 2014, p. 60).

A partir desse entendimento, Costa (2014) sugere uma reformulação da compreensão acerca da psicose, propondo a noção de “sofrimento psíquico grave” como uma forma de ampliar a concepção a respeito desse construto. Tendo em vista o caráter estigmatizante do transtorno psicótico, destaca-se que a ideia de “sofrimento psíquico grave”, ao contrário de ser uma mera substituição terminológica, procura evitar rótulos e categorizações, com o intuito de alcançar a dimensão fenomenológica do sofrimento humano. Todavia, em decorrência de sua complexidade e seu caráter polissêmico, o “sofrimento psíquico grave” ainda não é bem compreendido no âmbito da ciência psicológica, o que denota a necessidade de investigações a respeito dessa questão.

Considerando as concepções equivocadas a respeito do sofrimento psíquico, a complexidade do tema e o contexto clínico que surgiu fundado nessa concepção, denota-se a necessidade de empreender uma profunda reflexão sobre essas questões. Logo, se torna imprescindível o desenvolvimento de uma Fenomenologia do sofrimento psíquico, buscando delinear assim uma clínica bem fundamentada que se edifique a partir de uma compreensão adequada a respeito da questão do sofrimento (Costa, 2014; Holanda, 2014).

Entende-se que a prática clínica deve ser precedida por uma análise criteriosa de seu contexto, o que torna necessário o desenvolvimento de uma fenomenologia do sofrimento psíquico, a qual busca elucidar a questão do sofrer humano. Dessa maneira, uma Fenomenologia do “sofrimento psíquico grave” se justifica em dois sentidos: de um lado devido às limitações da compreensão naturalista-positivista do sofrimento, que o concebe de maneira estritamente objetivista, negligenciando os aspectos subjetivos; de outro, em face das peculiaridades da pesquisa fenomenológica, a qual fornece uma metodologia rigorosa para a análise dos fenômenos.

Todavia, de que forma a Fenomenologia pode contribuir para pensar o sofrimento psíquico e conseqüentemente buscar uma fundamentação da clínica? Em linhas gerais, a Fenomenologia consiste em uma filosofia delineada pelo filósofo alemão Edmund Husserl (18589-1938), que buscou uma reformulação metodológica tanto das ciências quanto da filosofia. Ao examinar o panorama filosófico-científico de sua época, Husserl apontou uma crise do conhecimento racional, o qual na visão do filósofo havia perdido seu rigor (Goto, 2015; Husserl, 1962/2012).

Conforme destaca San Martín (1986) essa crise da razão constitui a motivação essencial da Fenomenologia, pois sua tarefa consiste em fundamentar as ciências e ao mesmo tempo resgatar o rigor da filosofia. A Fenomenologia surgiu em decorrência das limitações do conhecimento racional apontadas por Husserl tanto nas ciências quanto na filosofia. Esse constitui o fio condutor que perpassa toda elaboração do método husserliano. Como destacou o próprio Husserl (1927/1990, p. 59): “A Fenomenologia [...] está destinada a fornecer a organização fundamental para uma filosofia rigorosamente científica e possibilitar, em um desenvolvimento conseqüente, uma reforma metodológica de todas as ciências”.

Buscando superar as limitações do conhecimento, Husserl (1913/2006) elaborou uma rigorosa metodologia inaugurando assim o método fenomenológico. A Fenomenologia, nesse sentido, tem como propósito fundamental o “voltar às coisas mesmas”, quer dizer, investigar os fenômenos como eles se mostram originariamente e não a partir dos fatos. Uma análise fenomenológica procura suspender as concepções prévias acerca do fenômeno para captá-lo tal como ele aparece. Posto isto, entende-se que a Fenomenologia apresenta uma profícua contribuição tanto metodológica quanto epistemológica para discutir a questão do “sofrimento psíquico grave”, pois permite elucidar a essência desse fenômeno a partir de como ele se mostra.

Contudo, para uma Fenomenologia do “sofrimento psíquico grave” se impõe preliminarmente uma questão antropológica, isto é, o que é o ser humano? Ou melhor, quem é esse *ser-sofrente*? Se o sofrimento é algo essencialmente humano, para compreender aquele é necessário em primeiro lugar uma profunda análise desse. Logo, uma Fenomenologia do “sofrimento psíquico grave” exige uma antropologia filosófica. É nesse sentido que se insere as contribuições da antropologia fenomenológica de Edith Stein, discípula de Husserl e uma das principais representantes do movimento fenomenológico. Stein foi uma das alunas mais próximas de Husserl no período que esse estava em Gotinga, sendo orientada pelo filósofo em sua tese de doutorado intitulada “Sobre o Problema da Empatia” (*Zum Problem der Einfühlung*, 1917) (Stein, 1917/2004).

Mais tarde Stein se tornou assistente do filósofo, participando da transcrição de importantes textos como o Tomo II da obra “Ideias Para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica” (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie- zweites buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, 1952) publicado postumamente e a análise de Husserl acerca do tempo, apresentada nas “Lições Para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo” (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1928). O contato com Husserl e seus manuscritos influenciaram de forma direta o pensamento de Stein, sendo possível perceber claramente a presença marcante desses textos nas suas principais obras (Bello, 2014a).

Entretanto, é importante ressaltar que Stein não assimilou passivamente as ideias de Husserl, visto que expôs também suas discordâncias em relação a seu mestre. Como evidenciam Bello (2000a) e Goto & Moraes (2015a), a fenomenóloga desenvolveu uma

concepção autônoma e original de Fenomenologia, pois não ficou restrita aos projetos de Husserl, delineando sua própria acepção do método fenomenológico. Uma característica marcante no pensamento de Stein é a sua preocupação acerca da pessoa humana, de modo que se pode dizer que essa é a questão central de sua filosofia. Através das contribuições do método husserliano, a filósofa procurou investigar o que é o homem, esboçando assim uma antropologia fenomenológica com o intuito de elucidar a estrutura da pessoa humana.

Em sua investigação Stein destacou primeiramente o caráter material do homem. Assim como as demais coisas, o humano apresenta uma materialidade que o constitui e que se revela na estrutura material do corpo (*Körper*). Todavia, o homem não é uma pura materialidade, pois se estabelece como um organismo vivo. Para a filósofa, a pessoa humana também apresenta uma *psique* que anima o corpo e se mostra em conjunção com ele, constituindo assim o corpo-vivo (*Leib*) (Stein, 1922/2005a).

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

A partir dessa antropologia fenomenológica delineada por Stein, pode-se destacar alguns aspectos a respeito da questão do sofrimento. Devido sua especificidade de apresentar uma dimensão espiritual, o homem tem a capacidade de questionar o motivo desse sofrimento. Por que se sofre? Na medida em que o homem se constitui enquanto uma matéria viva, sensível, espiritual, dotada de vontade e liberdade, o

sofrimento se aponta sempre como uma possibilidade. Contudo, o mesmo motivo que o torna um ser que sofre, quer dizer, sua condição espiritual, também permite ao homem dar sentido a esse sofrimento. A sua livre vontade permite ao ser humano dotar o sofrimento de sentido, de maneira que esse sofrer pode se constituir como um fator de enriquecimento e maturação do ser. Logo, entende-se que o sofrimento participa do processo de formação do indivíduo. Ao dar sentido ao sofrimento, o homem se torna capaz de transcendê-lo (Abrel, 2012; Stein, 1994).

Em face dessas considerações, impõe-se a necessidade de se delinear uma Fenomenologia do “sofrimento psíquico grave”, visto que o método fenomenológico pode contribuir significativamente para elucidar de modo rigoroso essa questão, propiciando uma fundamentação da clínica. Tal investigação justifica-se em primeiro lugar devido a importância da questão do sofrimento psíquico no domínio da clínica, uma vez que essa se estrutura como a possibilidade de um cuidado ao sofrer. Ademais, diante da compreensão reducionista advogada Psicologia se faz imperioso um esclarecimento dessa questão e portanto uma análise aprofundada das peculiaridades eidéticas que compõem o fenômeno do sofrimento.

Outro aspecto que justifica este estudo é a possível relevância de uma antropologia fenomenológica para o delineamento de uma fenomenologia do “sofrimento psíquico grave”. Para uma clara elucidação a respeito do sofrimento é preciso em primeiro lugar investigar esse *ser-sofrente*, isto é, analisar como ocorre o seu processo de constituição. Portanto, coloca-se a seguinte questão: quem é esse sujeito que sofre? A antropologia fenomenológica esboçada por Edith Stein pode auxiliar significativamente no esclarecimento dessa questão, o que justifica a utilização das contribuições da filósofa.

Diante dessa proposta, a pesquisa apresentará o seguinte caminho argumentativo: em um primeiro capítulo, será contextualizado e discutido o diálogo entre Fenomenologia, Psicologia e Antropologia filosófica, buscando delinear o escopo de cada uma, assim como a profícua e necessária interlocução entre elas. Em um segundo momento, se passará à descrição antropológica do Eu-empírico/psíquico explicitando a estrutura eidética dos seus diferentes estratos de vividos, isto é, o corpo, a *psique* e o espírito. Por fim, tendo em vista essas discussões, buscar-se-á compreender o “sofrimento psíquico grave” a partir desse fundamento antropológico-fenomenológico, destacando a experiência do “Grupo de Intervenção Precoce nas Primeiras Crises do Tipo Psicótica” - GIPSI- como possibilidade de constituição de uma clínica de base fenomenológica.

MÉTODOS

Considerando a proposta desse trabalho, optou-se por adotar duas frentes metodológicas: uma teórica e outra empírica. A primeira tem como objetivo subsidiar uma análise fenomenológico-antropológica do “sofrimento psíquico grave”, partindo da literatura fenomenológica tanto primária quanto de comentadores. A segunda, por sua vez, tem o propósito de problematizar uma investigação empírica efetuada a partir dos atendimentos de casos realizados no “Grupo de Intervenção Precoce nas Primeiras Crises do Tipo Psicótica” (GIPSI), no contexto de uma clínica do “sofrimento psíquico grave” de base fenomenológica.

Em princípio, vale ressaltar que tanto em seu aspecto teórico quanto empírico, essa pesquisa orientou-se pelo método fenomenológico, quer dizer, procurou ir em direção às “coisas mesmas”. Evitando uma postura meramente teórico-erudita, tal como advertiu Embree (2011), almejou-se ir além de uma análise exclusivamente textual, empreendendo assim uma reflexão guiada pelo mostrar-se originário dos fenômenos. É por esse ponto de vista que objetivou-se contextualizar o estudo teórico realizado com um problema empírico, no caso, a possibilidade de uma fundamentação fenomenológica da clínica do “sofrimento psíquico grave”.

Para a etapa teórica foi adotada uma metodologia qualitativa bibliográfica. Com base em um material previamente selecionado e em um conjunto sistemático de procedimentos, procurou-se analisar a questão a ser investigada. Atendo-se à vigilância epistemológica destacada por Lima & Miotto (2007), a leitura e análise dos materiais foram estruturadas a partir dos seguintes passos: identificação; caracterização; e contribuições da obra para o problema de pesquisa a ser investigado.

Diante disso, indo em direção a uma análise rigorosa acerca da questão do “sofrimento psíquico grave” a partir da antropologia fenomenológica de Stein, a pesquisa alicerçou-se em algumas obras fundamentais da filósofa. A investigação debruçou-se primordialmente sob o texto “Causalidade psíquica” (*Psychische Kausalität*), que compõe sua obra “Contribuições para uma Fundamentação Filosófica da Psicologia e das ciências do espírito” (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 1922). Foram analisadas também as obras “Introdução à Filosofia” (*Einführung in die Philosophie*, 1920); “O problema da Empatia” (*Zum problem der Einfühlung*, 1917) “A Estrutura da Pessoa humana” (*Der Aufbau der menschlichen person*, 1932), assim como trechos de “Ato e Potência” (*Potenz und Akt*, 1931) e “Ser Finito Ser Eterno” (*Endliches und ewiges Sein*, 1936).

Apesar do foco nos textos da etapa fenomenológica, procurou-se ao máximo abranger a integralidade do complexo pensamento de Stein. É necessário sublinhar, contudo, que a divisão das obras em diferentes etapas tem um fim tão somente didático e não de impor uma separação estanque. Conforme declarado pela própria filósofa, a influência fenomenológica pode ser percebida em diferentes textos de momentos diversos. Logo, é possível dizer que a Fenomenologia compõe a unidade de seu pensamento (Stein, 1932/2002).

Tendo em vista a forte influência de Husserl no pensamento de Stein, bem como a necessidade de se reportar à fonte originária das ideias fenomenológicas, atentou-se também para alguns textos fundamentais do filósofo. Assim, foram utilizados conjuntamente como fontes os dois tomos de “Ideias Para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica” (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913), dando especial atenção ao segundo volume

(*zweites buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, 1952), texto ao qual a filósofa teve contato direto, participando de sua revisão e transcrição, além de influenciar significativamente sua antropologia fenomenológica.

Ante a carência de traduções dos textos fenomenológicos primários, foram utilizadas as traduções espanholas, tomando-se o cuidado de consultar os originais com o intuito de manter o rigor da análise. Ainda, foram consultados comentadores nacionais e internacionais. Por fim, admitiu-se também como eixo teórico desse trabalho a idéia de “sofrimento psíquico grave” sublinhada por Costa (2003; 2006a; 2010; 2014; 2017a), assim como a proposta de instituição de uma Psicologia fenomenológica no Brasil, reconstituindo o projeto husserliano, colocada por Tommy Akira Goto (2015).

Diante da proposta do projeto de esboçar uma “fenomenologia do sofrimento psíquico grave”, foi utilizada também uma metodologia qualitativa-empírica fundada no método fenomenológico. Para a realização dessa etapa, a proposta foi desenvolver um estudo de caso com o intuito de acessar, descrever e investigar a estrutura da vivência do “sofrimento psíquico grave”. Vale ressaltar que a investigação fenomenológico-empírica aqui empreendida buscou se orientar pelas críticas e apontamentos destacados por Feijjó e Goto (2016) e Goto, Costa & Schievano (2019) em relação à metodologia empírica de base fenomenológica comumente utilizada em Psicologia.

Sabe-se que a Fenomenologia em sua análise exige o afastamento, via *epoché*, de qualquer impostação naturalista. Entretanto, as elaborações metodológicas nessa perspectiva em Psicologia têm desconsiderado esse preceito, apropriando-se de maneira equivocada do projeto husserliano. Essa inconsistência denota a falta de clareza no meio psicológico das especificidades do método fenomenológico, o que acabou por resultar em concepções imprecisas acerca da Psicologia fenomenológica proposta por Husserl.

A necessidade de uma suspensão do empírico requerida pela análise fenomenológica não implica em um processo de exclusão, nem tampouco em uma incompatibilidade de investigações. Longe de negligenciar, a Fenomenologia procura justamente assentar as bases sob as quais poderá erguer-se um rigoroso estudo empírico. Todavia, as descrições fenomenológico-empíricas comumente realizadas em Psicologia permanecem e aceitam de modo acrítico a orientação naturalista.

É nessa perspectiva que, por exemplo, a proposta arquitetada por Giorgi e Souza (2010) de uma pesquisa fenomenológico-empírica, ao buscar operacionalizar alguns elementos da Fenomenologia de Husserl, acabou por se distanciar de alguns preceitos fundamentais da metodologia filosófico-fenomenológica. Em síntese, na concepção de Giorgi e Souza (2010) a pesquisa fenomenológico-empírica tem como objetivo apreender os componentes da experiência, obtendo através do relato dos participantes os núcleos de sentidos comuns dessa. Para isso, o pesquisador deve ter uma postura aberta e evitar qualquer tipo de definição ou concepção prévia. Parte-se de uma pergunta disparadora, o que permite ao colaborador expressar livremente o conteúdo de sua experiência.

Contudo, conforme apontaram Feijjó e Goto (2016), essa proposta se aproxima mais de uma visão fenomenológico-hermenêutica do que de uma autêntica análise das vivências psicológicas/psíquicas aos moldes da psicologia fenomenológica esboçada por Husserl. Tal operacionalização restringe-se à esfera natural da experiência, desvelando tão somente seus sentidos e significados. Ao negligenciar a operação metodológica da redução, o pesquisador se mantém na atitude natural e por isso não atinge o domínio eidético das vivências, circunscrevendo a investigação apenas ao âmbito da experiência.

Ao confundirem a noção de vivência com a de experiência, descuidam da finalidade eidética da investigação fenomenológica. Conforme escreveram Feijjó e Goto (2016) “Em uma pesquisa fenomenológica o que se deve analisar é a vivência presente na experiência e não uma experiência daquela vivência” (p. 6). Por essa razão, é possível afirmar que esse modelo de pesquisa fenomenológico-empírica, pautado em uma perspectiva hermenêutica, não contempla os atributos de uma análise fenomenológica das vivências psíquicas aos moldes do projeto husserliano de constituição de uma psicologia fenomenológica (Goto, 2015; Husserl, 1990).

Nesse sentido, conclui-se que “para que uma análise fenomenológica se dê a termo, deve-se partir das vivências mesmas e como elas se dão, em nossa vida humana, descrevendo-a como tal e identificando as suas estruturas sintéticas e universais” (Feijjó & Goto, 2016, p. 7). Em outras palavras, atendo-se à proposta fundamental de Husserl (1927/1990), uma autêntica análise fenomenológica dos fenômenos psíquicos deve se estruturar em um caráter eidético, buscando acessar as estruturas essenciais dos vividos e não os sentidos e significados da experiência.

Portanto, nessa pesquisa, com o empenho de seguir uma orientação predominantemente fenomenológica, procurou-se analisar a estrutura dos vividos presentes na experiência do “sofrimento psíquico grave”. Para isso, foram adotados os seguintes passos metodológicos, sugeridos por Feijjó e Goto (2016) a partir da proposta de reformulação da metodologia fenomenológico-empírica arquitetada por Giorgi e Souza (2010):

No primeiro momento, procurou-se apreender a descrição da experiência, por meio do relato das vivências relacionadas ao fenômeno em análise, no caso, o sofrimento psíquico. Em seguida, buscou-se operar a redução psicológico-

fenomenológica com o intuito de captar as unidades sintéticas de significados. E finalmente, o objetivo foi identificar e analisar a estrutura das vivências contidas nos significados da experiência apreendida. Em síntese, tendo em vista esses passos metodológicos, tem-se que através das narrativas das pessoas em sofrimento psíquico grave buscou-se identificar as unidades de significados dessa experiência e posteriormente analisar a estrutura eidética das vivências captadas, tendo como fundamento a antropologia fenomenológica de Edith Stein.

Apointa-se que os colaboradores da pesquisa foram as pessoas em “sofrimento psíquico grave”, atendidas pelo “Grupo de Intervenção Precoce nas Primeiras Crises do Tipo Psicótica” (GIPSI), o qual consiste em um Programa de Extensão de Ação Contínua (PEAC) vinculado à clínica escola (Centro de Atendimento e Estudos Psicológicos – CAEPE) do Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília (Costa, 2014).

O GIPSI é um grupo multidisciplinar e tem como proposta principal realizar intervenções psicoterapêuticas às pessoas em primeiras crises do tipo psicótica (ou “sofrimento psíquico grave”). O grupo é coordenado pelo Prof. Dr. Ileno Izídio da Costa, idealizador e fundador do projeto e orientador da presente pesquisa. O Gipsi conta também com a participação de estudantes e profissionais da Psicologia e de outras áreas distribuídos nas seguintes funções: auxiliares de pesquisa, estagiários, profissionais voluntários e estudantes de pós-graduação (Gipsi, 2010).

O grupo possui a seguinte dinâmica de funcionamento: os casos encaminhados para o GIPSI passam em primeiro lugar por um acolhimento, que tem o objetivo de funcionar como um espaço para uma escuta ativa da demanda. Em seguida, os casos acolhidos são discutidos em supervisão e avaliados se são compatíveis ou não com a

proposta, objetivos e limites do grupo. Caso não seja, são encaminhados para os serviços da rede compatíveis com a demanda do indivíduo. Do contrário, o paciente é atendido pelo GIPSI em duas modalidades: atendimento individual e familiar. Os casos são discutidos em supervisão semanalmente, onde são acompanhados e avaliados pelo grupo. Além das intervenções psicoterapêuticas, o grupo também possui atividades internas que tem o objetivo de capacitar e qualificar seus membros tanto no aspecto teórico/técnico quanto no âmbito afetivo/vivencial. Assim, com periodicidade semestral ou de acordo com as necessidades dos componentes, o grupo realiza oficinas metodológicas, seminários, oficinas vivenciais etc (Gipsi, 2010).

A pesquisa foi realizada então com pessoas que vivenciaram alguma crise do tipo psicótica e que estavam sob atendimento no GIPSI. O pesquisador ficou responsável por conduzir o processo psicoterápico na modalidade individual de alguns casos que adentraram ao GIPSI. No momento do contrato terapêutico foi apresentado ao paciente a possibilidade de participação da pesquisa, o que implicou na anuência de que os dados clínicos resultantes do processo psicoterapêutico pudessem ser utilizados para análise. O pesquisador esclareceu todos os detalhes da pesquisa, seus objetivos e procedimentos metodológicos. Ante a concordância, foi apresentado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Anexo A) e solicitado assinatura do participante. Ressalta-se que foi garantido ao sujeito o sigilo das informações e a possibilidade de recusar a participar do estudo sem qualquer tipo de constrangimento.

As informações clínicas dos pacientes foram registradas no formato de relato de sessão, mediante autorização através da assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido. O registro foi feito ao final de todos os atendimentos. A descrição teve o objetivo de abranger as situações relatadas de modo a permitir identificar a estrutura dos

vivididos presentes na experiência do sujeito. A análise do material, por sua vez, buscou identificar as vivências estruturantes do “sofrimento psíquico grave” a partir da antropologia fenomenológica de Edith Stein. Para isso, buscou-se investigar o “sofrimento psíquico grave” através das dimensões antropológicas apontadas pela filósofa (corpo, *psique* e espírito), com o intuito de analisar as especificidades desse vivido no âmbito dos diferentes estratos da pessoa humana, tornando possível esboçar uma “fenomenologia do “sofrimento psíquico grave”.

Entende-se, em uma perspectiva fenomenológica, que a vivência investigada (“sofrimento psíquico grave”) esta presente nos casos atendidos pelo grupo. Portanto, tendo em vista a proposta metodológica da pesquisa, selecionou-se apenas um dos casos. Tal seleção se justifica pelo volume de informações presentes no processo psicoterapêutico, o que inviabilizaria o uso de mais casos. Ademais, a eleição feita pautou-se no maior nível de engajamento do caso selecionado. O participante elencado é do sexo masculino, solteiro, compõe a faixa etária adulta e foi atendido semanalmente pelo pesquisador durante o período de 1 ano.

Vale ressaltar ainda que em termos metodológicos a análise da vivência do sofrimento será realizada por meio do ato empático, através do qual se torna possível apreender a experiência vivida do outro. Diante do sofrer alheio, posso captá-lo empaticamente, uma vez que sua estrutura eidética é a mesma, independente de como ele se manifesta em diferentes indivíduos. Evidentemente, não experimento o sofrimento do outro de modo originário, mas por meio da empatia sou capaz de apreendê-lo e assim analisá-lo de modo preciso (Bello, 2014a; Stein 1917/2004). Desse modo, por meio da apreensão empática, busca-se apreender a estrutura antropológica dessa vivência, utilizando para isso a análise antropológico-fenomenológica delineada por Stein (1932/2002).

Esse trabalho foi amparado pela Resolução 196/96 do Conselho Nacional de Saúde (CNS 196/96 de 10/10/96), que respeita os princípios de autonomia, beneficência, não maleficência, justiça e equidade. O projeto, conforme exige a legislação ética, foi submetido e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade de Brasília (CAAE: 00616918.1.0000.5540). O participante foi solicitado a assinar o TCLE (Anexo A), para conceder utilização das informações clínicas obtidas durante o processo psicoterapêutico para análise.

CAPÍTULO I

FENOMENOLOGIA, PSICOLOGIA E ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

A divisão estabelecida por W. Dilthey (1883/1949) entre o domínio científico das *Naturwissenschaft* de um lado e das *Geisteswissenschaft* de outro procurou delimitar o campo epistemológico dessa última, ressaltando sua independência metodológica em relação às ciências naturais. Para o autor de “Introdução às Ciências do Espírito” (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883), o objetivismo naturalista adotado pela ciência tradicional não foi capaz de abarcar o espírito humano, uma vez que esse apresenta propriedades distintas em relação à natureza. Diante disso, fez-se necessário distinguir esses dois campos da investigação científica, possibilitando às ciências humanas ou do espírito uma autonomia epistemológica.

É indispensável que as ciências humanas desenvolvam sua própria metodologia, a qual deve apreender a complexidade de seu objeto de estudo. Em concordância ao apontado por Dilthey, as questões relativas ao espírito humano podem ser investigadas de modo científico sem que se recorra à impositação objetivista das ciências naturais. Tal discernimento abriu uma nova esfera de investigação até então pouco explorada ou tratada de forma equivocada no âmbito das ciências: os elementos referentes ao mundo humano.

A possibilidade de constituição e fundamentação das ciências do espírito exigiu a colocação de um questionamento elementar: o que é o humano? Posto que as *Geisteswissenschaft* apresentam como objeto o homem, deduz-se que o estabelecimento de seus alicerces depende de um esclarecimento adequado dessa questão crucial. Sabe-

se que o estudo do homem é de competência da antropologia. Entretanto, no que concerne à instituição de bases sólidas para as ciências humanas é imprescindível que se elucide de que forma essa pergunta deve ser investigada. Em outros termos, de que antropologia as ciências do espírito necessitam para a clarificação de seu objeto de estudo?

Seguindo a distinção estabelecida por Max Scheler (1874 – 1928), um dos principais representantes do momento inicial da Fenomenologia e que exerceu grande influência no pensamento de Stein, a antropologia pode ser discernida entre três tipos diferentes: a científica, a teológica e a filosófica. A primeira investiga o homem na sua acepção científico-natural ao passo que a segunda o entende a partir do pensamento judaico-cristão. Por sua vez, a terceira, de modo geral, procura assinalar os elementos essenciais do ser humano (Scheler, 1928/2003).

Diante disso, pode-se concluir que uma fundamentação rigorosa das ciências humanas exige uma antropologia tomada no seu sentido filosófico, pois elas precisam estar assentadas em uma noção clara acerca da estrutura essencial do homem. Ao se questionarem sobre o que é o humano, as *Geisteswissenschaft* querem saber qual é a sua essência e para isso precisam ter como alicerce uma antropologia filosófica bem fundamentada.

É nesse sentido que as ciências que compõem esse novo campo científico, tal como a Psicologia, também carecem de uma base antropológica. Salienta-se que não será tomado nesse momento da argumentação a distinção estabelecida por Stein entre a ciência psicológica e as *Geisteswissenschaft*, tema que será esclarecido posteriormente ao longo do capítulo. Entende-se que admitida enquanto uma ciência da *psique*, a Psicologia tem como tarefa a investigação do elemento psíquico do homem. Portanto,

inserida no âmbito das humanidades ela também precisa enfrentar o questionamento antropológico-filosófico fundamental.

Tal como denunciado por diversos teóricos, dentre eles Dilthey (1894/2008), Brentano (1874/1973), além de Husserl (1913/2006) e Stein (1922/ 2018), a Psicologia apresenta uma crise em sua cientificidade. Em linhas gerais, ao se afirmar enquanto ciência, reduziu o psiquismo a uma acepção objetivista em favor da metodologia científico-natural. A falta de clareza sobre seu objeto, a *psique*, desencadeou uma fragmentação epistemológico-metodológica, resultando em uma miríade de concepções psicológicas que na maioria das vezes não dialogam entre si.

Além do mais, em face do objetivismo fisicalista adotado, perdeu o humano de vista, tornando-se uma ciência dura, exata, determinista ou nos dizeres de Stein (2007a), uma “Psicologia sem Alma” (*Psychologie ohne Seele*). Ao conceber o humano meramente a partir de seus aspectos naturais, negligenciou a essência própria do homem. Isso significa que uma Psicologia desprovida de alma diz pouco ou quase nada sobre o ser humano, visto que desconsidera os seus elementos eidéticos, reduzindo-os a uma objetividade estéril. É diante desse panorama que ao iniciar seus estudos em Breslau, Stein se decepcionou com a ciência psicológica de sua época, declarando que “todos meus estudos de Psicologia me convenceram de que esta ciência estava ainda engatinhando. Que lhe faltava o necessário fundamento de ideias claras e que essa mesma ciência era incapaz de elaborar esses pressupostos” (Stein, 1922/ 2018, p. 331).

Ante a constatação das fragilidades apresentadas pela Psicologia e da incapacidade dessa ciência em responder os questionamentos que instigavam a jovem filósofa, Stein viu na Fenomenologia de Husserl não apenas um rigoroso método com o qual poderia examinar as indagações que a motivavam, mas também a possibilidade de

fornecer uma base adequada à ciência psicológica. Atenta e fiel ao projeto filosófico de seu mestre, mas apresentando suas contribuições expressivas e originais, a fenomenóloga esboçou ao longo de seus escritos uma psicologia de base fenomenológica, buscando através do método husserliano instituir uma autêntica ciência da *psique*. Foi na obra “Contribuições para uma Fundamentação Filosófica da Psicologia e das Ciências do Espírito” (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 1922) que Stein expôs de forma mais profunda esse intento, empenhando-se em delinear uma fundamentação filosófico-fenomenológica da Psicologia e das Ciências do Espírito¹ (Bello & Alfieri, 2015; Moraes, 2016).

A psicologia fenomenológica arquitetada por Husserl e esboçada por Stein tem como tarefa edificar uma base metodológica segura para a Psicologia científica. Em seu projeto de uma filosofia rigorosa, o fenomenólogo percebeu a necessidade de fundar uma psicologia pura, capaz de investigar de modo adequado a subjetividade psicológica. Tendo em vista a crise na qual a psicologia científica estava mergulhada, fez-se imperiosa a formação de uma nova disciplina, quer dizer, uma psicologia fenomenológica cuja função é estabelecer os alicerces para uma rigorosa investigação da *psique*. Nesse sentido, Husserl compôs a Psicologia fenomenológica como parte de seu projeto de uma fenomenologia filosófico-transcendental, promovendo assim um legítimo exame da subjetividade humana, negligenciada pelo naturalismo científico assim como pelo relativismo filosófico (Goto, 2015; Husserl, 1927/1990).

¹ Conforme aponta Bello (2004), as *Geisteswissenschaften* designam, a partir de sua expressão anglo saxônica, as denominadas ciências humanas, isto é, o campo científico que tem como tarefa investigar as diversas manifestações do fenômeno humano.

Ao se colocar como o fundamento da ciência psicológica, constitui tarefa elementar da Psicologia fenomenológica o devido esclarecimento do objeto daquela, ou seja, a elucidação da essência da *psique*. Em face do reducionismo objetivista-fisicalista adotado, a Psicologia científica desconsiderou as especificidades de seu objeto, comprometendo o seu estatuto ontológico e epistemológico. Logo, entende-se que uma Psicologia verdadeiramente científica deve ter uma clara noção acerca do *eidos* do psiquismo, possibilitando uma demarcação precisa da região ontológica investigada por essa ciência.

Contudo, é preciso considerar que uma elucidação eidética da *psique* esta vinculada ao questionamento antropológico-filosófico fundamental. Em outras palavras, responder o que é o psiquismo exige por consequência uma profunda análise da estrutura essencial do homem. Uma vez que a *psique* se estabelece como um dos elementos estruturais da subjetividade humana, somente é possível compreender aquela a partir de uma nítida noção sobre essa. Em síntese, a Psicologia enquanto ciência da *psique* e integrando o âmbito científico das humanidades, precisa estar alicerçada em uma base antropológica segura.

A antropologia que deve fundamentar as ciências humanas, assim como a Psicologia, é aquela de cunho filosófico, isto é, a que tem como tarefa a investigação da estrutura essencial do homem. Porém, atendo-se à crítica husserliana referente à crise da filosofia, adverte-se que essa acabou por perder o seu rigor em decorrência de um relativismo exacerbado e de sua submissão ao positivismo científico reinante. É nesse sentido que Husserl fundou sua Fenomenologia na qualidade de uma ciência rigorosa. O filósofo procurou através de seu método filosófico inovador promover um “retorno às coisas mesmas” (*Zu den Sachen Selbst*), resgatando assim o sentido originário da

Filosofia (Husserl, 1911/1965). Em razão disso, Husserl também se opôs à antropologia filosófica instituída, posto que em face do contexto de crise do conhecimento, essa engendrou uma perspectiva naturalizante da experiência humana. Tal postura foi denominada pelo pensador alemão de antropologismo (Husserl, 1931/2019; San Martín, 2016).

Husserl combateu veementemente qualquer tentativa de reduzir a experiência humana a uma determinada concepção, seja ela psicologista, naturalista, historicista ou antropologista. A Fenomenologia portanto, tomada na sua acepção antropológica, tem a responsabilidade de investigar a estrutura essencial do homem sem perder de vista o seu fundamento transcendental. Funda-se então uma antropologia fenomenológica, levada a cabo por Husserl no segundo tomo de “Ideias Para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia” (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie zweites buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, 1952). Esquivando-se de uma impositação naturalista, a antropologia fenomenológica procura estabelecer o alicerce transcendental através do qual se torna possível erguer uma noção rigorosa acerca do humano (Pierro, 2016).

Atenta a isso e movida por seus questionamentos, Stein desenvolveu ao longo de sua obra uma antropologia fenomenológica, buscando desvelar os elementos irreduzíveis da experiência humana. Partindo das análises de Husserl a respeito do transcendental, mas dando suas contribuições originais, Stein tomou como ponto central de sua filosofia o estudo da pessoa humana, desenvolvendo uma autêntica antropologia filosófica de aporte fenomenológico.

A partir dessas considerações, busca-se apontar aqui que a antropologia fenomenológica, dado a sua fundamentação fenomenológico-transcendental, pode

fornecer à Psicologia uma base antropológica segura. Nessa perspectiva, deduz-se que uma rigorosa ciência da *psique* deve ter como pilar uma antropologia fenomenológica, a qual possibilitará uma precisa delimitação do domínio psíquico, destacando suas especificidades essenciais, além do seu vínculo com as demais dimensões humanas. Para isso, faz-se necessário em primeiro lugar uma breve explanação dos aspectos fundamentais da metodologia fenomenológica.

1.1 - O que é a Fenomenologia?

Apesar de não ter sido o primeiro a cunhar o termo Fenomenologia, expressão que ganhou destaque em algumas correntes filosóficas, sendo utilizada por grandes pensadores tais como I. Kant (1724-1804), G. W. F. Hegel (1770-1831), assim como F. Brentano (1838-1917), Husserl teve o mérito de fundar com ela uma nova disciplina. Nas palavras do filósofo “a Fenomenologia pura, cujo caminho aqui queremos encontrar, cuja posição única em relação a todas as demais ciências queremos caracterizar e cuja condição de ciência fundamental da filosofia queremos comprovar, é uma ciência essencialmente nova” (Husserl, 2006, p. 25). Portanto, o ineditismo de Husserl está no sentido fundamentalmente novo que conferiu à Fenomenologia.

O primeiro passo para compreender essa nova disciplina passa justamente pelo exercício fenomenológico de buscar se esquivar de qualquer concepção prévia que possa comprometer uma autêntica investigação do fenômeno. A Fenomenologia husserliana deve ser compreendida, portanto, na qualidade de uma ciência essencialmente nova e não a partir da tradição terminológica que a acompanha. Essa nova ciência, tal como destacou o filósofo, “só em nossos dias passou a exigir desenvolvimento” (Husserl, 2006, p. 25). Com isso, entende-se que em certo sentido a

Fenomenologia é filha de seu tempo, uma vez que surgiu como resposta a um contexto de crise da racionalidade.

Imersa em um nocivo relativismo, a Filosofia havia perdido seu rigor. Incapaz de estabelecer os alicerces fundamentais às ciências, o conhecimento filosófico acabou por cair em descrédito. Não conseguindo exercer sua finalidade originária, isto é, fornecer uma base racional sólida ao conhecimento científico, perdeu-se a confiança de que a Filosofia poderia se estabelecer na qualidade de uma ciência de rigor. Somado a isso, a *prosperity* das ciências positivistas reivindicou a autonomia e conseqüentemente a desvinculação dessas do escopo filosófico. Para Comte (1825/1978), o domínio científico deveria se afastar de qualquer vinculação filosófica e/ou mítico-religiosa, pois essas constituem uma etapa arcaica do conhecimento humano, fundada em imaginações e especulações estéreis.

Tendo em vista a incapacidade da Filosofia em instituir as bases eidéticas das ciências, o ideário positivista afirmou que caberia à elas fundar seus próprios alicerces, prescindindo de qualquer necessidade de fundamentação filosófica. Nesse contexto, o grande avanço técnico e pragmático conhecido pelas ciências nesse período contrastou-se com suas fragilidades epistemológicas e ontológicas. Apesar de dotada de um amplo aparato técnico-científico, as ciências carecem de esclarecimentos adequados a respeito das regiões ontológicas que investigavam. Em outras palavras, as ciências examinam seus objetos sem terem uma clara noção do que eles são, posto que negligenciam as bases eidéticas de seus próprios domínios. É nesse sentido que Adolf Reinach (1883-1917) afirmou:

Algumas ciências, por elas mesmas, se esquivam da visão direta das essências. Conformam-se e lhes é lícito conformar-se com definições

e deduções das definições. Outras por sua vez estão obrigadas, certamente, a uma apreensão direta das essências, porém, em seu desenvolvimento fático têm se subtraído a essa tarefa (Reinach, 2014, p. 20).

Centrada meramente nos fatos, a ciência positiva adotou uma perspectiva naturalista em seu modo de análise, desconsiderando portanto o *eidos* dos fenômenos. Diante de sua investigação estritamente factual, o empirismo científico se ergueu sob bases frágeis, resultando em uma crise das ciências, amplamente denunciada por Husserl. Tal contexto filosófico-científico denotava em seu cerne uma crise da racionalidade, reconhecendo o insucesso em se alcançar um conhecimento verdadeiro por meio da razão.

Levando em conta que o homem é essencialmente um ser racional, entende-se que a crise instalada não se restringe às ciências ou à filosofia, mas à humanidade como um todo. O projeto filosófico fundamental, quer dizer, a busca por estabelecer um conhecimento verdadeiro de base racional, teve sua estrutura abalada em decorrência da assimilação de um objetivismo estéril, acompanhado de uma franca desconsideração da subjetividade humana. O realismo ingênuo das ciências, acabou por minar o empreendimento racionalista, mergulhando-o em uma grave crise. Logo,

“A ‘crise’ pode, então, tornar-se clara como o aparente fracasso do racionalismo. A razão do falhanço de uma cultura racional reside, porém, - como foi dito – não na essência do próprio racionalismo, mas unicamente na sua alienação, na sua absorção no ‘naturalismo’ e no ‘objetivismo’” (Husserl, 2014, p. 153).

Foi em oposição a esse panorama filosófico-científico que a Fenomenologia surgiu enquanto uma ciência fundamentalmente nova. Buscando se afastar de qualquer impostação naturalista, a filosofia fenomenológica tem como tarefa resgatar a confiança na razão. Em sua concepção teleológica, pode-se dizer que o projeto husserliano tem como motivação essencial o resgate do rigor filosófico, assim como o estabelecimento de uma fundamentação segura para as ciências, suplantando a crise na qual a racionalidade estava imersa. Nessa perspectiva, concebe-se a Fenomenologia como uma ciência rigorosa, tal como Husserl (1965) postulou em seu artigo de 1911, “A filosofia como ciência de rigor” (*Philosophie als strenge Wissenschaft*).

1.1.1 – A Fenomenologia na qualidade de ciência dos fenômenos

Entendida enquanto ciência dos fenômenos, a Fenomenologia os investiga de uma maneira inteiramente nova. Ao invés de empreender uma análise de cunho naturalista, tal como fazem as ciências positivistas, o método fenomenológico arquitetou uma nova orientação, modificando a compreensão tradicional a respeito dos fenômenos, advinda do pensamento científico-natural. Aqui Husserl novamente se utilizou de um termo da tradição filosófica, conferindo-lhe um sentido substancialmente novo. Em suas palavras:

Por diferente que seja o sentido da palavra fenômeno em todos esses discursos, e que significações outras ainda possa ter, é certo que também a fenomenologia se refere a todos esses ‘fenômenos’, e em conformidade com todas essas significações, mas numa orientação inteiramente outra, pela qual se modifica, de determinada maneira, o sentido de fenômeno que encontramos na ciências já nossas velhas conhecidas. Somente assim modificado ele entra na esfera

fenomenológica. Entender tais modificações ou, para falar com mais exatidão, efetuar a orientação fenomenológica, elevar reflexivamente à consciência científica o que é propriamente específico a esta, assim com a orientação natural – tal é a primeira tarefa, de modo algum fácil de que temos de dar plenamente conta, caso queiramos alcançar o solo da fenomenologia e nos assegurar cientificamente da essência que lhe é peculiar (Husserl, 2006, p. 26).

A Fenomenologia é portanto uma ciência dos fenômenos. Contudo, para uma adequada compreensão da especificidade da análise fenomenológica é imprescindível que se esclareça o que ela entende por fenômeno e qual é o caráter de sua investigação. Em relação a esse último é importante pontuar que o método husserliano analisa os fenômenos de modo essencial, isto é, buscando esclarecer a sua estrutura eidética. Contrapondo-se ao empirismo factual do naturalismo científico, a Fenomenologia se funda na qualidade decuma ciência da essência (*Wesen*) dos fenômenos.

Em sua obra “Ideias para uma Fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica” (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913), crucial para o amadurecimento metodológico da Fenomenologia, Husserl (1913/2006) dedicou a primeira seção do manuscrito a uma minuciosa distinção entre fato e essência, além de expor os mal-entendidos naturalistas. Para o filósofo, a facticidade somente pode ser entendida a partir de seu fundamento eidético.

Isso quer dizer que a contingência factual, tomada enquanto espaço-temporalmente existente, encontra-se limitada ou circunscrita por sua respectiva necessidade essencial, a qual apresenta o caráter de uma generalidade eidética. Em outros termos, todo contingente, apreendido na sua pureza, exhibe uma essência. É nessa

perspectiva que Stein (1932/2005d) discorreu sobre a noção de *Wesen*, destacando que mesmo no âmbito da imaginação há um limite eidético, pois a variação imaginativa, recurso que comporá a metodologia fenomenológica, esta limitada pelo eidos do fenômeno, de maneira que torna-se uma impossibilidade essencial imaginar algo fora dessa delimitação necessária.

À medida que os fatos compõem o campo da contingência e efetividade, as essências, por sua vez, designam “antes de mais nada aquilo que se encontra no ser próprio de um indivíduo como o que ele é. Mas cada um desses ‘o quê’ ele é, pode ser ‘posto em ideia’” (Husserl, 1913/2006, P. 35). Utilizando-se do exemplo articulado por Bello (2004), os fenômenos se constituem a partir de uma estrutura e um conteúdo. Aquela designa a disposição essencial sob a qual o aparecer fenomenal está alicerçado, ao passo que esse se refere à intuição empírica individual que preenche o fundamento estrutural.

Um edifício, por exemplo, deve apresentar uma estrutura sem a qual ele seria outro tipo de construção. Porém, essa pode ser preenchida com diversos conteúdos, formando assim os diferentes tipos de edificações possíveis que apresentam variados tamanhos, cores, estilos arquitetônicos etc. De modo análogo, todo fenômeno apresenta uma estrutura essencial que constitui sua aparição factual.

Surge então outra questão importante: uma vez que a essência não pode ser captada de modo empírico, como apreende-la? Husserl (1913/2006) respondeu esse questionamento apontando que as essências são captadas pelo que denominou de visão ou intuição de essência (*Wesensschauung*). O eidos caracteriza-se como uma nova espécie de objeto. Assim como na intuição empírica individual advém um objeto factual, por sua vez na *Wesensschauung* é dado uma essência pura. Ao colocar que

cada eidos pode ser posto em idéia, o fenomenólogo quis dizer justamente que esse pode ser apreendido por meio de uma visão de essência.

Entretanto, apesar de haver uma indissociabilidade entre fato e essência, Husserl (1913/2006) explicou no § 6 de Ideias I que em contrapartida, o conhecimento das essências independe do conhecimento dos fatos. Quer dizer, o eidos não pode manifestar-se dissociado da facticidade, contudo, a visão das essências não exige uma intuição empírica individual e por isso é independente dela. A composição eidética de uma árvore revela-se somente a partir do seu aparecimento factual, posto que constitui uma impossibilidade de princípio que uma essência pura tenha uma manifestação empírica. A percepção se coloca portanto como uma vivência primordial, pois é através dela que se estabelece o contato com as essências. A criança, por exemplo, mesmo antes da aquisição da linguagem, consegue por meio das vivências perceptivas reconhecer diferentes categoriais essenciais.

Todavia, é possível também apreender a estrutura eidética dos fenômenos através de intuições não empíricas, como é o caso da imaginação. No sentido fenomenológico, para captar intuitivamente uma essência não faz diferença perceber uma árvore ou imaginá-la, contando que ambos os vividos estejam fundados no mesmo *eidos*. Aqui fica clara a diferença de postura entre o fenomenólogo e o cientista natural. Enquanto o primeiro analisa o fenômeno a partir de sua composição essencial, o segundo o examina como uma realidade factual. Em resumo, um olha para as essências e o outro, para os fatos.

A partir desse esclarecimento, funda-se como consequência dois tipos distintos de ciências: as de fatos e as de essência. Essas investigam os fenômenos na sua pureza, quer dizer, livre de qualquer experiência factual. Purificada por assim dizer da

efetividade empírica, o domínio científico-eidético coloca-se na qualidade de um conhecimento fundante. As ciências de fatos, por sua vez, correspondem ao campo da observação fática, da experimentação, de maneira que o caráter de suas análises está vinculado a uma impostação naturalista. É nesse sentido que, por exemplo, o geômetra, baseado em uma ciência eidética, não busca efetividades, mas essências. De modo oposto, o físico, partindo desse fundamento essencial, realiza suas investigações no âmbito da experiência real (Husserl, 1913/2006).

Há, por conseguinte, como concluiu Husserl, uma relação de dependência entre ciência de fato e ciência de essência, de sorte que a correspondência inversa não é verdadeira, dado a independência do conhecimento eidético frente ao factual. Toda e qualquer disciplina científico-natural precisa estar alicerçada em uma base essencial, isto é, em uma ciência eidética. Tal esclarecimento de essência vai desde o âmbito geral, por exemplo, o eidos da natureza na sua generalidade, até a aclaração das diferentes regiões ontológicas que compõem as diversas disciplinas científicas. Em síntese, as ontologias regionais correspondem a ciências eidéticas cuja tarefa é erguer os fundamentos das ciências empíricas. Ademais, ressalta-se ainda que a envergadura cognitivo-prática desses campos de investigação depende do quão próximo estão de seus respectivos alicerces eidéticos. Nas palavras de Husserl:

Se, no entanto, toda ciência eidética é por princípio independente de toda ciência de fatos, por outro lado vale o inverso para a ciência de fatos. Não há nenhuma ciência de fatos, plenamente desenvolvida como ciência, que possa ser pura de conhecimentos eidéticos e, com isso, independente das ciências eidéticas, quer formais, quer materiais. Pois em primeiro lugar é manifesto que uma ciência empírica, onde

quer que efetue fundações de juízos mediadas, tem de proceder de acordo com os princípios formais tratados na lógica formal. Visto que, como toda ciência, ela está voltada para objetivos, ela tem de estar sujeita às leis inerentes à essência da objetividade em geral (Husserl, 1913/2006, p. 44).

A fenomenologia deve ser compreendida como uma ciência eidética descritiva dos fenômenos. Uma nova disciplina cujo objetivo é estabelecer conhecimentos de essência e não de fatos. Tal conhecimento essencial, por sua vez, irá compor o fundamento nomológico das ciências empíricas, instituindo assim uma base racional para o conhecimento científico. Portanto, a sua posição enquanto ciência dos fenômenos está orientada por seu *telos* basilar, ou seja, a fundamentação das ciências e o resgate do rigor da Filosofia (San Martín, 1986; 2008; 2015a; Ströker, 1997). Esclarecido o caráter de sua investigação, é necessário agora compreender o que a Fenomenologia entende por fenômeno e quais são os elementos que estão envolvidos no processo da análise fenomenológica.

A palavra *Phainomai*, tomado no seu sentido etimológico, é designada como aquilo que aparece ou se mostra. Husserl (1913/2006), novamente ampliando o sentido de conceitos filosóficos clássicos, amplifica a noção tradicional do aparecer fenomenal, antes vinculada somente com o aspecto sensível do mostrar-se. Na sua concepção fenomenológica, o fenômeno (*Erscheinung*) indica um modo de aparição inteiramente outro, que pode ser compreendido de forma originária tão somente levando-se em conta sua relação com a consciência.

Posto que fenômeno seja tudo aquilo que se mostra, seu aparecer envolve sempre uma consciência que o capta. Tem-se então que todo fenômeno se mostra para

uma consciência que o apreende. Essa apreensão não ocorre somente via percepção sensível, mas de inúmeras outras maneiras como a imaginação, a memória, as afecções etc. Logo, tudo que diz respeito ao âmbito da consciência torna-se passível de uma análise fenomenológica.

Husserl percebeu que para desenvolver uma ciência eidética descritiva dos fenômenos deveria empreender uma profunda investigação da consciência. Foi nessa perspectiva que declarou na V investigação de sua obra fenomenológica inaugural o traço eidético intencional da consciência, isto é, a sua qualidade de estar continuamente direcionada para o transcendente. Segundo a máxima husserliana, toda consciência é consciência de alguma coisa.

1.1.2 – A analítica intencional.

A noção de *intentio* fora anunciada anteriormente por Brentano, mestre de Husserl, que resgatou o conceito escolástico dentro de seu projeto psicologista. Contudo, ao perceber e denunciar os equívocos dessa postura, o fenomenólogo rompeu com a visão brentaniana de intencionalidade, depurando qualquer comprometimento com o psicologismo. Husserl procurou então esquivar-se da acepção imanentista dos atos intencionais, sublinhando sua direcionalidade transcendente (Goto, 2015).

Com isso, pode-se dizer que Husserl abriu uma fissura na concepção de consciência, até então mergulhada no predicamento egocêntrico dominante, o qual promovia uma cisão entre sujeito e objeto. O solipsismo egóico reinante nas correntes filosóficas tradicionais aprisionou a consciência nela mesma, criando um abismo entre essa e o mundo. Como consequência dessa ruptura, fundada no modelo dualista

cartesiano, a teoria do conhecimento guiou-se a partir de uma visão representacionista, levada às últimas consequências pelo psicologismo (Sokolowski, 2010).

O rompimento com essa postura imanentista, as discussões acerca da noção de essência, o resgate da idéia de uma verdade absoluta, bem como o embate com os relativismos da época, fez da Fenomenologia husserliana uma nova disciplina. Essa atraiu inúmeros pensadores que mais tarde iriam compor o primeiro círculo de discípulos do fenomenólogo, reunidos em torno de Göttingen. Nesse grupo estavam nomes como Edith Stein, Adolf Reinach (1883 – 1917), Hedwig Conrad Martius (1888 – 1966), dentre outros.

O esclarecimento do caráter intencional da consciência abriu novos horizontes para a investigação filosófica, que se encontrava fragilizada ante a perda de seu rigor. Conforme declarou Stein (2012d), a Fenomenologia, tomada enquanto uma ciência rigorosa, inseriu-se dentro do escopo das filosofias perenes, aquelas que apresentam o autêntico espírito do filosofar e que estão sempre orientadas por uma busca sincera pela verdade. A acepção husserliana da intencionalidade representou, portanto, uma significativa mudança de perspectiva na investigação filosófica, uma vez que tornou possível dissolver a divisão cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*, para inaugurar uma correlação sujeito-objeto.

Segundo Husserl, há uma conexão essencial entre sujeito e objeto, de modo que se torna uma impossibilidade eidética concebê-los separadamente. Institui-se desse modo o denominado *a priori* da correlação universal. Há uma interdependência entre os pólos objetivo e subjetivo do conhecimento, que não pode ser compreendida no âmbito da experiência, mas sim na qualidade de um nexos de essência. Em outras palavras,

somente há uma subjetividade porque existe uma objetividade correlata e vice-versa (Goto, 2015).

Ao longo da história da filosofia, a teoria do conhecimento oscilou entre esses dois pólos, visto que negligenciava ora um, ora outro, alternando entre posturas realistas e idealistas. O realismo ingênuo entendia o processo cognoscitivo a partir da polaridade objetiva, ao passo que o idealismo clássico restringia-se a assinalar os aspectos subjetivos. Todavia, tendo em vista a interdependência essencial entre sujeito e objeto destacada pelo fenomenólogo, entende-se que o conhecimento somente pode ser compreendido no âmbito dessa correlação. Com isso Husserl (1913/2006) possibilitou uma superação desse movimento pendular das concepções filosóficas, atendo-se tanto aos elementos objetivos quanto subjetivos que compõem os atos cognitivos.

Por conseqüência, se os fenômenos correspondem a tudo aquilo que aparece para uma consciência e essa, por seu turno, dado sua natureza intencional, institui uma correlação *a priori* entre sujeito e objeto, conclui-se que a Fenomenologia exige uma profunda análise da consciência. Tal entendimento já estava esboçado desde a obra fenomenológica inaugural de Husserl e foi amadurecido ao longo de seus escritos posteriores, ganhando uma expressão mais sistemática em *Ideias I*, onde o filósofo apresentou o seu projeto de um idealismo transcendental, fundando a Fenomenologia na qualidade de uma analítica intencional.

Esse “giro idealista”, como ficou conhecido esse caminho analítico tomado por Husserl, não foi muito bem recebido por seus discípulos que o acusaram de descaracterizar o projeto fenomenológico inicial. Para eles, o mestre havia abandonado a análise dos fenômenos para dedicar-se ao velho e estéril subjetivismo das filosofias idealistas que dominavam o contexto filosófico da época. Nesse momento, boa parte

dos fenomenólogos de Göttingen afastaram-se de Husserl, não aderindo aos desdobramentos posteriores de sua filosofia. Criou-se uma espécie de cisão no movimento fenomenológico nascente, que ficou aparentemente dividido entre uma perspectiva mais realista por parte do chamado círculo de Göttingen de um lado, e o idealismo transcendental husserliano de outro (Goto & Moraes, 2015b).

Todavia, atendo-se a uma compreensão mais global do projeto husserliano, percebe-se que a Fenomenologia não advoga um idealismo clássico, tal como os discípulos temeram. Conforme apontou Stein (2012a; 2012b; 2012c; 2012d; 2012e), que apesar de apresentar críticas manteve uma postura mais ponderada e compreensiva quanto ao suposto idealismo de seu professor, a análise fenomenológica independe dessas posturas epistemológicas, pois suas conclusões não estão necessariamente atreladas à concepções idealistas ou realistas.

Atenta aos desdobramentos da investigação fenomenológica, uma vez que na qualidade de assistente tinha acesso aos manuscritos de Husserl, principalmente o tomo II de Ideias, do qual participou da transcrição, Stein (2005d) compreendeu que o idealismo transcendental husserliano estava assentado na noção de uma consciência constituinte. Isso quer dizer que os atos intencionais da consciência constituem tanto a objetividade quanto a subjetividade por meio do que o filósofo denominou de processo de constituição (*Konstitution*). Longe de desembocar no árido subjetivismo das filosofias idealistas ou mesmo em um ingênuo realismo, a Fenomenologia leva em conta toda a complexidade do processo de conhecimento, levando em conta em sua análise tanto a polaridade subjetiva quanto objetiva. Conforme sublinhou o próprio fenomenólogo no § 55 de suas “Ideias”, “Todas as realidades são por ‘doação de sentido’. Que não se trata de ‘idealismo subjetivo’” (Husserl, 2006, p. 128).

Assim sendo, de que forma então ocorre esse processo de constituição? É buscando responder a esse questionamento que Husserl dedicou boa parte de suas reflexões à analítica intencional. Os atos da consciência, tendo em vista sua intencionalidade, constituem-se na qualidade de vivências intencionais. Nesse entendimento, os fenômenos não são um mero aparecer para a consciência, mas vividos intencionais. Por exemplo, se percebo um livro, o capto como um percebido e não como um objeto-matéria. Todo ato de visar funda por isso uma vivência, constituindo um fluxo de vividos intencionais que irá compor de modo essencial a consciência. A analítica intencional inaugura a Fenomenologia como uma “doutrina eidética descritiva dos vividos transcendentais puros” (Husserl, 2006, p. 161). Conforme escreveu o filósofo:

Que um vivido seja consciência de algo, por exemplo, que uma ficção seja ficção do centauro determinado, mas que também uma percepção seja percepção de seu objetivo “efetivo”, um juízo, juízo de seu estado de coisas etc., isso não concerne à facticidade do vivido no mundo, especialmente em nexos psicológico fático, mas à essência pura e apreendida na ideação como idéia pura. Na própria essência do vivido não está contido apenas que ele é consciência, mas também do que é consciência e em que sentido determinado ou indeterminado ela o é (Husserl, 1913/2006, p. 89).

Ao empreender uma análise dos vividos, Husserl concluiu que firmadas no *a priori* da correlação, as vivências são constituídas por duas polaridades presentes no sujeito: o polo que visa (*noese*) e a coisa visada (*noema*). De modo geral, pode-se dizer que o primeiro refere-se ao ato doador originário (*sinngebender Akt*), o qual doa sentido

ao que é captado pela consciência. Por sua vez, o segundo designa o próprio sentido, instituindo-se enquanto correlato objetivo dos atos *noéticos*. Tomada enquanto ciência descritiva dos vividos puros, depreende-se que a Fenomenologia tem como tarefa empreender uma análise *noético-noemática*.

Uma precisa e rigorosa compreensão dos fenômenos exigiu, portanto, além da elucidação da natureza intencional da consciência, o desvelamento de seu caráter constitutivo, impondo a necessidade da investigação dos elementos *noético-noemáticos* que compõem a unidade de sentido dos vividos. *Noese e noema* formam uma estrutura uma que, por meio do fluxo de atos intencionais da consciência irá constituir tanto a esfera subjetiva quanto objetiva. Em síntese, a investigação do processo de constituição envolve a aclaração das unidades de sentidos que alicerçam o transcurso dos vividos no âmbito da consciência. Percebe-se aqui que a natureza constitutiva da consciência nada tem a ver com o idealismo clássico, pois o mundo não é produto dessa, mas sim constituído através dos atos doadores de sentido fundados na unidade *noético-noemática*.

Compreendido na sua pureza fenomenológica, o processo de constituição apresenta a seguinte estrutura: no curso da vida intencional, o Eu-puro orienta seus atos em direção ao seu par correlato, a objetividade; Essa direcionalidade refere-se ao pólo noético que, enquanto ato doador originário, confere sentido aos objetos tendo em vista que esses isoladamente são isentos de qualquer significação prévia. Em contrapartida, o ato que visa atinge o visado, dotando-o de sentido e estabelecendo por consequência a polaridade noemática do fluxo dos vividos intencionais. Ademais, destaca-se ainda que ao buscar elucidar de forma rigorosa esse processo, Husserl (1913/2006) diferenciou a

esfera real da vivencial, ressaltando que além dos elementos noético-noemáticos há também os momentos hiléticos, os quais representam o substrato sensível das vivências.

Pode-se ilustrar esse processo dessa forma: um objeto em geral, cindido de sua correlação com o sujeito não apresenta sentido algum, pois nenhum ato doador foi direcionado a ele. Por isso, não é possível conceber qualquer conhecimento fora do domínio da correlação *a priori*. Contudo, alicerçados nos dados *hiléticos*, os atos intencionais da consciência doam sentido a um determinado objeto, significando-o a partir de sua apreensão essencial. É nesse sentido que um conjunto de dados sensíveis pode ser designado como uma árvore, por exemplo. Os atos *noéticos* conferiram tal significação a essa objetividade, fundando o correlato *noemático* – objetivo. Portanto, a árvore vivida se constitui a partir dessa unidade de sentido, composta tanto pela *noese* quanto pelo *noema*.

1.1.3 - O método fenomenológico

Para levar a cabo essa profunda análise da consciência, desvelando os seus elementos intencionais e constitutivos, Husserl desenvolveu uma rigorosa metodologia, inaugurando assim a Fenomenologia enquanto um método. Tal empreendimento surgiu em um contexto de crise da racionalidade, dado que se de um lado a Filosofia havia perdido o seu caráter de um conhecimento rigoroso, de outro as ciências encontravam-se em uma grave crise epistemológica em virtude da carência de alicerces adequados.

Husserl teceu duras críticas às epistemologias predominantes, evidenciando as deficiências do psicologismo, do historicismo, assim como do naturalismo científico. Além disso, se opôs veementemente à idéia de que a Filosofia poderia resgatar o seu rigor absorvendo o modelo metodológico das ciências exatas. Tal como escreveu o

fenomenólogo: “A filosofia, porém, encontra-se numa dimensão completamente nova. Precisa de pontos de partida inteiramente novos e de um método totalmente novo, que a distingue por princípio de toda a ciência natural” (Husserl, 2016, p. 45).

Dado as limitações da metodologia científico-natural, que imersa em um ingênuo realismo acabou por desconsiderar a subjetividade humana, Husserl percebeu a necessidade de depurar a filosofia desse naturalismo, fornecendo-lhe uma base fenomenológica. Por isso, seu método buscou conferir rigor à investigação filosófica, atendo-se a totalidade da unidade do conhecimento. O método fenomenológico surgiu como uma “reposta à crise” da racionalidade. Sua tarefa é superar as lacunas do conhecimento, fornecendo uma base segura para a filosofia e as ciências. Vale lembrar que essa superação não implica em uma exclusão ou extinção das investigações científico-naturais. Pelo contrário, quer dizer a instituição de alicerces seguros nos quais as ciências poderão erguer suas *epistemes* (Holanda, 2014; Goto 2015).

O método fenomenológico estrutura-se a partir do preceito elementar exposto por Husserl: o “voltar às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst*). Conforme declarou o filósofo em suas *Logische Untersuchungen*, “queremos retroceder às coisas mesmas” (Husserl, 1982, p.218). Em primeiro lugar, entende-se que a exigência de tal princípio norteador significa que em algum momento, em decorrência de determinadas circunstâncias, as “coisas mesmas” foram perdidas, o que aponta para a necessidade de um retorno a elas.

O momento e as circunstâncias referem-se ao contexto de crise da racionalidade, que diante do estéril subjetivismo filosófico, assim como das lacunas do naturalismo científico, acabou por perder de vista os fenômenos em sua aparição originária. As teorias científicas e concepções filosóficas, incapazes de acessar os fenômenos em sua

pureza, ante a ausência de fundamentos seguros, criaram uma infinidade de pré-concepções as quais nada ou pouco diziam sobre o aparecer autêntico das coisas. Por essa razão, o conhecimento filosófico e científico distanciou-se das “coisas mesmas”, levando em conta tão somente os seus construtos teóricos, fundados em seus prejuízos epistemológicos (San Martín, 1986; 2008).

Colocado de outra forma, o que os pré-julgamentos filosófico-científicos encobriram foram as vivências, isto é, a intuição imediata da experiência. O discurso das ciências negligenciou a fonte originária do conhecimento, os vividos, através dos quais se torna possível captar os fenômenos no seu aparecer legítimo e autêntico. Impôs-se nessa acepção a necessidade de depurar essas pré-concepções, recusando todo e qualquer construto teórico prévio, filosófico ou científico, para que assim fosse possível acessar “às coisas mesmas”, tal como elas se mostram (San Martín, 1986).

Fiel a esse princípio, Stein (2012e) assinalou que a Fenomenologia deve ser concebida como uma ciência intuitiva, pois utiliza a intuição como método, posto que suas investigações são norteadas pela busca das coisas mesmas. A metodologia husserliana esta pautada na contemplação ou visão das essências (*Wesensschauung*). Tomada na qualidade de uma ciência eidética, a Fenomenologia entendida enquanto método tem como incumbência decompor o processo de captação intuitiva das essências. Para isso, é necessário despir-se de todas as teorias e concepções prévias acerca do fenômeno, chegando assim ao mostrar-se originário. Nas palavras de Stein:

Acabo de mencionar o princípio mais elementar do método fenomenológico: fixar nossa atenção às coisas mesmas. Não interrogar sobre as teorias sobre as coisas e deixar de fora enquanto seja possível o que já se ouviu ou leu e as composições de lugar que já se realizou,

para se aproximar das coisas com um olhar livre de prejuízos e beber da intuição imediata (Stein, 2002, p. 33).

Em outros termos, longe de ser uma ciência dedutiva, visto que não parte de um conjunto de princípios indemonstráveis tal como a matemática; e tampouco indutiva, pois não desenvolve leis gerais a partir de observações empíricas particulares; a Fenomenologia constitui-se como uma ciência intuitiva. A metodologia fenomenológica guia-se pela intuição. O que ela busca não são os princípios lógicos indemonstráveis nem muito menos a objetividade empírica, mas sim a intuição imediata das coisas. Por isso, pode-se dizer que o alicerce fundamental do método fenomenológico é o seu caráter intuitivo (Stein, 2012e).

Contudo, para apreender intuitivamente a doação imediata das coisas foi necessário estruturar rigorosas operações metodológicas, as quais acabaram por compor os alicerces da metodologia fenomenológica. Para chegar à esfera originária dos vividos, quer dizer, a um conhecimento autêntico, legítimo e dotado de rigor, Husserl enfatizou a necessidade de suspender toda e qualquer concepção prévia acerca dos fenômenos. Em linhas gerais, o método fenomenológico consiste na operação de depurar os diversos mal-entendidos que encobrem as coisas mesmas, colocando em suspenso as teorias, crenças, noções epistemológicas, convicções, opiniões, etc., para assim atingir os fundamentos originários.

Diante desse entendimento, Husserl (1913/2006) concebeu o método fenomenológico a partir de três operações fundamentais: a *epoché*, a *redução eidética* e a *redução fenomenológica ou transcendental*. A primeira consiste no recurso metodológico básico, através do qual procura-se tornar sem efeito qualquer preconceito teórico ou noções prévias que possam encobrir o autêntico sentido dos vividos. A

epoché fenomenológica, nesse sentido, envolve o processo que Husserl denominou de “colocar entre parênteses”. A comparação com a operação matemática, primeira formação do filósofo e fonte inicial de sua preocupação com o rigor, implica a ideia de que aquilo que ficará sob parênteses deve ser suspenso naquele momento, tornando-se sem efeito para que assim seja possível chegar a um conhecimento seguro.

A *epoché* exige, portanto, que toda tese a respeito do mundo seja colocada fora de circuito por meio da “parentalização”, chegando-se assim à esfera do conhecimento tomado na sua pureza absoluta. Para compreender esse processo, é necessário levar em conta que a *epoché* fenomenológica requer uma mudança radical de orientação no que diz respeito à postura intelectual adotada. Husserl (1913/2006) distinguiu dois tipos fundamentais e estabeleceu a necessidade de uma profunda modificação, via método fenomenológico: é necessário então passar da atitude natural (*natürliche Einstellung*) para a atitude fenomenológica ou transcendental (*phänomenologische Einstellung*).

A atitude natural refere-se à postura intelectual em que há uma aceitação acrítica da efetividade espaço-temporal. Nessa orientação, as crenças, pré-concepções, proposições e teorias são assentidas de modo irrefletido, pois não há um questionamento sobre sua validade de princípio. Por isso, na *epoché* fenomenológica o que deve ser colocado entre parênteses é a tese da orientação natural, dado que nessa os pressupostos acerca dos fenômenos são aceitos de modo irrestrito e impensado, inviabilizando o acesso ao fundamento apodítico dos vividos. É nessa perspectiva que Husserl declarou no § 32 de “Ideias I” a respeito da operação metodológica da *epoché* que:

Tiro, pois, de circuito todas as ciências que se referem a esse mundo natural, por mais firmemente estabelecidas que sejam para mim, por mais que as admire, por mínimas que sejam as objeções que pense

lhes fazer: eu não faço absolutamente uso algum de suas validades. Não me aproprio de uma única proposição se quer delas, mesmo que de inteira evidência, nenhuma é aceita por mim, nenhuma me fornece um alicerce o enquanto, note-se bem, for entendida tal como nessas ciências, como uma verdade sobre as realidades deste mundo. Só posso admiti-la depois de lhe conferir parênteses (Husserl, 1913/2006, p. 81).

Vale ressaltar que pôr a atitude natural entre parênteses não implica colocar em cheque a existência das coisas, tal como pressupunha o método cartesiano da dúvida radical. Ao contrário dessa, a *epoché* fenomenológica mantém a crença da existência do mundo. No processo de “parentalização”, a realidade concreta não é perdida, mas tão somente posta fora de circuito, tornando sem efeito os pressupostos demarcados pela atitude natural. Logo, o momento negativo da *epoché* não quer dizer uma perda da efetividade do mundo. O que é perdido, ou melhor, colocado entre parênteses, é recuperado posteriormente, agora de modo originário e apodítico (Sidoncha, 2011).

Conforme salientado, a *epoché* requer uma mudança radical de orientação. Consequentemente, a suspensão da atitude natural implica em uma transição dessa para a atitude fenomenológica ou transcendental, na qual atinge-se a esfera do conhecimento autêntico e rigoroso. Nessa nova orientação, depurado os prejuízos teóricos da atitude natural, adentra-se no domínio do transcendental, onde as intencionalidades são compreendidas na sua pureza. Após a suspensão promovida pela *epoché* resta portanto o resíduo fenomenológico, quer dizer, o solo apodítico que fundamenta e alicerça todo o conhecimento científico e filosófico. Tal resíduo corresponde ao que Husserl (1913/2006) denominou de consciência, ego ou subjetividade transcendental.

É somente na atitude fenomenológica que será possível chegar ao solo fundante da subjetividade transcendental. De forma sintética, aponta-se que ao colocar fora de circuito a efetividade natural através da *epoché*, chega-se ao campo da consciência transcendental, certeza basilar em que será possível erguer um conhecimento seguro. Distanciando-se novamente da metodologia cartesiana, Husserl (2013) expôs que o filósofo francês precipitou-se ao estabelecer o *Cogito* como o resultado da dúvida metódica. Com isso, não atingiu a pureza transcendental, visto que permaneceu ainda na atitude natural concebendo a consciência no seu entendimento psicofísico.

Husserl percebeu que a única possibilidade de se alcançar um conhecimento verdadeiro, capaz de fundamentar as ciências, a filosofia e recuperar a confiança na razão, seria por meio da subjetividade transcendental. Através dela torna-se possível desvelar a unidade do conhecimento, ressaltando seus elementos *noético - nomeáticos* e por consequência as diferentes polaridades que a compõe. Entretanto, conforme salientado pelo fenomenólogo, somente através da *epoché* não é possível realizar tal intento. Husserl (1913/2006) acrescentou então outra operação metodológica, a qual denominou de redução (*Reduktion*), cujo objetivo é completar a tarefa de alcançar a esfera da consciência transcendental. Logo, a orientação fenomenológica exige além da suspensão, também uma redução da atitude natural.

A noção de redução apareceu pela primeira vez nas lições de 1907, reunidas no volume II da *Husserliana* com o título “A Ideia da Fenomenologia” (*Die Idee der Phänomenologie*). Posteriormente, em “Ideias I” Husserl aprofundou esse conceito, dado que nessa obra esclareceu de forma mais profunda e sistemática as operações exigidas pela metodologia fenomenológico-transcendental. Em seu sentido estrito, a redução deve ser compreendida enquanto recondução (*Zurückführung*). Dito de outro

modo, reduzir significa reconduzir ao sentido originário, às coisas mesmas ou em termos mais precisos, à esfera pura da subjetividade transcendental. A redução visa completar a tarefa iniciada pela *epoché* efetuando a transição da atitude natural para a fenomenológica (Kern, 1997; San Martín, 1986).

Precisa-se aqui, no entanto, de uma salvaguarda por meio da *redução gnosiológica*, cuja essência metódica queremos neste lugar estudar pela primeira vez *in concreto*. Necessitamos aqui da redução, para que não se confunda a evidência do ser da *cogitatio* com a evidência de que existe a minha *cogitatio*, com a evidência do *sum cogitans* e coisas similares. Há que precaver-se da fundamental confusão do *fenômeno puro* no sentido da fenomenologia com o *fenômeno psicológico*, objeto da psicologia científico-natural. Só mediante uma redução, que também já queremos chamar redução fenomenológica, obtenho eu um dado absoluto, que já nada oferece de transcendência (Husserl, 1907/2016, p. 68).

A recondução ao resíduo fenomenológico requer, entretanto, que se contemple dois caminhos diversos, o que coloca a necessidade de instituir-se duas formas distintas de redução. De um lado, deve-se levar em conta a polaridade objetiva, com o intuito de alcançar o sentido originário das coisas; por outro, é necessário também abranger o pólo subjetivo, indo em direção ao solo fundante da subjetividade transcendental. Nessa perspectiva, Husserl propôs que além da *epoché*, o método fenomenológico deve ser composto respectivamente por uma *redução eidética* e outra *transcendental*.

Em linhas gerais, a *redução eidética* tem o objetivo de esclarecer a essência dos fenômenos, elucidando o processo de constituição desses. Tal operação tem como

propósito fundamental reconduzir ao *eidós* dos objetos. Consoante ao apontado por San Martín (1986), na *redução eidética* tem-se um trânsito do fático para o essencial, pois através dela depura-se toda a contingência dos fenômenos, restando como resíduo suas essências.

Todavia, para se chegar ao solo fenomenológico é preciso além do nível *eidético* ir em direção ao domínio puro do transcendental. Somente nessa esfera é possível desenvolver uma ciência rigorosa, quer dizer, uma Fenomenologia transcendental capaz de erguer um conhecimento seguro, universal e apodítico que garantirá uma adequada fundamentação das ciências. Tal tarefa exige que se chegue ao ego transcendental, o que deverá ser feito, de acordo com Husserl, através da redução fenomenológica.

Nessa operação, retira-se qualquer resquício remanescente da atitude natural, reduzindo inclusive a subjetividade psicológica, tendo em vista o seu comprometimento com a realidade empírica. O homem, tomado no seu sentido natural, deve ser colocado fora de circuito. Como resultado a redução transcendental promoverá uma recondução ao resíduo fenomenológico fundante: o eu-puro. Husserl (1913/2006, p. 132) explicou no § 57 de suas *Ideen I* que: “se como resíduo da exclusão fenomenológica do mundo e da subjetividade empírica a ele pertencente nos resta um eu puro, então com ele se oferece uma espécie própria de transcendência – não constituída –, uma transcendência na imanência”.

Não basta apenas depurar a objetividade fática, pois a transição da atitude natural para a fenomenológica exige que a subjetividade empírica também seja reduzida. Feito isso, atinge-se finalmente o solo fenomenológico-transcendental, a partir do qual será possível elucidar o processo de constituição tanto do pólo subjetivo, quanto do objetivo que estruturam a unidade do conhecimento. Portanto, a *epoché*, assim como

as *reduções*, configuram os recursos da metodologia fenomenológica que possibilitam chegar à pureza absoluta do transcendental.

Por fim, cabe ressaltar que o método fenomenológico não se reduz a apenas uma direção, pois apresenta diversos níveis, abrangendo as diferentes camadas do conhecimento. A analítica intencional, correspondente ao nível descritivo-estático, possibilita o desvelamento da consciência transcendental. Contudo, tal como assinalado por Husserl (1913/2006), essa apresenta um caráter constitutivo, o que aponta para a necessidade de uma Fenomenologia genética, capaz de esclarecer o processo de constituição. Nota-se aqui que ao contrário de algumas concepções equivocadas, a análise fenomenológica não desemboca em um solipsismo estéril. O mundo “perdido” pela *epoché* e as reduções é agora recuperado a partir de seu fundamento transcendental. Ademais, a Fenomenologia apresenta ainda um nível generativo, embrenhando-se pela dimensão histórica com o intuito de acessar o domínio antepredicativo do mundo-da-vida (*Lebenswelt*) (Goto, 2015).

1.2 - A Fenomenologia transcendental e a fundação de uma Psicologia fenomenológica.

O diálogo entre Fenomenologia e Psicologia é algo amplo, complexo e que apresenta diversas nuances, uma vez que se confunde com o próprio surgimento e desenvolvimento do método husserliano. Vale lembrar que a Fenomenologia é inaugurada nas “Investigações Lógicas” a partir da crítica e superação do psicologismo, antropologismo e suas consequências epistemológicas que tiveram nas diversas correntes de pensamento. Apesar de inicialmente ter adotado uma postura psicologista em sua investigação a respeito da natureza do número, exposta em sua “Filosofia da

Aritmética” (*Philosophie der Arithmetik*, 1891), Husserl (1982) logo percebeu os graves equívocos desse posicionamento.

A partir de seu diálogo com G. Frege (1848 – 1925), o fenomenólogo abandonou sua tese psicologista inicial, pois percebeu a inviabilidade de se fundamentar uma ciência apriorística como a lógica a partir de uma disciplina científico-empírica tal qual a Psicologia. Com isso, passou a debruçar-se sob questões mais propedêuticas como o problema da lógica em geral e a teoria do conhecimento. É diante desse cenário que Husserl, em resposta às fragilidades do Psicologismo e da lógica tradicional fundou uma nova disciplina, a Fenomenologia, ciência originária cuja tarefa é fundamentar a Filosofia e as ciências, dentre elas a Psicologia.

Para compreender de modo preciso a interlocução entre a ciência psicológica e a Fenomenologia e, por sua vez, a constituição do projeto de uma psicologia fenomenológica é preciso levar em conta a motivação fundamental do método husserliano. Tomada enquanto uma disciplina essencialmente nova, a Fenomenologia se estabelece na qualidade de uma ciência eidética, que visa conferir uma base racional segura ao conhecimento científico, dado o contexto de crise da racionalidade (San Martín, 1986; Ströker, 1997; Tymieniecka, 1983).

Portanto, pode-se dizer que a interlocução do pensamento fenomenológico com as ciências ocorre em dois momentos distintos e complementares: um negativo, que envolve a exposição das imprecisões epistemológico-metodológicas e o consequente apontamento de uma crise das ciências; e outro positivo, em que se busca superar tais lacunas através de um adequado esclarecimento transcendental dos diversos campos científicos, possibilitando o surgimento de autênticas ciências, fundadas em solo fenomenológico. É nessa perspectiva que se insere a proposta de uma Psicologia

fenomenológica, acrescido do fato de que essa apresenta, por sua vez, um papel crucial na constituição da Fenomenologia transcendental.

1.2.1 - A Crise da ciência psicológica

Sabe-se que a Psicologia, assim como as demais ciências dentro do escopo das humanidades, teve um significativo atraso no processo de demarcação de seu estatuto científico. Isso decorre, em partes, pela dificuldade que essas encontraram em delimitar precisamente suas esferas de investigações. É nesse sentido que a Psicologia, buscando emancipar-se do plano filosófico, impôs-se a tarefa de definir seu objeto de estudo para que assim pudesse alcançar seu status científico. Contudo, esse processo ocorreu de forma conturbada e repleto de imprecisões, uma vez que além de não conseguir circunscrever de forma precisa sua região ontológica, a Psicologia também não desenvolveu uma metodologia própria que fosse capaz de abarcar o seu campo de investigação.

Em decorrência disso, a Psicologia se instalou no domínio científico na qualidade de uma ciência natural. Ante a dificuldade em definir seu objeto e a falta de um método apropriado, acabou por assumir uma acepção científico-natural, assimilando seus princípios epistemológicos e sua metodologia. Nesse contexto, surgiu a denominada psicologia experimental e apareceram os primeiros laboratórios de pesquisa nessa área, o que representou em termos históricos o marco simbólico da constituição de uma psicologia científica e conseqüentemente a sua separação, pelo menos aparente, do campo filosófico (Araujo, 2012).

Os manuais geralmente apresentam o laboratório de Leipzig, fundado em 1879 por Wilhelm Wundt (1832 – 1920), considerado o pai da Psicologia moderna, como o

marco zero dessa ciência. Por meio de seu projeto de uma Psicologia fisiológica o psicólogo alemão procurou atestar que essa nova disciplina, inspirando-se na metodologia experimental da fisiologia, poderia empreender investigações de cunho científico-natural dos fenômenos psíquicos. Tal como declarado por Wundt (1904, p. 3), “visto que a modificação experimental dos processos da vida, como praticada pela fisiologia, muitas vezes ocasiona uma mudança concomitante, direta ou indireta, nos processos da consciência, é claro que a fisiologia é qualificada para ajudar a psicologia no sentido do método”.

Vale ressaltar, contudo, que essa compreensão histórica não é consenso, dado que há argumentos que apontam para uma Psicologia científica bem anterior à fundação dos laboratórios de pesquisa experimental. Conforme Gundlach (2012) aponta, há uma grande imprecisão nos estudos historiográficos, o que acabou por resultar em uma percepção distorcida do processo de constituição da ciência psicológica, fundada na incompreensão de uma distinção crucial: a diferença entre ciência e disciplina. Enquanto aquela se refere a um conjunto de teorias e saberes acerca de determinados processos, essa designa, de um modo geral, a institucionalização desse corpo teórico e prático de conhecimentos. Em resumo, há uma distinção entre a Psicologia tomada enquanto ciência e a considerada como uma disciplina. O que ocorreu com a inauguração dos laboratórios foi a fundação de uma disciplina psicológica, posto que a Psicologia científica já existia há algum tempo.

Ressalvado essas questões historiográficas, compreende-se que essa Psicologia institucionalizada ganhou seu status científico à custa da naturalização de seu objeto. Ao assimilar o naturalismo positivista, a ciência psicológica identificou a *psique* aos seus correlatos fisiológicos, os quais, por sua vez, são passíveis de uma inquirição

objetivista. Ante o prestígio e a maturidade epistemológico-metodológica alcançada pelas ciências naturais, essa se tornou o modelo hegemônico de cientificidade, de maneira que a legitimidade de determinado campo científico foi condicionada a adequação aos preceitos naturalistas/positivistas (Giorgi, 1978).

Nesse entendimento, para compor o *rol* das genuínas ciências, cuja validade é garantida pela metodologia científico-natural, a Psicologia precisava objetivar a *psique* para que assim pudesse isolá-la, quantificá-la e mensurá-la. Tal entendimento tornou possível a construção de um arcabouço teórico explicativo-causal, capaz de determinar com uma exatidão quantitativa os processos psíquicos. A Psicologia assimilou, dessa maneira, o realismo ingênuo das ciências positivistas, pois adotou a concepção de que o conhecimento está fora do sujeito, isto é, nos objetos. Por conseqüência, depreende-se que a subjetividade deve ser neutralizada, visto que ela pode “contaminar” ou invalidar a precisão objetiva almejada pelo naturalismo científico. O rigor determinista da ciência psicológica foi obtido, portanto, mediante a negligência da vida subjetiva (Goto, 2015; Moraes, 2016).

Em outros termos, o que ocorreu ao longo desse processo foi a admissão de uma postura reducionista, que ao levar em conta somente os elementos objetivos acabou por desconsiderar o próprio *eidos* do objeto psicológico. Nota-se nesse percurso a incapacidade da Psicologia em apreender de modo preciso a essência da *psique*, o que resultou em convicções epistemológicas equivocadas. Em virtude da indefinição de seu objeto o estatuto científico da Psicologia ficou comprometido, pois colocou-se o seguinte impasse: naturalizar a *psique* em prol de uma legitimidade científico-natural ou ater-se as especificidades eidéticas da *psique*, mas perder o rigor objetivo exigido pelo modelo positivista.

Apesar da evidente predominância da primeira alternativa, uma análise mais detida da história da Psicologia mostra que essa não representou um paradigma unívoco. Paralelo a constituição e desenvolvimento de uma ciência psicológica naturalista, surgiram críticas a essa interpretação. Conseqüentemente, apareceram outros modelos que além de apontar os equívocos da aceção científico-natural, buscaram superá-los com o intuito de criar um aparato epistemológico-metodológico que levasse em conta as singularidades do psiquismo. É nessa perspectiva que surgiu, conforme apontou Giorgi (1978), a proposta de uma Psicologia científico-humana, capaz de considerar os aspectos subjetivos dos processos psíquicos.

De um modo geral, o esboço de uma Psicologia científico-humana tem como eixo estruturante o esforço de sanar os equívocos naturalistas, atendo-se às questões negligenciadas pelo modelo objetivista. A necessidade de outro direcionamento científico por parte da ciência psicológica foi algo percebido e destacado desde o projeto wundtiano. Em sua *Völkerpsychologie*, o psicólogo debruçou-se sobre complexas questões não abarcadas pela perspectiva natural, tais como a linguagem, a arte, a cultura, a religião, etc (Wundt, 1916).

É importante esclarecer que longe de propor uma substituição ou sobreposição de paradigmas, os defensores de uma psicologia científico-humana apontam para a necessidade de uma adequada fundamentação do modelo naturalista. Isso quer dizer que a ciência psicológica deve em primeiro lugar compreender as especificidades de seu objeto para somente então partir para as investigações de cunho empírico-causal. Conclui-se portanto que ao contrário de uma oposição, tais concepções instituem uma complementaridade cuja finalidade é sanar as lacunas epistemológicas do modelo tradicional.

É nesse seguimento que Brentano (1973), assim como Dilthey (2008), elaboraram a proposta de uma psicologia descritiva em oposição a uma explicativo-causal. Em linhas gerais, essa designa uma ciência psicológica cujo foco está na elucidação dos processos causalistas dos fenômenos psíquicos, ao passo que aquela, por sua vez, se refere à postura compreensiva, através da qual busca-se uma adequada elucidação dos caracteres estruturais da *psique*. Ambos os autores concebem que a Psicologia precisa estar alicerçada em primeiro lugar numa ciência compreensivo-humana, para que assim seja possível a fundação de um rigoroso modelo causal dos processos psicológicos.

Inspirado nessa crítica, principalmente a de Brentano (1975), cuja obra teve grande impacto na instituição do projeto fenomenológico, Husserl (2012) se atentou para as limitações da Psicologia de sua época. Contudo, foi ainda mais além, uma vez que denunciou também a crise do pensamento científico, ressaltando as falhas epistemológicas na própria gênese das ciências. Ao analisar o aspecto teleológico do processo de constituição das disciplinas científicas, percebeu que essas haviam se estruturado em um objetivismo-fisicalista. Tal concepção apresenta como característica primordial a ênfase na evidência empírica, pois considera como verdade apenas aquilo que é passível de uma objetivação matemática.

A partir de Galileu as ciências assumiram a tarefa de decodificar os caracteres matemáticos da natureza. Nessa perspectiva, entende-se que o modelo científico-natural foi arquitetado no sentido de efetuar essa matematização, concebendo todo o processo de conhecimento a partir de um viés objetivista. Isso resultou, porém, em uma perda ou negligência da subjetividade, dado que as ciências incorreram num reducionismo de cunho objetivista-fisicalista. Como consequência desse processo, o discurso científico

afastou-se do mundo-da-vida, pois subtraiu de seu âmago o sentido originário dos vividos. Perdeu assim o sentido para homem, desencadeando uma profunda e complexa crise nas ciências (Husserl, 2012).

No que diz respeito à Psicologia, essa incorreu em uma crise ainda mais acentuada, pois a adoção da postura objetivista-fisicalista atingiu o próprio cerne de sua cientificidade. Em decorrência dessa impostação objetiva, a ciência psicológica não conseguiu se tornar uma autêntica e rigorosa ciência da subjetividade psicológica. De outro modo, compreende-se que apesar de ter se imposto a tarefa de delimitar, compreender e explicar a *psique*, a Psicologia perverteu seu sentido originário ao empregar uma epistemologia reducionista-objetivista, incapaz de abarcar o *eidos* de seu campo de investigação.

Foi nesse horizonte que Stein (2007a) também apontou as lacunas epistemológicas e metodológicas da visão científico-natural da ciência psíquica, designando-a como uma “Psicologia sem alma”. Conforme ressaltou a filósofa, no curso de sua formação e amadurecimento a ciência psicológica descuidou-se das propriedades essenciais da vida anímica, reduzindo-a a um mero produto de sensações. Depreende-se portanto que ao “perder a alma”, a Psicologia passou a conceber o homem como desprovido de uma vida psíquica, admitindo-o apenas na qualidade de um conjunto de processos físicos. Nas palavras da fenomenóloga:

Não é possível reduzir a um quadro simples e único a Psicologia dos últimos três séculos, uma vez que constantemente têm-se simultaneamente orientações diversas. Contudo, a orientação principal, que surge com o empirismo inglês, tem se configurado cada vez mais como ciência natural, chegando a fazer de todos os

sentimentos da alma o produto de simples sensações, como uma coisa espacial e material feita de átomos: não apenas se tem negado toda realidade permanente e durável, fundamento dos “fenômenos” mutáveis, ou seja, da vida que flui, mas também tem-se desconectado do fluir da vida anímica o espírito, o sentido e a vida (Stein, 2007a, p. 1132).

Decepcionada com a psicologia de sua época, a partir de seus estudos iniciais nessa ciência com o psicólogo William Stern (1871 – 1938), Stein (2018) percebeu a incapacidade dessa disciplina em responder suas indagações fundamentais a respeito do humano. Decidiu então nesse primeiro momento abandonar essa “Psicologia sem alma”. Foi nessa circunstância que conheceu e se interessou pela Fenomenologia, onde enxergou uma metodologia capaz não somente de fundamentar a ciência psicológica, mas também de abarcar a totalidade do humano (Bello, 2014a).

1.2.2 - A constituição de uma Psicologia Fenomenológica.

Inspirando-se no projeto husserliano, mas apresentando suas contribuições originais e precisas, Stein (2005a; 2005b; 2005c) esboçou uma psicologia fenomenológica, empreendendo uma profunda investigação acerca da essência da *psique*. Foi em face dessa motivação que na obra “Contribuições para uma fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito” dedicou-se a esse problema, buscando fornecer uma adequada fundamentação à ciência psicológica através da constituição de uma psicologia de base fenomenológica.

A exposição dos problemas enfrentados no processo de constituição de sua cientificidade, que resultou na eclosão de uma crise, demarcou a necessidade de uma

reestruturação da ciência psicológica. É tendo em vista esse panorama que Husserl (1990), assim como Stein (2005a), empreenderam a fundação de uma nova disciplina: a Psicologia fenomenológica, cuja tarefa é em linhas gerais, fornecer uma autêntica e rigorosa fundamentação à Psicologia científica.

A relação entre Fenomenologia e Psicologia é bastante complexa e envolve diversos momentos que apesar de apresentarem características e pormenores distintos, compõem um projeto uno e integrado. Para compreender o sentido da interlocução entre essas duas disciplinas é importante retomar o *telos* do método husserliano, isto é, o intento de suplantar a crise da racionalidade, proporcionando um adequado fundamento às ciências. Pode-se dizer que a motivação básica da Psicologia fenomenológica é fornecer uma base rigorosa à ciência psicológica, empreendendo um esclarecimento eidético dos fenômenos psíquicos (San Martín, 1986).

Ante a crise da Psicologia, essa não foi capaz de elucidar com precisão os fenômenos aos quais se propôs a investigar, tais como a percepção, a memória, os afetos, a imaginação, etc. Ao assimilar os prejuízos naturalistas do modelo científico-natural, essa ciência acabou por descuidar do fundamento eidético desses processos, erguendo assim construtos teóricos reducionistas, dado que não abarcam as especificidades desses fenômenos. Por isso, constitui tarefa primordial da Psicologia fenomenológica o estabelecimento de uma base eidética sólida e rigorosa, sob a qual poderá ser instituída uma autêntica ciência da *psique*.

Entretanto, diferentemente das demais ciências, a Psicologia possui um vínculo mais estreito e peculiar dentro do projeto fenomenológico. Conforme apontaram Goto (2015) e Costa, Goto & Holanda (2018) pode-se sublinhar ao menos três fases dessa relação: a primeira representa o momento pré-transcendental, marcado pela

evidenciação dos problemas do psicologismo e da Psicologia científica. Aqui há um esforço por distinguir Fenomenologia e Psicologia, demarcando o escopo de cada uma. Esse período é representado por obras como as “Investigações Lógicas” (1900 – 1901), o artigo “Filosofia como Ciência de Rigor” (1911) e “Problemas Fundamentais da Fenomenologia” (1910 – 1911).

A segunda fase, denominada de transcendental, assinala a inauguração da noção de Psicologia fenomenológica, a qual terá um papel fundamental dentro do projeto husserliano. Essa se estabelecerá como uma disciplina paralela e propedêutica à Fenomenologia transcendental. Percebe-se nessa fase a posição singular da Psicologia dentro do empreendimento fenomenológico. Para além da tarefa de fundamentar a ciência da *psique*, a Psicologia fenomenológica se constitui como uma via de acesso à subjetividade transcendental. Isso quer dizer que para se chegar a uma ciência dos fenômenos puros (transcendentais) faz-se necessário um adequado esclarecimento da subjetividade psicológica. Contudo, diante dos problemas epistemológicos da Psicologia científico-natural, tal intento somente será possível por meio de uma Psicologia de base fenomenológica. Conforme comentou Goto (2015, p.201):

Segundo Husserl, a única via possível para o total cumprimento da fenomenologia transcendental é a via psicológica, ou seja, única via capaz de acessar as estruturas da vida anímica universal. Mas, para isso, haveria a necessidade de constituir uma Psicologia fenomenológica, para evitar todo mal entendido das psicologias já existentes.

Esse momento é apresentado principalmente nas obras “Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia fenomenológica” (1913), “Psicologia

Fenomenológica” (1925) e no artigo da “Enciclopédia Britânica” (1927). Há ainda uma terceira fase, caracterizada como “pós-transcendental”, onde Husserl apresentou sua última versão da Psicologia fenomenológica, identificando-a com a Fenomenologia transcendental. O filósofo expôs essas idéias em sua obra fundamental, “A crise das ciências europeias e a Fenomenologia Transcendental” (1935-1937) (Costa, Goto & Holanda, 2018).

Nesse entendimento, os fenômenos psíquicos passam não mais a serem analisados por um viés empírico. Através da Psicologia fenomenológica a vida psíquica humana é tomada na sua pureza, fundamentando-se assim na subjetividade transcendental. Vale ressaltar que apesar da aparente contradição, visto que há uma oscilação entre ora uma identificação ora uma distinção da Psicologia em relação à Fenomenologia, entende-se que esses momentos constituem diferentes etapas de um mesmo projeto, isto é, a fundação de uma Psicologia fenomenológica, a qual irá alicerçar os fenômenos psíquicos em uma base transcendental.

Bem como apontou Goto (2015), longe de ser uma abordagem psicológica de cunho clínico-terapêutico, apesar de assim o ser tratada por grande parte do *metier* da denominada teoria fenomenológica-humanista-existencial, a nova disciplina fundada por Husserl apresenta um caráter reformador. Em outras palavras, ela busca sanar os equívocos da Psicologia naturalista, empreendendo uma reformulação metodológica cujo objetivo é assentar o solo transcendental sob o qual poderá se erguer uma autêntica investigação da subjetividade psicológica. Assim sendo, Husserl apontou no § 79 de “Ideias I” que:

Disso só se pode concluir o quanto a análise imanente de essência ainda é estranha para a moderna psicologia, embora constitua o único

método possível para a fixação dos conceitos que devem ter função determinante em toda descrição psicológica imanente. Nos problemas da reflexão aqui tratados, o nexos íntimo de Fenomenologia e Psicologia torna-se particularmente sensível. Toda descrição eidética referente a espécies de vivido exprime normas incondicionalmente válidas para existência empírica possível. Naturalmente, isso também diz respeito em particular a todas as espécies de vivido que são constitutivas para o método psicológico, valendo igualmente para todos os modos da experiência interna. Ou seja, a Fenomenologia é a instância suprema para as questões metodológicas fundamentais da Psicologia (Husserl, 1913/2006, p. 181).

A Psicologia fenomenológica consiste, tal como Husserl (1990) expôs no “Artigo da enciclopédia britânica”, em uma ciência *a priori* pura que pretende ser o fundamento metodológico sobre o qual será possível instituir-se uma Psicologia cientificamente rigorosa. Em outras palavras, é a Psicologia fenomenológica que irá propiciar a fundação de uma legítima ciência psicológica. Essa, ante tal reformulação metodológica, será capaz de empreender suas investigações empíricas a partir de um solo eidético. Portanto, Psicologia científica e fenomenológica não possuem uma relação de exclusão, mas ao contrário, de complementaridade, pois sem essa aquela converte-se em um estéril corpo teórico que não consegue abarcar as peculiaridades de seu objeto de investigação.

O projeto de instauração de uma Psicologia fenomenológica não pretende fundar uma abordagem psicológica com um aparato teórico-técnico. Ao invés, procura estabelecer as condições de possibilidade que pode assegurar esse feito. Em resumo, a

Psicologia fenomenológica não é nem teoria nem prática psicológica, mas sim o fundamento que irá possibilitar um adequado estabelecimento dessas (Goto, 2015).

Contudo, a edificação de uma Psicologia fenomenológica requer algumas operações fundamentais: 1- em primeiro lugar faz-se necessário uma descrição das peculiaridades essenciais da vivência intencional tomada no seu sentido geral; 2- em seguida, é preciso investigar as disposições eidéticas dos diferentes vividos intencionais que se manifestam em uma vida anímica em geral; 3 – é indispensável também a descrição da estrutura geral da vida psíquica e; 4- por fim, a análise do Eu tomado no sentido de um sujeito pessoal, dotado de habitualidades que irão compor os traços essenciais de sua personalidade. Agora, essa análise fenomenológico-estática deve ser seguida de uma Fenomenologia genética, a qual irá desvelar a gênese do Eu - pessoal (Husserl, 1990).

Foi nesse sentido que Stein (2005a; 2005c) realizou uma profunda análise da *psique*, esboçando assim uma Psicologia de base fenomenológica. É possível conjecturar aqui que as investigações da filósofa se inserem no segundo momento apontado, isto é, o período transcendental, onde a Psicologia fenomenológica aparece como uma disciplina paralela e complementar à Fenomenologia. Stein, em sua acepção do método husserliano, preservou o caráter transcendental desse, indo na contramão da maioria dos discípulos de Göttingen que enxergavam o transcendentalismo advogado por Husserl como um retorno às filosofias subjetivistas que o mesmo havia criticado (Goto & Moraes, 2015b).

Tendo em vista a índole constitutiva da análise fenomenológica, levada a cabo por Husserl (2005) em *Ideias II*, Stein (2012e; 2005d) compreendeu que esse transcendentalismo não está comprometido necessariamente com um idealismo

filosófico. Por isso, empreendeu o que se pode denominar de um realismo fenomenológico. É nesse contexto de ideias que se insere a Psicologia fenomenológica de Stein, dado que a filósofa se atentou a essas especificidades do método fenomenológico em sua análise da *psique*.

Nesse seguimento, em seu estudo da causalidade psíquica Stein se dedicou a uma rigorosa investigação da estrutura essencial da vida anímica em geral. Ante os equívocos da Psicologia científica, essa não conseguiu definir de forma precisa o conceito de *psique*, o que levou a maioria das escolas psicológicas a identificá-la com a noção de consciência. Assim, Stein (2005a) cuidou de delimitar e distinguir cada domínio, o que levou por consequência a diferenciação entre o campo da Psicologia e da Fenomenologia, visto que cabe a essa a análise da consciência ao passo que é responsabilidade daquela o estudo do psíquico.

Além de precisar as peculiaridades da vida anímica em geral, Stein, no contexto de sua antropologia fenomenológica, também realizou uma profícua investigação do sujeito pessoal. Entende-se aqui que uma compreensão rigorosa acerca das peculiaridades da vida psíquica requer uma análise de toda a estrutura da pessoa humana. Desse modo, a filósofa também esboçou uma antropologia de base fenomenológica, apontando em sua análise os diferentes estratos de vivências que estruturam a subjetividade humana.

1.3 - A Fenomenologia enquanto antropologia filosófica: contribuições à Psicologia.

Para considerar a questão da interlocução entre Antropologia, Fenomenologia e Psicologia é necessário em primeiro lugar ter em mente algumas colocações e críticas de Husserl a respeito da possibilidade de uma antropologia filosófica e de seu lugar no

projeto de fundação de uma Fenomenologia transcendental. Em princípio, deve-se considerar os apontamentos do filósofo acerca da crise da Filosofia e do conhecimento racional. Ante a perda do rigor analítico da investigação filosófica, dado o contexto de crise da razão, depreende-se que uma antropologia filosófica, entendida em seu sentido tradicional, é incapaz de abarcar o *eidós* do fenômeno humano de modo rigoroso e preciso.

Assim como as demais disciplinas, a antropologia de cunho filosófico também carece de um fundamento seguro, quer dizer, de um rigor metodológico que possa assegurar a legitimidade apodítica de suas investigações. Frente ao projeto husserliano, isto é, o intento de resgatar a Filosofia na qualidade de uma ciência rigorosa através da constituição de uma Fenomenologia transcendental, tem-se que somente o método fenomenológico pode conceder à antropologia filosófica um fundamento seguro. Impõe-se nesse sentido a necessidade de se fundar uma antropologia fenomenológica.

O diálogo entre Fenomenologia e Antropologia é um tanto quanto melindroso, de maneira que a possibilidade da instituição de uma antropologia de base fenomenológica se tornou algo complexo bem como controverso, tendo em vista os embates dentro do próprio movimento fenomenológico. Sabe-se que Husserl, no esforço de estabelecer seu projeto de uma Fenomenologia transcendental, rechaçou de imediato que estava empreendendo uma Antropologia. Tanto que acusou a analítica existencial do *Dasein* de Heidegger de incorrer em um antropologismo (Muñoz, 2016; Pierro, 2016). É nesse sentido que Husserl afirmou em sua conferência de 1931, “Antropologia e Fenomenologia”, na qual expôs sua visão a respeito dessa questão, que:

Assim, implicitamente, já é respondida a questão se uma antropologia, com qualquer sentido de tarefa, é possível como filosófica, e em particular se

pode admitir uma fundação da filosofia que regresse até a essência do ser humano — quaisquer sejam as suas modalidades. Pois é imediatamente claro: toda teoria sobre o ser humano, seja ela empírica ou a priori, pressupõe já o mundo existente ou possivelmente existente. Filosofia a partir da existência humana [*vom menschlichen Dasein her*] cai assim de volta naquela ingenuidade que, pensamos, toda época moderna quis superar. Depois que esta ingenuidade é finalmente revelada, depois que o verdadeiro problema transcendental é alcançado na sua necessidade apodítica, não há retorno (Husserl, 1931/2019, p. 666).

Porém, é importante contextualizar essa crítica de Husserl, tendo em vista que o filósofo, ao buscar combater qualquer tipo de relativismo, se contrapôs a um viés antropologista da filosofia. Ante a falta de uma fundamentação rigorosa da antropologia filosófica, essa não apresentava condições para uma autêntica compreensão do ser humano. Aceitá-la seria incorrer em um estéril relativismo de cunho antropológico, incidindo em equívocos análogos ao do psicologismo, do historicismo e do naturalismo.

A interlocução entre Antropologia Filosófica e Fenomenologia implica num primeiro momento a suspensão daquela, via *epoché*, dado o seu comprometimento com uma concepção naturalista. Entretanto, isso não resulta em uma incompatibilidade entre essas duas disciplinas. Diversamente, permite um profícuo diálogo por meio do qual se torna possível um esclarecimento fenomenológico da antropologia, apontando para a possibilidade de se estabelecer uma antropologia fenomenológica. Em síntese, pode-se dizer que a advertência do fenomenólogo quanto ao antropologismo não exclui a possibilidade de fundação de uma antropologia fenomenológica. Ao contrário, coloca os termos para uma legítima demarcação dessa disciplina (Venebra, 2016).

Tendo em vista o caráter transcendental da Fenomenologia, a antropologia filosófica poderia parecer de início inviável, uma vez que enquanto aquela tem como propósito a investigação da consciência pura, essa possui como objeto o Eu-empírico/psíquico. Sabe-se que a Fenomenologia transcendental exige a suspensão do sujeito psicológico, visando alcançar a esfera do Eu-puro, o qual não apresenta uma realidade empírica. Tal contradição se torna apenas aparente ao se levar em conta a relação entre o empírico e o transcendental na Fenomenologia.

A colocação entre parênteses da realidade empírica não quer dizer uma supressão dessa, mas tão somente um passo metodológico para a constituição de seu alicerce transcendental. Feito isso, torna-se possível então recuperá-la, agora de modo originário. A necessidade de um esclarecimento transcendental do Eu - empírico impõe desse modo a fundação de uma antropologia fenomenológica. Nas palavras de Husserl: “A minha tarefa agora é trazer à evidência [*zur Evidenz bringen*] este sentido verdadeiro da fenomenologia transcendental. Só então nós ganharemos aqueles entendimentos fundamentais, nos quais pode ser decidido o problema da possibilidade de uma antropologia filosófica” (Husserl, 1931/2019, p. 656).

Atendo-se a esses apontamentos, tem-se que a constituição de uma autêntica Psicologia requer portanto uma base antropológica consistente. Em outras palavras, uma ciência psicológica que busque acessar as singularidades da vida psíquica precisa estar assentada em uma rigorosa antropologia filosófica. Parafraseando Stein (2002), pode-se dizer que uma Psicologia que não coloca a questão acerca do homem, não faz mais do que construir castelos no ar. A filósofa declarou expressão análoga em sua obra “A estrutura da Pessoa humana”, referindo-se à pedagogia. Entretanto, é possível transpô-la

também para a Psicologia, visto que sem um claro alicerce antropológico essa ciência estará assentada em bases frágeis, desfazendo-se tal como um castelo no ar.

Logo, deduz-se que toda teoria psicológica humana possui uma antropologia filosófica implícita. Cabe ponderar nesse sentido que diante da exacerbada fragmentação teórica da Psicologia, não há um consenso nessa ciência acerca do que é o humano. As diferentes abordagens psicológicas assumiram, implicitamente, ideias a respeito do humano muitas vezes diametralmente opostas, o que evidencia em certo sentido a carência apresentada pela Psicologia de um rigoroso fundamento antropológico.

Para citar as correntes mais conhecidas, tem-se por exemplo que a “visão de homem” (*Weltanschauung*) advogada pela Psicanálise diverge substancialmente da adotada pelo comportamentalismo. Enquanto naquela o humano é tomado como fruto de um dinamismo inconsciente, nesse é compreendido como resultado de inúmeras interações ambientais. É válido ressaltar, contudo, que tal comparação parte de uma noção genérica a respeito dessas teorias, não levando em conta os seus diferentes desdobramentos. A despeito da evidente divergência dessas abordagens, pode-se dizer que ambas partem de uma compreensão reducionista a respeito do humano. Ao admitirem o ideário científico-positivista, assumiram uma imposição naturalista de modo que o homem foi reduzido aos princípios da realidade natural. Suas investigações se alicerçaram em uma noção determinista, cujo objetivo é desvelar os processos explicativo-causais dos fenômenos investigados. Portanto, conclui-se que a antropologia filosófica implícita nessas teorias não abarca a totalidade do humano, desconsiderando assim suas peculiaridades essenciais.

Apesar de haver no âmbito da própria Psicologia outras correntes que se opõem a essas concepções tradicionais, como é o caso das abordagens ditas humanistas fenomenológicas e existenciais, representada pela ACP de Rogers, a Gestalt-terapia de F. Perls, a Psicologia Existencial de Rollo May, dentre outras, há uma concepção diversificada, plural e advinda de muitas perspectivas (Orengo, Holanda, Goto, 2020). Pode-se dizer que há de um modo geral apenas um apontamento para a necessidade de uma reestruturação da “visão de homem”, mas não um esclarecimento antropológico consistente. É nessa perspectiva que, por exemplo, o humanismo denuncia a perda do humano por parte da Psicologia, reivindicando que esse seja colocado no centro da investigação psicológica. Contudo, não oferece em contrapartida uma visão clara sobre o que seria o especificamente humano (Sassenfeld, s/d).

No âmbito da práxis psicológica, depreende-se que essa imprecisão antropológica deu origem a práticas que assumem uma visão reducionista de homem. A Psicologia, fundada no objetivismo fisicalista, elaborou técnicas e procedimentos que podem receber o rótulo de desumanizantes, uma vez que não levam em conta as peculiaridades da vida subjetiva. É nesse caminho que o cuidado psicológico pautou-se em grande parte no modelo médico, adotando uma visão nosográfica, estatística e objetiva do sofrimento humano.

Cabe nesse sentido uma reforma antropológica da Psicologia, cujo intuito é apoiar tanto a teoria quanto a prática psicológica em uma autêntica “visão de homem”, capaz de contemplar as qualidades do especificamente humano. Tendo isso em vista, vale aqui destacar um esclarecimento essencial no que diz respeito a essa interlocução entre Antropologia e Psicologia. No sentido teórico-epistemológico, a necessidade de

um fundamento antropológico concerne ao propósito de demarcar de forma precisa a realidade psíquica, contextualizando-a dentro da estrutura total da pessoa humana.

Conforme Stein (2005a) especificou, a Psicologia, enquanto ciência da *Psique*, não pode ser confundida com as ciências do espírito. Apesar da necessidade de se levar em conta que o psiquismo humano é atravessado por uma dimensão espiritual, não constitui tarefa da Psicologia uma detida investigação do espírito, incumbência que cabe às *Geisteswissenschaft*. Contudo, isso não quer dizer que em sua prática o psicólogo deva reduzir o homem apenas à sua faceta psíquica. Ao contrário, precisa ter em vista a totalidade do humano, tendo condições assim de demarcar precisamente os próprios limites de sua práxis.

Por essa razão, a delimitação de uma ciência psicológica, assim como a circunscrição de sua prática dependem de uma antropologia filosófica. A imprecisão acerca do psíquico resulta em partes em decorrência de uma concepção obscura sobre o que é o homem. O psiquismo assumiu ao longo da história da Psicologia diferentes definições, tendo o seu caráter eidético desconsiderado ao ser identificado com outros construtos, como foi o caso apontado por Stein (2005a) da confusão entre a noção de *psique* e consciência. Em síntese, parafraseando novamente a filósofa, coloca-se que a Psicologia, se não quiser construir “castelos no ar”, precisa refletir sobre o que é o homem. Citando os dizeres de Stein relativos à Pedagogia, entende-se que:

Se a ideia de homem é de relevância decisiva tanto para a estrutura da pedagogia como para o labor educativo, será de urgente necessidade para essas últimas gozar de um firme apoio nessa idéia. A pedagogia que careça de uma resposta à pergunta “o que é o homem?” Não fará senão construir castelos no ar. Encontrar uma resposta a essa pergunta

é a missão da teoria do homem, isto é, da antropologia. Agora, está longe de ser óbvio o que se deve entender por esse termo (Stein, 2002, p. 21).

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

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

Entretanto, conforme apontado anteriormente, a antropologia filosófica, tomada em seu sentido tradicional, carece de um fundamento seguro. Em conformidade aos

apontamentos de Husserl (1931/2019) e Stein (1932/2002), uma autêntica antropologia filosófica somente poderá ser erguida a partir de um alicerce transcendental. De outra maneira, faz-se necessário a instituição de uma antropologia fenomenológica. Por meio dela, se torna possível empreender uma autêntica investigação do eu-empírico, dado que tal disciplina possibilita desvelar a estrutura transcendental da subjetividade psicológica/empírica.

Em suma, a despeito da aparente contradição, Fenomenologia e antropologia filosófica apresentam portanto um estreito vínculo e uma profícua interlocução. Por isso, cabe ainda apontar que perante a carência de uma concepção de homem segura por parte da Psicologia, depreende-se que essa deve se alicerçar em uma antropologia fenomenológica, buscando assim um esclarecimento eidético-transcendental da subjetividade psicológica.

CAPÍTULO II

A CONSTITUIÇÃO DO EU- HUMANO: OS ESTRATOS CORPÓREOS, PSÍQUICOS E ESPIRITUAIS

Dado a íntima conexão entre Fenomenologia e Antropologia e tendo em vista a necessidade de um fundamento antropológico para a Psicologia, faz-se imprescindível que se empreenda um esclarecimento de cunho fenomenológico acerca do ser humano. Em outras palavras, é necessário o estabelecimento de uma Antropologia de base fenomenológica, que promova uma investigação profunda, rigorosa e fundamentada a respeito da subjetividade humana.

A Fenomenologia, nesse sentido, se estabelece como uma base metodológica segura para a investigação antropológica. Ao procurar ir “às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst*), o método fenomenológico possibilita que se chegue ao fundamento originário da questão do humano. Conforme apontado no capítulo anterior, uma Antropologia fenomenológica tem condições de fornecer uma fundamentação rigorosa para a Psicologia e as ciências humanas em geral, visto que essas precisam estar assentadas em uma base antropológica segura.

Diante dessas considerações, o presente capítulo tem como objetivo primordial empreender uma descrição fenomenológico-antropológica do eu – humano, se atendo às estruturas fundamentais de seus vividos. Para isso, em primeiro lugar será investigado o âmbito das vivências puras, realizando-se uma breve descrição do eu -transcendental. Esclarecido esse ponto, partir-se-á para a análise das dimensões antropológicas do eu -

homem, sublinhando seus aspectos corpóreos, psíquicos e espirituais, além de buscar elucidar a interação e conexão entre esses diferentes estratos.

2.1 - O âmbito das vivências puras: o eu puro e o fluxo de consciência

Conforme Husserl já havia esboçado nas “Investigações Lógicas” (*Logische Untersuchungen*, 1900 – 01) e melhor sistematizado no tomo II de suas *Ideen*, uma análise rigorosa do eu anímico-real, isto é, o sujeito empírico, dotado de vivências reais e constituído enquanto uma realidade anímica entrelaçada com o corpo, requer antes uma profunda investigação do eu - puro/transcendental. Isso significa que o eu – puro (*Reines Ich*) é a fonte originária de todo o vivenciar, o solo fenomenológico-constituente através do qual o eu - empírico é constituído.

Considerando o preceito fenomenológico fundamental, o “princípio de todos os princípios” (*Das Prinzip aller Prinzipien*), quer dizer, a legitimação de todo conhecimento a partir da intuição doadora originária, foi preciso em um primeiro momento colocar o eu - empírico fora de circuito (suspende-lo; colocá-lo entre parênteses) para alcançar o seu fundamento apodítico. Através da *epoché* fenomenológica, Husserl (1913/2006; 1973/ 2013; 1907/2016) buscou tornar sem efeito qualquer comprometimento com a atitude natural, atingindo assim a esfera absoluta do transcendental onde todo e qualquer conhecimento conhece sua clarificação fundamental (San Martín, 1986; 2008; 2015a).

Para ser levada a cabo de maneira radical a *epoché* fenomenológica exige uma suspensão não somente dos objetos, mas também do sujeito tomado no seu sentido empírico, dado que ele também está inserido no âmbito da atitude natural. Estabelece-se aqui um aparente contrassenso, denominado por Husserl (1962/2012) no parágrafo § 53 de *Crise* como o “paradoxo da subjetividade humana” (*Die Paradoxie der menschlichen*

Subjektivität). O sujeito constituinte, ao mesmo tempo em que constitui o mundo, também está inscrito nele, pois a subjetividade humana é ao mesmo tempo sujeito e objeto para o mundo (Piacek, 1989).

Tal paradoxo é esclarecido a partir da compreensão de que o eu - transcendental é distinto do sujeito pessoal, posto que esse, dotado de vivências reais, encontra-se inserido na atitude natural. Na *epoché*, o sujeito entendido enquanto objeto no mundo foi colocado entre parênteses (Kersten, 1989). O que resta dessa operação não são os homens na sua forma irreflexiva e ingênua de se mostrar (atitude natural), mas sim o resíduo fenomenológico do eu - puro/transcendental (atitude fenomenológica). Nas palavras de Husserl:

Ora, mas os sujeitos transcendentais, isto é, funcionais para a constituição do mundo, são os homens? A *epoché* tornou-os, entretanto, fenômenos, de tal modo que o filósofo na *epoché* não tem nem a si nem aos outros homens em validade de modo direto-ingênuo, como homens, mas precisamente, apenas como fenômenos, como pólos do questionamento retrospectivo transcendental (Husserl, 1962/2012, p.150).

Ainda citando Husserl, através dessa distinção fundamental entre o empírico e o transcendental, tornada clara por meio da *epoché*, “não há que confundir (o eu-puro) com o eu enquanto eu da pessoa real, com o sujeito real do homem real” (Husserl, 1952/2005, p.140). O paradoxo da subjetividade humana pode ser esclarecido compreendendo-se que o Eu-empírico/psíquico, assim como o mundo, são constituídos pelo eu – puro, de modo que esse se coloca como o fundamento fenomenológico-transcendental daquele (Hobbs, 2018; Jacobs, 2014).

Essa distinção, todavia, não implica a existência de dois eus distintos, o que poderia dar margem a um suposto dualismo. Ao contrário, há aqui uma relação constitutiva fundamentada em uma unidade egológica. A exigência fenomenológica de uma *epoché* não sugere a exclusão ou negligência do sujeito real, mas tão somente o desvelamento de suas condições de possibilidade no âmbito da unidade transcendental (Bello, 2015b; Crowell, 2014; Obsieger, 2014).

Acrescenta-se ainda que tomar o eu-puro como eixo constitutivo de toda objetividade não pressupõe uma postura idealista aos moldes tradicionais, tal como foi equivocadamente acusada as análises husserlianas da consciência e o conseqüente desvelamento da esfera transcendental (Goto & Moraes, 2015b). Quanto a isso é importante ressaltar que a investigação fenomenológica em momento algum perde de vista o pólo objetivo da realidade, mas apenas busca esclarecer de modo radical o seu autêntico fundamento. Logo, se em um primeiro momento o eu - empírico é “perdido” em decorrência da suspensão empreendida pela *epoché*, em um segundo ele é recuperado, agora de forma originária, autêntica e rigorosa (Sidoncha, 2011).

Posto isto, antes de se partir para uma análise do eu - empírico e de seus vividos, é imprescindível uma detida investigação do eu - puro. É nesse sentido que Stein (1922/2005a), endossando os apontamentos de seu mestre, tomou como ponto de partida de suas análises da pessoa humana o âmbito das vivências puras. Compreendido de modo *eidético*, o eu-puro é o centro de irradiação de todo o vivenciar tomado na sua pureza absoluta e deve ser concebido enquanto um sujeito carente de qualidades ou de propriedades individuais/reais. Ele se estabelece como um *Individuum* absoluto, fundamento e fonte da unidade das vivências da consciência. A individualidade do eu-

puro e de suas vivências não podem ser concebidas em um sentido qualitativo, mas sim como um ser que não pode ser diferente de si mesmo (Stein, 1922/2005a).

2.1.1 - Eu empírico/psíquico e Eu - puro

O eu-puro corresponde ao sujeito idêntico que está presente em todo ato da corrente de consciência. Diante de todo perceber, sentir, querer, julgar, há um substrato egológico que os fundamenta, pois vividos por um eu, colocam-se na qualidade de um eu-percebo, eu-sinto, eu-quero, eu-julgo, etc. Apesar da mutabilidade dos vividos, o eu, admitido na sua pureza, permanece imutável, fundando-se como o alicerce invariante dos atos da consciência. Conforme explicitou Husserl:

O eu é o sujeito idêntico da função em todos os atos da mesma corrente de consciência; o centro de irradiação, o centro de recepção de radiação de toda vida da consciência, de todas as afecções e ações, de todo atentar, captar, vincular, de toda tomada de posição teórica, valorativa, prática, de todo estar alegre e triste, esperar e temer. Com outras palavras, todas as particularidades polimórficas da referência intencional a objetos que se denominam atos, tem seu necessário *terminus a quo*, o ponto-eu do qual irradiam (Husserl, 1952/2005, p. 141).

Husserl tratou de forma mais sistemática a respeito dessas questões no primeiro tomo de “Ideias”, onde realizou uma descrição minuciosa da consciência pura. Por sua vez, Stein, fortemente influenciada pelas análises husserlianas, mas apresentando suas contribuições originais, abordou essa temática de maneira mais profunda na primeira parte de sua obra “Causalidade psíquica”. Nela, a fenomenóloga empreendeu uma

profunda investigação da esfera das vivências puras, buscando compreender como ocorre o fluxo dos vividos na unidade da corrente de consciência. Diante disso, ressalta-se que a proposta aqui será abordar de forma breve e sintética os principais aspectos relacionados às vivências no âmbito do eu-puro, com o intuito de esclarecer a partir desse fundamento seguro a estrutura dos vividos do eu-pessoal (Gracioso & Parise, 2017).

Stein definiu o eu-puro como a unidade da corrente de consciência, o enlace egológico de todas as vivências. Entretanto, de que forma ocorre o fluxo de vividos na corrente original da consciência? Tal fluxo corresponderia a um todo homogêneo indiferenciado ou uma sucessão de fases que se vinculam assim como os elos de uma corrente? Em sua investigação, Stein (1917/2004; 1922/2005a; 1920/2005c) respondeu que a corrente original da consciência é um puro devir, um *continuum* indivisível. Nesse fluxo contínuo as vivências vão se aglutinando umas às outras em constante geração, de modo que não é possível estabelecer uma relação causal entre elas. No fluir das vivências não há uma concatenação de fases isoladas e interrompidas que começam e terminam, mas a constituição de uma corrente uma que vai se incrementando permanentemente. Portanto, concluiu a filósofa que no âmbito das vivências puras não há uma causalidade.

Seria um contrassenso pensar em uma concatenação das fases dessa corrente, pois isso implicaria na noção de um entrelaçamento causal entre elas, desconsiderando o caráter *continuum* desse fluxo. Stein (1922/2005^a, p.224) apontou então que “por isso, não teria sentido tampouco perguntar acerca de uma vinculação de fases; a vinculação é necessária unicamente para os elos de uma cadeia, porém não no caso de um *continuum* indivisível”. Para ilustrar, é possível dizer que a corrente de consciência não se

estabelece enquanto uma cadeia de elos interligados entre si, mas como o fluxo de um líquido, contínuo, indivisível e unitário (Bello, 2015a).

Porém, isso não quer dizer que essa corrente contínua seja uma unidade homogênea e indiferenciada. Apesar do seu caráter fluídico, há nessa corrente originária distintas e múltiplas fases, as quais se estabelecem em uma unidade que preserva a multiplicidade dos vividos. Esclarecido esse ponto, é necessário enfrentar outro questionamento: de que forma essas diferentes fases constituem um fluxo contínuo? Ou colocado de outro modo, como se preserva a multiplicidade das vivências dentro da unidade de um fluxo e vice-versa?

Atenta às lições do Tempo de Husserl (1969/2002), Stein colocou que o devir do fluxo da corrente de consciência não pode ser compreendido como uma sucessão de fases nas quais o surgimento de uma nova implica no desaparecimento completo de sua precedente. Se assim o fosse, ter-se-ia apenas uma única fase rígida, fixa e inalterada ao invés de um fluxo contínuo. As fases que estão por vir também estão contidas nesse fluxo, de maneira que nele está presente de modo vivo tanto o que já transcorreu quanto o que virá posteriormente. Portanto, o transcorrido, assim como o que surge de novo na consciência, formam unidades de vivências, que por sua vez se aglutinam em um *continuum* (Stein, 1922/2005a).

Compreendidas no âmbito do tempo fenomenológico, isto é, o transcorrer dos vividos na consciência originária, tais unidades apresentam uma duração, que se sintetiza em um presente vivo. As vivências transcorridas não se submergem ou desaparecem completamente, pois mesmo que relegadas a um segundo plano, são preservadas na corrente de consciência.

Considerando esses apontamentos, é possível colocar de modo sintético que: o eu-puro corresponde à unidade da corrente originária da consciência, quer dizer, o ponto de irradiação de todas as vivências; Essa corrente, por sua vez, se estabelece enquanto um *continuum*, constituído por diversas unidades (vivências) onde há uma sucessão de inúmeras fases que em sua duração fenomenológica começam, prolongam-se, terminam e, sobretudo se conservam no âmbito da corrente da consciência. Dessa maneira, na unidade das vivências estão sintetizadas as diversas fases da corrente, tanto as que estão surgindo quanto as que transcorreram. Nas palavras de Stein, tem-se que:

Em nossas últimas descrições tivemos que falar constantemente de algo que não é nem uma simples fase na corrente, nem a mesma corrente total: falamos de unidades na corrente, que em uma fase começam, seguem continuando, apesar de sua parte transcorrida se manter viva e finalmente chega a um fim, ainda que depois de terminada segue conservando-se. Essas unidades que nascem em uma corrente contínua, dentro de uma determinada duração, não são outra coisa que as vivências, como a definimos habitualmente e das quais se ocupa também a psicologia, ainda que as entenda de maneira diversa (Stein, 1922/2005a, p. 226).

2.1.2 - As vivências no âmbito do Eu- puro

Ante o caráter fluídico da corrente de consciência, tem-se que as vivências podem transcorrer uma após a outra ou também ocorrerem de modo concomitante. Ao ouvir uma música, por exemplo, percebo os sons que a compõem e ao mesmo tempo pode surgir em meu campo visual uma série de dados (cores, formas etc.). Além disso, é possível que a canção me provoque uma sensação de bem-estar que pode perdurar

mesmo que os dados sonoros não estejam mais presentes. Assim as vivências vão transcorrendo no fluxo da corrente de consciência: surgem, prolongam-se, terminam e a despeito disso continuam se conservando, de modo que os vividos vão se associando na unidade da corrente da consciência.

Stein colocou que os vividos se distinguem segundo diversos gêneros: sensação de cor, som, olfato, paladar, disposições afetivas etc. Dentro de um mesmo gênero, há transições de um dado para outro, além das modificações que ocorrem em um mesmo dado (diferenças de grau de intensidade). Um som pode passar a outro em um processo contínuo de transformação, de modo que, por exemplo, posso captar o ruído de uma sirene e logo em seguida o som de uma buzina. Por outro lado, há as modificações em um mesmo dado. Seguindo o exemplo, o barulho da sirene ou da buzina podem ter suas intensidades alteradas, reduzindo ou aumentando (1922/2005a). Porém, compreendido de modo essencial, não é possível haver uma transição de um gênero para outro. Um som não pode se transformar em uma cor, assim como um cheiro não se converte em uma sensação de prazer ou dor. As modificações ocorrem, portanto, somente dentro dos limites de cada gênero de vivências, seja em um mesmo dado ou de um para outro.

Há determinados gêneros de vivências que constituem campos contínuos, pois se encontram, uma vez estabelecidos, continuamente na consciência. Explicitando o exemplo utilizado por Stein, uma consciência que em algum momento esteve preenchida de sons irá formar um campo auditivo que se perdurará, independente se posteriormente ele estará pleno ou não. Mesmo que não haja sons, o campo auditivo não se extingue, visto que o silêncio é uma possibilidade de preenchê-lo. Em outras palavras, ainda que vazio de sons, o campo auditivo não é extinto, pois se conserva mesmo em um silêncio absoluto. Para ilustrar, é possível imaginar uma pessoa que

escutava normalmente e que em decorrência de algum incidente perdeu a audição. Embora não possa ouvir, o campo auditivo se mantém, agora ausente de sons ou preenchido por um silêncio absoluto. Poder-se-ia conceber uma consciência sem campo auditivo somente no caso em que nunca houve um vivido desse gênero (Stein, 1922/2005a).

Além das vivências auditivas, outros gêneros compõem do mesmo modo campos contínuos na consciência. Similarmente, pode-se falar também de campos em relação aos vividos visuais e aos estados de ânimo. O eu sempre se encontra em algum estado: alegre, triste, cansado, excitado etc. Mesmo o estado de indiferença também é um modo de estar do eu, não podendo haver um “não-estar-de-modo-algum” absoluto, pois isso implicaria a interrupção da vida da consciência e conseqüentemente de todo e qualquer vivido.

É importante salientar também que a atenção influencia os diferentes modos de preenchimento desses campos, podendo torná-los temporariamente vazios ou plenos. Todavia, essas variações não acarretam a aniquilação de determinado campo, mas estabelece diferentes possibilidades de preenchê-lo. Assim, ao estar demasiadamente concentrado em alguma atividade, a leitura de um livro por exemplo, posso não me dar conta de alguns dados sonoros a minha volta. Nesse momento, o campo auditivo não se encontra ausente, pois permanece preenchido, ainda que a atenção não esteja voltada para ele (Stein, 1922/2005a).

Entretanto, não são todos os gêneros de vivências que se aglutinam em campos contínuos. Como exemplos, Stein (1922/2005a) apontou que os dados sensoriais do olfato e do paladar não formam campos tais como a visão e a audição. Ademais, ressalta-se que a constituição de gêneros e campos não dissolve o caráter unitário da

corrente de consciência, pois o traço contínuo do fluxo de vivências permanece inalterado.

Essa “aglomeração” de inúmeras vivências de diversos gêneros em uma única corrente institui, conforme apontou a filósofa, “a classe mais original e primordial de associação de vivências” (Stein, 1922/2005^a, p. 229). Porém, vale ressaltar que tal associação não pode ser compreendida no sentido de uma vinculação causal, dado o aspecto fluídico da corrente de consciência. Ademais, os diferentes gêneros de vivências podem se associar, formando “complexos”, isto é, a reunião de vividos diversos que ocorrem de modo contíguo. As vivências associadas em um complexo se aglutinam de tal modo que quando uma é despertada, todas as demais são retomadas. Como consequência, ao se trazer um dos vividos à memória, todo o complexo é despertado (Stein, 1922/2005a).

É possível conceber que ocorrem de modo contíguo vivências perceptivas visuais, olfativas, auditivas, juntamente com determinados estados de ânimo. Por exemplo, ao ver uma bela paisagem e sentir o cheiro da relva, sinto uma sensação de bem-estar. Tais vivências podem constituir um complexo, sendo que ao ver uma fotografia daquele local, os demais vividos são também despertados, de maneira que o cheiro e o bem-estar são trazidos novamente à consciência. Portanto, quando uma vivência é retomada, não é a corrente total que é despertada, o que não faria sentido, mas sim os complexos nos quais os demais vividos associados estão aglutinados.

Considerando o exposto, pode-se sintetizar a questão da esfera das vivências puras do seguinte modo: dado o caráter transcendental da investigação fenomenológica, tem-se como consequência da *epoché* a suspensão do eu - psicológico, cujo intuito é alcançar o domínio do eu - puro/transcendental, entendido como o fundamento

constituente do primeiro; Tomado de modo eidético, o eu - puro é um *individuum* absoluto (sem qualidades reais/empíricas), a unidade da corrente originária da consciência, fonte de todos os vividos.

Por sua vez, essa corrente originária se estabelece enquanto um fluxo contínuo, formado por diferentes unidades onde estão sintetizadas as diversas fases da corrente que, constituídas no tempo fenomenológico, começam, prolongam-se, terminam e se conservam; diante do caráter fluídico da corrente de consciência, não faz sentido falar em uma vinculação causal no domínio das vivências puras; Todavia, os vividos se reúnem em gêneros distintos, podendo instituir campos contínuos e se associarem em complexos.

2.2 – A vida psíquica: seu mecanismo e a constituição do humano enquanto um sujeito psíquico

Feita essa breve exposição a respeito do eu - puro, busca-se agora “recuperar” o eu - psicológico que havia sido suspenso. Conforme salientado, ao tomar como ponto de partida a intuição doadora originária, a análise fenomenológica procura elucidar as bases fundamentais sob as quais os fenômenos estão assentados. O sujeito anímico-real somente pode ser elucidado de forma rigorosa a partir de sua base fenomenológico-transcendental: o Eu-puro. No contexto de uma antropologia fenomenológica, depreende-se que uma investigação do eu – real e de seus diferentes estratos deve tomar como ponto de partida o alicerce transcendental.

Tendo em vista essa relação entre o empírico e o transcendental, se estabelece então uma diferença essencial entre o eu tomado na sua pureza e o eu dotado de uma posição empírica no âmbito da atitude natural. Tal como colocado por Husserl

(1952/2005), “do eu - puro distinguimos, seguindo sempre fielmente o intuitivamente dado, o sujeito anímico real ou a alma, o ser psíquico idêntico” (p. 169). Apesar da necessidade de uma distinção, alertada pelo próprio fenomenólogo, serão considerados nesse primeiro momento como equivalentes as noções de alma, sujeito anímico-real e ser psíquico.

O sujeito nessa perspectiva é compreendido não como uma esfera absoluta carente de qualidades, mas enquanto um substrato de propriedades reais. O sujeito anímico-real, quer dizer, o ser psíquico, diferentemente do eu-puro, se estabelece na qualidade de uma unidade substancial-real. Todavia, a falta de um esclarecimento fenomenológico-transcendental resultou em uma compreensão vaga a respeito do conceito de psíquico por parte da Psicologia, o que ocasionou diversos problemas epistemológico-metodológicos nesse campo. Por isso, a ciência psicológica, dado a falta de clareza acerca de seu objeto, o psíquico, incorreu em um equívoco fundamental: a confusão entre *psique* e consciência.

2.2.1 - *Psique* e consciência

A falta de rigor quanto ao conceito de *psique* revela portanto a necessidade de uma elucidação, via método fenomenológico, desse construto e conseqüentemente a instituição de um fundamento fenomenológico para a psicologia. Para isso, conforme clarificou Husserl (1952/2005) e Stein (1922/2005a; 1920/2005c) é necessário precisar a distinção entre o domínio da consciência e da *psique*, pois somente assim é possível estabelecer de forma rigorosa o domínio ontológico da psicologia.

Considerando essa distinção, tem-se que a consciência refere-se ao domínio do puro vivenciar, enquanto que a *psique* alude à realidade transcendente manifestada nas

vivências reais que constituem o ser psíquico com suas qualidades e estados. A discriminação entre esses dois conceitos está na base da diferenciação realizada por Husserl (1952/2005; 1911/1965; 1913/2006) entre o campo de investigação da Fenomenologia e a da Psicologia.

Apesar de inicialmente nas suas “Investigações Lógicas” Husserl (1900/1982) ter identificado a Fenomenologia enquanto uma Psicologia descritiva, posteriormente, tendo em conta a distinção feita entre *psique* e consciência, o fenomenólogo destacou as diferenças entre os campos da Psicologia e da Fenomenologia. Enquanto a primeira tem como tarefa empreender uma investigação da *psique*, à segunda cabe a análise da consciência no seu sentido transcendental, esclarecendo o processo de constituição da realidade e consequentemente possibilitando uma autêntica fundamentação para as ciências. Em síntese, Stein elucidou essa distinção da seguinte forma:

O eu que se encontra em posse dessa qualidade real não deve ser confundido com o eu-puro, com o ponto de irradiação das vivências puras vivenciadas originariamente. Deve ser concebido unicamente como portador de suas qualidades, como uma realidade transcendente, a qual, mediante a manifestação em dados imanentes chega a converter-se em objeto, porém, sem nunca chegar a ser ele mesmo imanente. A esse eu real, a suas qualidades e estados, o designaremos como o psíquico e veremos que a consciência e o psíquico são substancialmente diferentes um do outro: a consciência é o âmbito do vivenciar puro e “consciente”; e o psíquico é o âmbito da realidade transcendente que se manifesta nas vivências e nos conteúdos das vivências (Stein, 1922/2005a, p. 237).

Tomado como uma realidade transcendente, o sujeito anímico apresenta, em contraste com o domínio do eu-puro, qualidades reais que se manifestam em propriedades anímicas, fundando a estrutura pessoal do homem. De modo análogo, assim como a coisa material apresenta propriedades tais como sua extensão, cor, tamanho, forma, dentre outras, o eu anímico-real também exhibe “unidades de manifestações” que compõem as multiplicidades de suas qualidades (Nenon, 1996; Tricarico, 2017).

2.2.2 - A *psique* como realidade anímica

Compreendido de modo eidético, o transcurso dessas diversas propriedades revela a instituição de uma unidade substancial-real: a realidade anímica. Husserl (1952/2005) definiu o conceito de realidade como a unidade de propriedades permanentes que se referem a circunstâncias pertinentes. Tem-se com isso a composição de dois domínios distintos de propriedades permanentes que instituem duas esferas de unidades substanciais-reais: de um lado a realidade material e de outro a anímica.

Ambos os domínios ontológicos, tomados enquanto realidades, apresentam propriedades permanentes. Porém, tendo em vista suas distinções eidéticas, essas não manifestam o mesmo caráter, de forma que há diferenças fundamentais entre as propriedades materiais e anímicas. Apesar de similarmente à coisa material a *psique* estar inserida no tempo objetivo, essa por sua vez não possui uma espacialidade, pois não exhibe uma extensão. Consoante ao apontado por Husserl (1952/2005), o anímico, contrariamente à realidade material, não se esquematiza, quer dizer, não se constitui como uma unidade de esquemas espaciais (Lotz, 2006; Sweeney, 2000).

Ante a impossibilidade de uma esquematização, conclui-se por princípio que a realidade anímica não é passível de ser fragmentada, uma vez que não pode ser dividida em elementos parciais por não ser dotada de extensão. Enquanto o corpo é capaz de ser fracionado em diferentes partes, como evidencia a análise anatômica do *Körper*, a *psique* é nas palavras de Husserl (1952/2005, p. 172) “uma unidade absolutamente infragmentável”. Por conseguinte, a acepção localizacionista do psíquico defendida pela psicologia de cunho reducionista se torna uma impossibilidade essencial. A *psique* não se encontra em um segmento específico do corpo como o cérebro por exemplo, mas no constante fluir da vida anímica (Bello, 2000b; 2007).

É possível falar de uma espacialidade e/ou localização do psíquico somente no âmbito da sua vinculação com o corpo, visto que na qualidade de algo material ele exhibe uma esquematização. A vida anímica acha-se então diluída por toda a unidade substancial- real do corpo e não apenas em um fragmento determinado. Ressalta-se ainda que em face da impossibilidade de uma esquematização espacial depreende-se que a *psique*, contrariamente à realidade material, não apresenta uma natureza matemática. Por isso, em contraste com a Psicologia científica de sua época, Husserl (1952/2005) destacou a inviabilidade eidética de uma mensuração, quantificação e/ou determinação do psiquismo.

Ademais, se de um lado a coisa material pode manter suas propriedades e estados inalterados, de outro a “coisa anímica”, pelo contrário, não pode conservar-se constante. A vida psíquica se estabelece portanto como um fluxo contínuo, visto que por necessidade essencial se encontra em um estado permanente de atividade. A interrupção do fluxo da *psique* implicaria por consequência no esgotamento da vida

anímica. Conforme destacou Husserl (1952/2005, p. 172): “essa mesma (*psique*) é por isso, uma realidade que constantemente se altera”.

O transcorrer da vida anímica não deve, contudo, ser compreendido no sentido causalista tal como preconizado pelo objetivismo científico absorvido pela ciência psicológica. A realidade psíquica, apesar de apresentar uma dependência de circunstâncias, tal como observou Husserl (1952/2005), se estabelece enquanto um fluxo que não é regido por um determinismo causal como as coisas materiais. Em relação às dependências circunstanciais que compõem a *psique*, Husserl diferenciou três níveis de estratificação: o psicofísico (ou *fisiopsíquico*); o idiopsíquico e as relações intersubjetivas. O psicofísico, em linhas gerais, refere-se às circunstâncias corporais/fisiológicas das quais a *psique* depende. Dito de outro modo, as propriedades anímicas estão circunstanciadas pela natureza material do corpo. È nesse sentido que uma reação psíquica de vergonha, por exemplo, irá se reverberar no corpóreo, desencadeando respostas como taquicardia, contrações involuntárias dos músculos, rubor da face etc. (Husserl, 1952/2005).

O nível idiopsíquico, por sua vez, concerne às dependências circunstanciais da vida anímica com ela mesma; é a maneira como os estímulos externos são recebidos no próprio fluxo psíquico, motivados por diferentes direções intelectivas, volitivas, afetivas, etc. Assim, apesar das reações psicofísicas desencadeadas pela vergonha diante de determinada situação, posso levar minha ação adiante dado a importância significativa que ela representa. Por fim, o fluxo da vida psíquica também é influenciado por circunstâncias intersubjetivas, referentes à relação com outros indivíduos (Goto, 2013; Husserl, 1952/2005).

2.2.3 - O mecanismo da *psique* e a esfera vital

Inspirada por essas análises de cunho antropológico empreendidas por Husserl no Tomo II de “Ideias”, Stein (1922/2005a) desenvolveu uma profícua investigação do ser psíquico, buscando desvelar seu *eidós*. Com isso, procurou estabelecer uma análise fenomenológica da *psique*. Sendo fiel ao método husserliano, tomou como ponto de partida as vivências (Alfieri, 2014; Bello, 2000a; 2004; 2014a; 2014b; Moran, 2017).

A esfera da *psique*, entendida enquanto uma realidade transcendente, apresenta uma multiplicidade de estados e qualidades que compõe as propriedades anímicas. Tem-se, desse modo, o que Stein denominou de estados e sentimentos vitais. O primeiro designa a disposição momentânea da dimensão psíquica enquanto o último se refere à consciência desse estado vital, isto é, a sua vivência. Colocado de outro modo, a vivência de determinado estado vital (a sua manifestação na consciência) corresponde ao sentimento vital (Stein, 1922/2005a).

Entretanto, nem todos os estados se manifestam em sentimentos vitais. Aquele estado que não chega à consciência não pode denominar-se uma vivência e, por conseguinte, não se institui enquanto um sentimento vital. É possível estar cansado (estado vital) sem que se de conta dele. Do mesmo modo, diante de uma excitação intensa, posso não ter ciência do estado em que me encontro. Para exemplificar, pode-se pensar na seguinte situação: ante uma atividade desgastante, uma atividade intelectual por exemplo, apresento um estado de extremo esgotamento. Todavia, posso não me dar conta dele, ou seja, não vivenciá-lo, de maneira que esse estado não será vivido enquanto um sentimento vital.

Na análise de Stein (1922/2005a), os sentimentos vitais revelam a unidade substancial-real de uma realidade, a psíquica. Novamente fazendo uma analogia com a matéria, da mesma forma que suas diferentes propriedades manifestam o domínio da realidade material, a diversidade de sentimentos vitais desvela a esfera da realidade psíquica, com seus estados e qualidades. As diferentes condições momentâneas da *psique*, quer dizer, seus diversos estados, manifestados por meio dos sentimentos vitais, indicam uma qualidade real permanente que funda o psiquismo: a força vital. Conforme escreveu a fenomenóloga:

Nos sentimentos vitais, como conteúdos imanentes se manifestam - de maneira semelhante ao que ocorre com os dados estranho ao eu - as condições de uma realidade, seus estados e qualidades. Assim como na sensação de cores a cor de uma coisa se manifesta como um estado óptico momentâneo e nas variações de tais estados se manifesta a qualidade ótica permanente, assim também no sentimento vital se manifesta uma condição momentânea do meu eu – seu estado vital-, e nas modificações de tais condições se manifesta uma qualidade real permanente: a força vital. (Stein, 1922/2005a, p. 237).

A partir desses apontamentos, conclui-se que na acepção de Stein a realidade psíquica é constituída por uma esfera vital, através da qual se manifestam os estados e sentimentos vitais. As diversas condições dessa vitalidade evidenciam a qualidade real permanente que denominou de força vital, a qual assenta-se como o fundamento de toda a realidade psíquica. O fluxo das vivências psíquicas, portanto, transcorre no âmbito dessa esfera (Baseheart; 1997; Queiroz, 2017)

Ao investigar o domínio do puro vivenciar, Stein o apontou como um puro devir que não apresenta uma concatenação causal entre fases, pois se funda enquanto um *continnum* indivisível. Todavia, em relação à esfera psíquica, de que forma ocorre o fluxo de vividos? É possível falar de uma vinculação causal no âmbito da *psique*? Há uma causalidade psíquica? Prosseguindo em sua análise, Stein percebeu que uma investigação precisa acerca da *psique* exige um enfrentamento da questão sobre a causalidade psíquica. Em uma perspectiva fenomenológica, se o ponto de partida de uma investigação a respeito da dimensão psíquica são os seus vividos, é necessário examinar de que maneira eles ocorrem para que seja possível compreender o processo de constituição do psiquismo.

No contexto do velho embate entre determinismo e indeterminismo, liberdade e necessidade, o problema da causalidade psíquica coloca a questão sobre a possibilidade da vida psíquica do homem estar inserida na “grande conexão causal da natureza”. Tal questionamento esta na base da fundação da Psicologia, posto que uma ciência da *psique* somente se torna possível na medida em que consegue esclarecer o que é o psiquismo (seu objeto de estudo) e qual o caráter da legalidade de seus fenômenos (Stein, 1922/2005a).

Ao se debruçar sobre esse problema, a filósofa denunciou a falta de clareza quanto ao conceito de *psique*, o que está na gênese dos diversos problemas e equívocos epistemológicos enfrentados pela psicologia. Em face dessa imprecisão conceitual, a ciência psicológica não conseguiu delimitar de forma precisa o seu objeto de estudo, o que resultou em uma problemática fragmentação epistemológica. Consequentemente, uma investigação rigorosa acerca da *psique* é algo imprescindível para uma compreensão adequada do ser humano, tendo em vista uma antropologia

fenomenológica e também para a instituição de uma autêntica ciência psicológica (Moraes, 2016).

Ao explorar mais profundamente a questão da causalidade psíquica, a fenomenóloga assinalou que para além do domínio do puro vivenciar, as vivências que surgem simultaneamente são afetadas pela esfera vital. Desse modo, qualquer mudança na vitalidade da dimensão psíquica implica em modificações no transcurso total das vivências simultâneas. Os diferentes sentimentos vitais determinam, pois, alterações correspondentes no fluxo das vivências.

Considerando isso, tem-se que diante de um estado de cansaço todo o fluxo do vivenciar é alterado, visto que houve uma modificação na esfera vital. Estabelece-se então, certa apatia que irá estancar o fluxo dessa vitalidade, de modo que as vivências serão afetadas por esse estado. Tal como apontou Stein (1922/2005a), em face desse cansaço, todos os dados que surgem nos diversos campos dos sentidos são alterados, de modo que as cores “perdem” seu brilho, os sons sua tonalidade e as impressões de uma maneira geral são vividas como algo doloroso e desagradável.

De forma análoga, no contexto de uma experiência psicopatológica fica evidente a influência da esfera vital no fluxo dos vividos. Por exemplo, ante um estado depressivo, há um bloqueio do fluxo vital, visto que as vivências parecem perder o seu “colorido”. Os dados dos sentidos têm sua vivacidade diminuída sendo que os vividos adquirem um caráter pesaroso e sombrio. Contudo, ao se alterar o estado momentâneo da esfera vital isso implicará em toda uma nova transformação nas vivências. Ao passar-se de um estado de cansaço para um de frescor, os vividos “recuperam” seu vigor e vitalidade. As impressões são vivenciadas agora acompanhadas de uma sensação de satisfação e prazer em decorrência dessa alteração da vitalidade. Ainda no âmbito da

vivência perceptiva, tem-se como consequência que no estado de frescor as impressões são captadas de um modo vivaz, de forma que os sons, as cores e os demais dados dos sentidos são apreendidos com maior intensidade (Stein, 1922/2005a).

É importante ressaltar que Stein identifica o cansaço e o frescor como dois pólos extremos da esfera vital e não como os únicos estados identificáveis. A esfera vital se estabelece enquanto um *continuum*, onde cansaço e frescor representam estados que demarcam os pólos dessa vitalidade. Há, portanto, entre essa polaridade diversos outros níveis que compõem o *continuum* vital do psiquismo. Ao ater-se a influência da esfera vital no âmbito das vivências, Stein questionou se seria possível conceber uma relação causal entre ambas. Colocado em outros termos, Stein explorou o seguinte questionamento: os diferentes *modus* da esfera vital determinam causalmente alterações nas vivências? Há uma causalidade psíquica análoga à causalidade da realidade material?

A partir de suas análises e reflexões, a filósofa chegou à conclusão de que similarmente a realidade material, o psiquismo apresenta sua própria causalidade e, por conseguinte, é regido por um mecanismo causal. Enquanto que no domínio da realidade material tem-se a causalidade mecânica, no âmbito da realidade anímica há uma causalidade psíquica. Entretanto, conforme Husserl (1952/2005) já havia apontado, o material e o anímico são esferas distintas da realidade e exibem diferenças essenciais. Logo, apesar da analogia, ambos os domínios apresentam sua própria legalidade causal.

Compreendida de modo essencial, a causalidade apresenta a seguinte estrutura: um acontecer causante, um acontecer causado e entre esses dois acontecimentos o que se denomina de causa. No âmbito da causalidade mecânica, se um objeto em movimento (acontecer causante) se choca com outro (causa), irá fazer com que esse

último seja deslocado (acontecer causado). Porém, de que forma essa estrutura essencial realiza-se na esfera da causalidade psíquica?

Assim como explicitado por Stein (1922/2005^a, p.240), “as vivências se nutrem da esfera vital e dependem do seu correspondente *modus*”. Isso quer dizer que o mecanismo causal dos vividos psíquicos acontece em decorrência das diversas variações da esfera vital. Logo, dentro da estrutura essencial da causalidade tem-se como causa do acontecer psíquico as diferentes alterações da vitalidade. Por sua vez, o acontecer causante e causado correspondem respectivamente aos sentimentos vitais e ao transcurso das vivências. Adotando o exemplo de Stein, diante da passagem de um estado vital de frescor para um de cansaço (causa), o respectivo sentimento vital (acontecer causante) irá promover toda uma alteração no transcurso das vivências (acontecer causado).

Entretanto, faz-se necessário aqui ressaltar uma primeira distinção entre a causalidade no domínio das vivências (psíquicas) e a causalidade física. Nessa última a causa se intercala entre o acontecer causado e o acontecer causante, sendo que esse pode ocorrer independentemente do desencadeamento ou não do processo causal. Utilizando novamente o exemplo citado, um objeto em movimento (acontecer causante) pode surgir mesmo que não se estabeleça concomitantemente uma causa e um acontecer causado. É possível, portanto, que determinado evento no campo da realidade material aconteça sem gerar efeito algum.

O mecanismo causal da *psique* ocorre de maneira que a causa não se intercala entre o acontecer causado e causante, mas se coloca como condicionante desse. As diferentes variações da esfera vital (causa) condicionam a manifestação de diversos sentimentos vitais (acontecer causante). Como consequência, tem-se que na realidade

psíquica é impossível que o acontecer causante ocorra sem produzir determinado efeito, visto que o aparecimento daquele está atrelado à própria causa das vivências. Por isso, em concordância com o que fora assinalado por Husserl (1952/2005), a *psique* é um fluxo ininterrupto.

Feito esse esclarecimento, é possível agora compreender de modo mais preciso o mecanismo causal da *psique*. Conforme apontado anteriormente, os diferentes *modus* da esfera vital, manifestados na multiplicidade de estados e sentimentos vitais, revelam a existência de uma qualidade real permanente que constitui o psiquismo: a força vital. Os diversos estados dessa vitalidade dependem então das distintas manifestações da força vital. Isto significa que as alterações da esfera vital são determinadas pela variabilidade da força vital. Como resultado, tem-se que os estados e sentimentos vitais são resultados de um incremento ou subtração dessa força. No estado de cansaço há uma diminuição da força vital enquanto que no frescor há um acréscimo, o que irá determinar o acontecer causal psíquico. A diversidade das condições da força vital é, portanto, a causa do processo psíquico. Diante disso, Stein explicou que:

O fato de as energias serem fornecidas à força vital ou tiradas dela é a “causa” do processo psíquico; o “efeito” consiste nas mudanças das outras qualidades psíquicas. Não existe uma dependência causal direta entre outras qualidades entre si sem que exista uma mediação da força vital. Por exemplo, a receptividade para as cores não pode ser intensificada nem reduzida pela receptividade para os sons. Porém, ambas podem ser intensificadas conjuntamente por meio de uma intensificação, independente de ambas, da força vital (Stein, 1922/2005a, p. 239).

Retomando a estrutura eidética do processo causal, conclui-se que a causa que condiciona o acontecer causante no âmbito das vivências psíquicas é a força vital, pois são os seus diversos *modus* que determinam a variabilidade da esfera vital. As diferentes condições de tal força condicionam o ritmo e a coloração do ato de vivenciar. É nesse sentido que a diminuição ou o incremento da força vital irá desencadear toda uma alteração nos vividos. A força vital atua então como mediadora da dependência causal entre as vivências, de maneira que nenhum acontecer psíquico ocorre sem o intermédio dessa qualidade real permanente. Por isso, tal como apontou a fenomenóloga, a receptividade de determinado vivido não pode ser alterada por outro de gênero distinto. As cores não influenciam a receptividade para os sons assim como esses não determinam a coloração dos vividos olfativos e assim por diante (Stein, 1922/2005a).

Entretanto, toda a esfera do vivenciar pode ser modificada mediante as alterações da força vital. Ante um incremento dessa força, dado um estado de excitação causado pelo recebimento de uma notícia muito esperada, por exemplo, a receptividade para os demais gêneros de vivências é modificada de maneira que as cores, os sons e os demais dados sensoriais tem o seu ritmo alterado. É o fluxo da força vital que irá determinar o curso da esfera psíquica. Logo, uma compreensão rigorosa a respeito da constituição do ser psíquico exige uma investigação profunda do papel dessa força no mecanismo causal das vivências psíquicas.

Para isso, é necessário examinar um pouco mais detalhadamente de que forma essa qualidade vital do psiquismo influencia a estrutura das vivências. Até o momento, a causalidade psíquica foi tomada como uma concatenação de vividos, influenciados

causalmente pelos *modus* da força vital. Entretanto, é preciso investigar agora como o fluxo dessa vitalidade condiciona a constituição das vivências em si.

Conforme esclareceu Stein, em toda vivência distingue-se três elementos que constituem seu *eidos*: o conteúdo; a vivência desse conteúdo e a consciência dessa vivência. Em relação ao primeiro, é preciso estabelecer uma distinção fundamental, visto que há duas possibilidades distintas de conteúdos dos vividos: aqueles estranhos ao eu (dados não-egóicos) e os referentes ao eu (dados egóicos). Os primeiros correspondem aos conteúdos que se encontram fora do sujeito, como os dados de sensação por exemplo. Uma cor ou um som são nesse sentido conteúdos não-egóicos. Por outro lado, os dados egóicos são os que se situam no pólo subjetivo, isto é, no sujeito. Um sentimento de bem-estar, assim como um de cansaço ou excitação se estabelecem portanto, como conteúdos egóicos (Stein, 1922/2005a).

É indispensável ressaltar, porém, que essa distinção não implica em uma divisão absoluta em que ambos os tipos de conteúdos ocorrem separadamente. Determinados objetos exigem, para uma captação adequada, uma vivência com conteúdo egóico. Esse é o caso, por exemplo, dos objetos valorados. De um lado tem-se o pólo objetivo, fora do sujeito e de outro o elemento subjetivo (valor). Ao perceber um livro em uma estante, se estabelece uma vivência perceptiva cujo conteúdo não pertence ao sujeito, visto que é algo objetivo. Entretanto, ao dar-se conta de que este livro foi um presente de um grande amigo, a vivência será acompanhada por um aspecto subjetivo que diz respeito ao valor atribuído aquele objeto (Stein, 1922/2005a; Crespo, 2018).

Aos diversos conteúdos, egóicos ou não-egóicos, lhes correspondem diferentes vivências. Desse modo, ao viver esses conteúdos tenho sensações, percepções, sinto estados do eu etc. As vivências, por sua vez, apresentam distintos graus de tensão, pois

os conteúdos podem ser vividos com maior ou menor intensidade. Posso me voltar de forma mais intensa ante um conteúdo egóico enquanto que determinado conteúdo estranho ao eu pode ser vivido com menor intensidade. Diante de uma tristeza profunda me entrego a ela de tal forma que os demais vividos perdem seu vigor. No entanto, é fundamental que se tenha clareza da distinção entre a intensidade da vivência e do conteúdo. Conforme Stein(1922/2005a) exemplificou, a sensação intensa de uma cor é diferente da de uma cor intensa, do mesmo modo que sentir com intensidade uma dor é distinto de sentir uma dor exacerbada.

Quanto ao terceiro elemento, considera-se que os graus de tensão da vivência indicam diferenças na clareza da consciência. Dito de outro modo, quanto mais elevada a intensidade do vivido tanto maior será a clareza que se tem dele. Considerando a multivocidade do conceito de consciência atribuído por Husserl (1900/1982), essa não deve ser compreendida aqui enquanto a unidade do fluxo de vividos, mas como a percepção interna das vivências psíquicas. Uma vivência bem marcada, por conseguinte, será percebida com mais nitidez, de maneira que a percepção intensa de uma cor possibilitará uma maior consciência desse vivido.

Diante desses apontamentos, tem-se que as variações da esfera vital afetam a composição eidética dos vividos. Os conteúdos, o vivenciar e a consciência são afetados pela força vital, determinando assim o colorido das vivências. Primordialmente, dos elementos apontados o vivenciar é o que mais sofre influência das condições da esfera vital, de modo que a cada variação da energia vital corresponde um grau específico de tensão da vivência. Diante de um estado de cansaço, no qual a força vital se encontra diminuída, a intensidade do vivido é menor, da mesma forma que essa se eleva ante um estado de frescor. De forma secundária, o conteúdo e a consciência também são

afetados pela vitalidade do psiquismo. Quanto mais se incrementa a força vital maior será a clareza e vivacidade da consciência e dos conteúdos das vivências. Conforme escreveu a filósofa:

Parece que entre os componentes indicados da vivência, o fato do vivenciar é o que em primeiro lugar mais é afetado pela condição e as mudanças da esfera vital. Sua tensão é menor quando eu estou cansado e vai incrementando-se quando aumenta o frescor. Se tivéssemos que lidar com magnitudes medíveis, então a cada nível de frescor vital corresponderia um determinado grau de intensidade do vivenciar. Somente de maneira secundária são afetados conjuntamente por um lado a consciência e por outro, os conteúdos. Conforme se incrementa o frescor, eleva-se também a consciência do vivenciar e igualmente a clareza, a diferenciação ou mais precisamente, “a vitalidade” dos conteúdos (Stein, 1922/2005a, p. 233).

Portanto, além de determinar causalmente a concatenação das vivências, a esfera vital afeta inclusive a própria estrutura dos vividos. Em resumo, as diferentes condições da força vital influenciam os elementos constitutivos das vivências, isto é, os conteúdos, o vivenciar e a consciência. Ademais, define também o nexos causal da concatenação dos vividos, estabelecendo assim uma causalidade psíquica que fundamenta a dimensão da *psique*. Compreendido dessa forma, porém, leva-se em consideração somente um dos pólos do mecanismo da causalidade psíquica. Para um entendimento preciso e abrangente acerca dos nexos causais no âmbito do psiquismo é necessário, portanto, levar em conta o outro pólo desse processo. Assim, se de um lado os diferentes *modus* da força vital condicionam causalmente os vividos, de outro tem-se que as próprias

vivências dependem um consumo dessa força, implicando em uma alteração da esfera vital e conseqüentemente do processo causal.

Toda vivência, ou melhor, o estado que ela expressa, envolve certo gasto de força vital. Esse consumo desencadeado pelo próprio vivenciar provoca uma diminuição da vitalidade, modificando a esfera vital de maneira que se torna possível a passagem de um estado de frescor para um de cansaço. Esse pólo da causalidade psíquica revela o caráter retroativo ou bilateral, característico de todo processo causal (Stein, 1922/2005a). Assim como na causalidade material há uma troca de energia, visto que o acontecer causado consome algo do acontecer causante, na causalidade psíquica há também essa retroação. Quando um objeto em movimento se choca com outro, aquele produz como efeito um deslocamento desse. Contudo, dado o caráter retroativo da causalidade, a colisão provoca uma perda de movimento do primeiro.

Analogamente, na dimensão psíquica a retroação se manifesta em decorrência do consumo de força vital que envolve o ato de vivenciar. Diante de um estado de frescor, as vivências transcorrem com vivacidade e vigor de forma que ao jogar uma partida de xadrez, por exemplo, consigo desenvolver com facilidade as estratégias, detectar as melhores jogadas e prever os ataques do adversário. Porém, as vivências que envolvem o ato de jogar xadrez (percepção, intelecção, afetos etc.) dependem um gasto de vitalidade que irá provocar uma modificação na esfera vital, passando assim do estado de frescor para o de cansaço. Agora, como efeito desse processo, os vividos são tomados por certo esgotamento e indolência, de modo que a partida irá se desenvolver com dificuldade e prejuízo. Ademais, é importante ressaltar que esse mecanismo retroativo é influenciado pelos estados psíquicos e não os sentimentos vitais, uma vez

que esses não demandam gasto de força vital, pois vivenciar determinado estado não despende vitalidade psíquica.

A partir desses apontamentos, concluiu Stein (1922/2005a) que todo o acontecer causal psíquico tem como fundamento as alterações da força vital. De um lado há a transposição dessa força para o ato de vivenciar enquanto que de outro isso implica em um consumo da mesma. Portanto, são esses diferentes *modus* da força vital que estabelecem o mecanismo da causalidade psíquica e, por conseguinte, constitui o psiquismo. Nas palavras de Stein:

Todo o acontecer causal psíquico pode conceber-se como uma transposição da força vital à ação atual de vivenciar e como a utilização dessa força por parte da ação atual de vivenciar. Por conseguinte, a força vital e os seus modos ocupam um lugar singularíssimo na constituição da *psique* (Stein, 1922/2005a, p. 241).

Tendo em vista o mecanismo causal da *psique*, pode-se levantar o seguinte questionamento: se as diferentes condições da força vital constituem a *psique* e os seus nexos causais e o ato de vivenciar implica em um consumo dessa vitalidade, o transcorrer da vida psíquica não poderia provocar um esgotamento total dessa força, acarretando um colapso do psiquismo? Stein (1922/2005a) esclareceu que há determinados dados que são captados “sem esforço”, quer dizer, sem dispêndio de força vital. Dessa maneira, há uma espécie de regulação do mecanismo causal da *psique* que evita um consumo desnecessário da força vital.

Essa regulação ocorre através da intensificação da receptividade para determinados dados, possibilitando que sejam vivenciados sem esforço. É importante

sublinhar que tal receptividade se refere à conexão causal dos vividos reais e não ao âmbito do puro vivenciar, o qual foi explorado anteriormente. A receptividade se manifesta como uma qualidade real da *psique* que pode ser acentuada e que apresenta o seguinte mecanismo: quando determinado vivido tem sua intensidade ampliada isso demanda inicialmente certo dispêndio de energia vital; contudo, caso essa ampliação se mantenha constante a receptividade para esse vivido será expandida e conseqüentemente ele poderá ocorrer sem que suceda uma alteração da vitalidade psíquica. Conclui-se portanto que quanto mais acentuada é a receptividade, menor será o consumo de força vital envolvido.

A receptividade se estabelece então enquanto uma qualidade independente, cindida da esfera vital, visto que através do hábito a recepção para determinados conteúdos pode ser realizada sem a necessidade de consumo da vitalidade. Conforme expôs Stein (1922/2005a), se a força vital é inicialmente direcionada de modo preponderante para conteúdos sonoros, *e.g.*, a habitualidade irá provocar um aumento da receptividade para esses dados, os quais, por fim, serão captados sem esforço.

Outro exemplo que evidencia esse mecanismo da *psique* é a formação de certas capacidades. Para que seja formada é necessário primeiramente um direcionamento da energia vital, pois demanda algum esforço. Por sua vez, o processo de formação somente se encerra quando a receptividade para essa capacidade se eleva, por meio do hábito, de maneira que ela se realiza sem custo de energia vital. Agora, a capacidade formada se realiza de modo automático, visto que não exige esforço para ser executada (Sberga & Massimi, 2013; Pezzella, 2017).

O desenvolvimento de determinada habilidade, como conduzir um carro, por exemplo, pode ser compreendida dentro dessa estrutura eidética do mecanismo da

psique. Nesse sentido, ao pegar um automóvel pela primeira vez o motorista irá utilizar grande quantidade de força vital para realizar as operações necessárias. A vitalidade psíquica será empregada em diversas direções, de maneira que os vividos expenderão grande esforço. Inicialmente o condutor terá dificuldade em dividir sua atenção na diversidade de vivências perceptivas envolvidas (a visão do retrovisor, o barulho dos carros, as placas, as sinalizações do trânsito etc.), podendo passar do estado vital de frescor para de cansaço. Entretanto, com a prática contínua, a receptividade para essa capacidade será aumentada e poderá ser empreendida sem esforço. Com isso, o motorista será capaz de realizar suas atividades de modo espontâneo e fluido, sem gasto da força vital.

Com isso, se estabelece uma espécie de automatismo do psiquismo que possibilita a formação de diversas capacidades sem que isso demande um consumo da esfera vital. Logo, o mecanismo causal da *psique* se estrutura de maneira que a energia vital expendida em certos conteúdos fica novamente disponível, dado o aumento da receptividade, para que seja direcionada para outros elementos, possibilitando o desenvolvimento de novas capacidades. A partir dessas considerações, depreende-se que a *psique* é uma esfera passiva que se regula automaticamente.

Colocado de outra maneira, a dimensão psíquica se refere ao que é reativo, isto é, que é vivido sem que o sujeito decida. Esse campo da passividade foi o que Husserl denominou de *hilética* e a definiu, conforme destacou Bello (2015a, p.46), como “aquilo que acontece sem ativar uma vontade”, quer dizer, tudo que não envolve uma participação ativa do sujeito (Biceaga, 2010; Dalabeneta, 2017). Um forte estrondo pode causar uma reação psíquica de medo e isso ocorre de forma passiva e automática, sem que o indivíduo delibere. De modo semelhante, se um dado sonoro (uma música,

por exemplo) provoca uma sensação de bem-estar, tal estado psíquico ocorre sem que o sujeito participe ativamente. Nos dizeres da filósofa:

A psique - na medida em que utilizamos unicamente a esfera da passividade como fundamento para nossa investigação causal – aparece como um mecanismo que se regula automaticamente; Sua estrutura se adapta a uma serie de funções diversas, porém, apresenta uma quantidade limitada de energia impulsora e quando essa é dirigida somente para uma função, as demais vão eliminando-se espontaneamente. Da energia impulsora depende todo o mecanismo. Para expressar de modo mais claro: não há realidade psíquica sem causalidade. Se a esfera vital e a atividade que emana dela desaparecem, então não existe nenhuma possibilidade de constituição de uma *psique* com qualidades e estados reais (Stein, 1922/2005a, p.245).

Reiterando as palavras de Stein (1922/2005a, p. 245), “não há realidade psíquica sem causalidade”, quer dizer, a dimensão da *psique* se constitui através do mecanismo causal regido pela variabilidade da esfera vital. A vida psíquica e a diversidade de seus estados acontecem em decorrência dos diferentes deslocamentos da energia vital, sem os quais não haveria causalidade e conseqüentemente nenhuma atividade da *psique*. O acontecer causal da dimensão psíquica deve ser ininterrupto e contínuo, dado que uma consciência sem estados e sentimentos vitais não constituiria nenhum indivíduo psíquico.

Em outros termos, se a vida psíquica é uma constante transposição de energia vital em diversas direções, a mesma seria inconcebível se não houvesse essa vitalidade.

Os vividos teriam então um ritmo constante, perdendo sua tensão e colorido. O elemento anímico deixaria de existir, dissolvendo a unidade corpóreo-psíquica. Nesse sentido, um indivíduo sem vida psíquica seria um mero *Körper*, isto é, uma materialidade inanimada.

2.2.4 - A constituição do indivíduo psíquico

Prosseguindo em sua análise Stein (1932/2002; 1922/2005a; 1920/2005c) investigou a questão da constituição do indivíduo psíquico. De que forma essa estrutura universal/eidética da *psique* se singulariza em uma individualidade? Para responder esse questionamento a filósofa analisou a relação entre a esfera vital e a formação das qualidades psíquicas, as quais irão determinar a tonalidade individual do ser psíquico, constituindo assim o seu caráter, isto é, seu “modo de ser próprio” (Stein, 1932/2002, p. 56).

Consoante ao exposto anteriormente, a *psique* é constituída por um processo causal regido pelas variações da esfera vital. Logo, a energia vital desempenha um papel fundamental na constituição da *psique* e conseqüentemente na formação das qualidades que irão instituir a individualidade do ser psíquico. Na análise de Stein (1922/2005a; 1920/2005c), as diversas qualidades psíquicas resultam das inúmeras direções da energia vital, a qual é colocada à disposição e empregada na formação das diferentes propriedades da *psique*.

É importante ressaltar, contudo, que a formação dessas qualidades obedece ao mecanismo causal da *psique*. Isso quer dizer que a força vital não pode ser direcionada indiscriminada e indefinidamente em infinitas direções, pois apresenta limitações. Assim, se a vitalidade psíquica esta orientada de forma intensa para certas qualidades,

ficará temporariamente indisponível, de maneira que as demais terão um investimento menor e por conseguinte, um desenvolvimento secundário. Outras qualidades podem não chegar a serem formadas caso nenhum *quantum* de energia vital seja direcionado para as mesmas.

Tendo em vista o automatismo da *psique*, a formação das qualidades somente se completa quando a sua receptividade é efetuada sem consumo da esfera vital, possibilitando que certa quantidade de vitalidade fique disponível para ser empregada em outras qualidades. Contudo, uma vez estabelecida a receptividade e formadas as qualidades, essas não são permanentes, pois se houver uma desconexão total da esfera vital elas podem ser “atrofiadas”, necessitando de novo investimento de força vital.

De modo análogo, se uma qualidade esta super investida, isso prejudicará a formação das demais, sendo que essas somente poderão se desenvolver à custa da força vital direcionada àquela. Portanto, a primeira terá sua intensidade diminuída à medida que as demais se formam. Percebe-se a partir disso o caráter estruturante que a energia vital apresenta no processo de formação das qualidades psíquicas.

Em síntese, Stein (1920/2005c, p.800) explicou que “no curso deste processo a força vital é dirigida para determinada direção, é ‘posta a disposição’ para certas tarefas e nisto consiste a formação das disposições psíquicas”. Uma pessoa comunicativa, nesse sentido, desenvolveu tal qualidade através do direcionamento da vitalidade psíquica para as tarefas comunicacionais. Por seu turno, outras habilidades como a capacidade para calcular, por exemplo, podem se encontrar pouco desenvolvidas, dado a indisponibilidade da esfera vital para elas.

A individualidade psíquica se forma então por meio desses diferentes eflúvios da energia vital, os quais constituem as diversas qualidades que compõe o indivíduo psíquico. Diante dessas considerações, Stein assinalou que ao ser entendida enquanto uma realidade, quer dizer, um ente no mundo, a *psique* assim como o corpo apresenta o curso de um desenvolvimento. Logo, o ser psíquico não possui todas as suas qualidades atualizadas, de forma que vai desenvolvendo-as ao longo do curso de sua vida (Betschart, 2016; 2017).

Mas, de que maneira acontece esse processo de desenvolvimento da *psique*? Stein assinalou que a formação do psiquismo e de suas qualidades ocorre por meio do desenvolvimento de disposições originárias. Somente pode se desenvolver aquilo que já se encontra disposto na *psique*. A estrutura eidética desse processo impõe dessa forma uma limitação, dado que constitui uma impossibilidade essencial formar-se uma qualidade que não esteja presente em potência.

Exposto de outro modo, a essência coloca um limite à variação contingente das qualidades psíquicas, pois o seu desenvolvimento pode ocorrer apenas dentro das fronteiras da necessidade eidética. Contudo, somente essa disposição originária não é suficiente para que as qualidades psíquicas se desenvolvam, pois também é preciso haver condições favoráveis que possibilitem sua expressão. Desse modo, entende-se que as circunstâncias externas são determinantes para o pleno desenvolvimento das propriedades psíquicas (Stein, 1922/2005a).

De modo similar à vida orgânica, a *psique* também precisa de condições externas adequadas para que possa desenvolver suas qualidades. Assim como é indispensável para o desenvolvimento de uma planta que o solo e o clima estejam em condições favoráveis, a formação da capacidade de leitura, por exemplo, exige igualmente

circunstâncias externas que possibilitem a atualização dessa qualidade. Por isso, aquelas capacidades que não encontram um contexto apropriado podem atrofiar-se, não atingindo um desenvolvimento total.

Isto posto, é possível depreender a partir dessas conclusões que o curso do desenvolvimento psíquico apresenta a seguinte estrutura essencial: inicialmente, o direcionamento da energia vital para determinada qualidade cria uma disposição que juntamente com as circunstâncias externas favoráveis permitem o pleno desenvolvimento daquela. Ao atingir o seu ponto máximo, tem-se início um retraimento, isto é, um embotamento dessa capacidade que resulta na sua debilitação. Em síntese, assim explicou a filósofa:

Agora, onde existe uma determinada disposição e a esta se acrescenta “circunstâncias favoráveis”, então tal disposição pode ter seu pleno desdobramento na qualidade desenvolvida. Este pleno desenrolar-se (como em todos os processos de desenvolvimento) corresponde ao ponto máximo. Uma vez que esse tenha atingido o limite, se inicia então uma regressão, uma involução da qualidade, um “entorpecimento” da capacidade. Por certo, as mesmas condições que originaram a ascensão, podem levar ao declínio no curso subsequente. (Assim, por exemplo, a capacidade para desfrutar, adquirida e intensificada por meio da ação de desfrutar, pode pelo “excesso” se tornar embotada ou perder-se completamente) (Stein, 1920/2005c, p. 801).

Portanto, pode-se dizer que o desenvolvimento do ser psíquico se estabelece enquanto um movimento cíclico que apresenta primeiramente uma ascensão, onde as

qualidades são formadas por meio da interação entre as disposições originárias e as condições externas e em seguida conhece um declínio, visto que a energia vital vai se consumindo ao longo desse processo (Gómez, 2018). Nesse ponto da análise chega-se a um limite, pois não é possível compreender o humano considerando somente o seu estrato psíquico. É necessário portanto aprofundar a investigação, saindo da esfera passiva da *psique* para adentrar à dimensão ativa do espírito.

A *psique*, enquanto uma esfera passiva é o campo da reatividade, dos impulsos, da relação estímulo-resposta, quer dizer, de tudo aquilo que não depende da atividade do sujeito. Conforme Stein (1922/2005a) concluiu, ela é um mecanismo que se regula automaticamente e que se funda através do processo causal regido pelas diversas variações da esfera vital. Contudo, ao aprofundar em sua investigação a filósofa levantou o seguinte questionamento: o acontecer psíquico pode ser determinado de maneira exclusivamente causal? Ou colocado de outra forma, o caráter causalista do psiquismo implica em uma espécie de determinismo análogo à causalidade física?

Apesar de estar inserida na grande engrenagem causal da natureza, dado que apresenta o mecanismo de uma causalidade, a *psique* não é determinada única e exclusivamente por esses nexos causais. Nesse sentido, Stein declarou que “do que temos comprovado até agora, deduz-se claramente que os estados psíquicos não podem derivar-se, quanto a todo seu conteúdo, de circunstâncias causais” (Stein, 1922/2005a, p. 246).

Logo, diferentemente do que se poderia ponderar acerca da realidade material, a psíquica não exhibe um determinismo causalista, uma vez que não apresenta relações fixas e rígidas de causa e efeito. No âmbito da materialidade, caso o acontecer causante ocorra juntamente com a causa, um efeito será produzido necessariamente, de maneira

que esse se torna previsível dado as condições necessárias para sua ocorrência. Em oposição, na esfera da realidade psíquica o surgimento do efeito a partir do acontecer causante não é necessário, mas tão somente provável.

Em razão disso, se um objeto choca-se com outro, será produzido necessariamente como efeito o descolamento desse último em decorrência do movimento absorvido pelo contato com o primeiro. Nesse âmbito, tal relação causal não pode ocorrer de outra maneira, visto que seria uma impossibilidade essencial a não produção de um efeito. Por sua vez, considerando o mecanismo causal psíquico, se estou cansado, esse estado da esfera vital irá implicar em uma diminuição da força vital, alterando o transcurso dos vividos de maneira que posso não conseguir realizar uma atividade intelectual como resolver uma prova, por exemplo. Todavia, esse efeito não ocorre determinadamente, pois é possível que mesmo diante de tal circunstância vital eu consiga realizar essa tarefa. Caso seja um exame que tenha uma importância extremamente significativa, posso conseguir realizá-lo apesar do cansaço. Bello explicou essa questão apontando que:

Para aprofundar esse ponto, retomemos a seguinte frase de Stein: “Estou tão cansada que não conseguiria ler um livro difícil”. O vínculo entre o cansaço e essa incapacidade de ler é estabelecido pela força vital: cansada, não tenho força vital de ler aquele livro. A força vital tem um vínculo causal entre suas manifestações ainda que não exatamente determinável, como pensamos serem os vínculos causais entre as coisas físicas. Estas, tendo qualidades diferentes daquelas da *psique*, tem também vínculos diferentes (Bello, 2015a, p. 52).

Em resumo, pode-se dizer que a dimensão psíquica apresenta leis causais apreendidas tanto das conexões nomológicas quanto da experiência da vida prática. Porém, em razão do caráter indeterminista do psiquismo conclui-se que essas leis exibem conexões prováveis, o que torna por princípio um equívoco fundamental qualquer tentativa de uma determinação exata do fluxo da vida anímica. Tendo em vista que o acontecer causal psíquico é condicionado pelos diferentes *modus* da força vital, depreende-se que a possibilidade de um determinismo psíquico exige uma determinação dessa qualidade real permanente. Entretanto, em suas investigações Stein (1922/2005a) assinalou a impossibilidade de se empreender qualquer tipo de determinação da esfera vital, seja ela quantitativa ou qualitativa.

Não é possível precisar de forma objetiva a força vital, visto que ela não se institui como um *quantum* que pode ser expresso numericamente. Enquanto a realidade material pode exprimir-se em “caracteres matemáticos” através do objetivismo-fisicalista das ciências naturais, a realidade psíquica, por sua vez, não é suscetível de uma expressão matemática, em virtude de seu elemento estruturante, a esfera vital, não ser algo mensurável.

Em face disso, se de um lado o cientista natural é capaz de medir, calcular, mensurar e determinar as propriedades da matéria; de outro o psicólogo não pode realizar tal feito sem incorrer em um reducionismo de seu próprio objeto de investigação. Por conseqüência, torna-se um contrassenso qualquer tentativa de objetivar os fenômenos psíquicos. A inteligência por exemplo, não pode ser compreendida de forma autêntica concebendo-a como a mera expressão de um Q.I; Da mesma forma, os afetos humanos não são redutíveis às reações neuroquímicas do cérebro.

Em razão da falta de clareza a respeito do *eidos* da *psique*, a ciência psicológica acabou incorrendo nesse erro fundamental, uma vez que ao adotar a acepção positivista de ciência buscou naturalizar o psiquismo. Seguindo a exatidão preconizada pela ciência tradicional, os psicólogos naturalistas empreenderam esforços para reduzir a *psique* aos seus correlatos naturais. Perante tal reducionismo, entendeu-se que a *psique* era passível de uma determinação quantitativa exata análoga à das ciências naturais. Essa compreensão acabou por desencadear diversos equívocos metodológicos e epistemológicos na constituição e consolidação da Psicologia (Goto, 2015).

Diante da impossibilidade de quantificar a força vital, poder-se-ia cogitar a exeqüibilidade de uma determinação qualitativa da esfera psíquica. Seria possível distinguir os diferentes matizes das qualidades dos sentimentos vitais, atribuindo-lhes nomes próprios? Cada qualidade ganharia um substantivo que designaria sua nuance específica. Além dos matizes já conhecidos como cansaço, frescor, excitação, euforia, fadiga, dentre outros, as demais variações da esfera vital também receberiam uma denominação. O mesmo seria feito com os respectivos graus de tensão de cada sentimento vital.

A possibilidade de uma determinação qualitativa da *psique* requer a instituição de leis causais exatas que determinem a relação entre os diferentes matizes de sentimentos vitais e os seus respectivos graus de tensão. Poder-se-ia prever diante disso que um sentimento vital *A* tem como correspondente causal um grau de tensão *B*, da mesma forma que o sentimento vital *C* terá como efeito o grau de tensão *D* e assim por diante. Com isso, poder-se-ia edificar leis causais psíquicas exatas ainda que não apresentem um caráter quantitativo, tal como requerido pelas ciências naturais.

Entretanto, em sua investigação Stein (1922/2005a) assinalou que o indeterminismo psíquico dá-se também no âmbito qualitativo. Os sentimentos vitais e seus respectivos graus de tensão compõem um *continuum*. Ainda que seja possível dentro dos limites da linguagem empreender algumas grosseiras distinções, constitui uma impossibilidade de princípio que as inúmeras qualidades desse *continuum* sejam realçadas uma por uma. Por mais que se avance na tentativa de nomear a multiplicidade dos sentimentos vitais e seus graus de tensão equivalentes, essas designações corresponderão sempre a segmentos maiores ou menores do *continuum* e não a uma descrição total de seus infinitos matizes.

Conclui-se então que ante a impossibilidade essencial de destacar todas as qualidades da esfera vital, é possível reconhecer somente alguns limites bem demarcados, o que torna viável o reconhecimento apenas de determinados segmentos desse *continuum*. Entre o frescor e o cansaço há uma infinidade de sentimentos vitais que não são discernidos, pois apresentam um contorno muito sutil. Contudo, esses dois pólos exibem uma distinção mais nítida, tornando-os mais facilmente reconhecíveis e delimitados. Colocado de outra maneira, se de um lado posso distinguir o frescor do cansaço ou a excitação do esgotamento, de outro é impossível nomear todas as gradações de sentimentos vitais presentes entre essas polaridades. Em síntese, tem-se que:

Expressando-nos de forma mais concreta: não é possível distinguir claramente entre todas as nuances do vermelho, mas o vermelho e o azul distinguem-se entre si com total nitidez, embora existam nuances de cores nas quais se podem hesitar ao atribuí-las uma qualidade determinada. No entanto, existem outros em que a correlação não

oferece qualquer dúvida. E onde encontramos matizes de uma qualidade, ali se dá também gradações da mesma. Isso nos permite falar sobre uma qualidade bem definida e de seus graus de intensidade. Da mesma maneira, é impossível distinguir com precisão entre todos os sentimentos vitais e os diversos graus de tensão do ato de vivenciar. Porém, é perfeitamente possível distinguir entre o frescor e o cansaço e atribuir a uma ou outra qualidade o sentimento vital existente em cada caso (quando esse não se encontra rigidamente no limite extremo). E é igualmente possível realçar, no *continuum* das diferenças de tensão, qualidades nitidamente distintas e atribuir-lhes diversos graus de tensão como nuances de uma qualidade (Stein, 1922/2005a, p. 249).

Cabe ressaltar também que a despeito de seu mecanismo causal, não faz sentido conceber uma previsibilidade da esfera psíquica, isto é, inferir um acontecer causal psíquico futuro a partir do estado vital atual. Tendo em vista que o fluxo da vida psíquica está estruturado na esfera vital, entende-se que a previsão de um acontecimento psíquico futuro requer o conhecimento de todas as oscilações possíveis que a força vital passará desde o estado presente até o vindouro. Como consequência, depreende-se que tal intento demanda um conhecimento total de toda a corrente da vida psíquica dentro da duração fenomenológica considerada, o que constitui um contrassenso (Stein, 1922/2005a).

O conhecimento do estado atual da esfera vital permite somente uma consideração bastante geral e vaga acerca do acontecer psíquico futuro. Ante um cansaço, por exemplo, posso cogitar de forma imprecisa qual será o estado posterior da

força vital. Contudo, isso não é suficiente para embasar uma previsibilidade segura dos estados psíquicos que irão se seguir. Há uma gama imensa de possibilidades de condições da esfera vital que torna impossível uma predição exata tal como a realizada no domínio da realidade material. Ademais, ressalta-se também que a energia vital é qualitativamente diferente nos diversos indivíduos, visto que ela se individua em cada ser psíquico. Logo, as condições da esfera vital variam entre os sujeitos, de forma que um estado vital análogo pode gerar conseqüências divergentes em cada indivíduo, reforçando o caráter indeterminista do transcorrer da vida psíquica.

Diante do exposto, reafirma-se o indeterminismo da *psique*, visto que não cabe nessa esfera alguma possibilidade de determinação exata, seja quantitativa ou qualitativa, assim como é inviável pretender uma previsibilidade das vivências psíquicas. Isso ocorre porque o homem não é somente um ser psíquico, pois é constituído também pela dimensão do espírito, se estabelecendo como um ser espiritual. Diferentemente da vida psíquica, que concerne ao campo da passividade, a vida espiritual se funda na atividade do eu (Gómez, 2018).

A *psique* não pode ser compreendida de modo isolado, assim como os demais estratos que compõem a pessoa humana. A segmentação estabelecida entre as diferentes dimensões antropológicas ocorre para fins metodológicos. Todavia, tal divisão não deve implicar em uma compreensão cindida desses domínios, porque eles devem ser concebidos somente no contexto de uma unidade. A *psique* humana não está vinculada apenas com o corpo, visto que encontra-se também atravessada pela dimensão do espírito, o que lhe imprime um caráter indeterminista. Para além da mera reatividade corpóreo-psíquica há o domínio do espiritual, o qual diz respeito ao campo da atividade

desperta do eu. Passa-se então da esfera passiva da *psique*, regida por nexos causais fundados nas variações da força vital, para a dimensão ativa do espírito.

2.3 - As vivências espirituais: os atos intencionais como o início da vida espiritual

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

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

Husserl (1901/1982) apresentou na quinta investigação de suas *Logische Untersuchungen* o caráter intencional da consciência, ou seja, o seu atributo de estar sempre direcionada para algum objeto, posto que toda consciência é consciência de algo. No sentido atribuído na obra inaugural do filósofo, os atos são caracterizados descritivamente como vivências intencionais, de maneira que fenomenologicamente a consciência é concebida enquanto o conjunto de toda classe de vividos intencionais.

As vivências intencionais, ou melhor, os atos, considerados em suas propriedades eidéticas, estão sempre direcionados a um conteúdo e por isso se fundam

como “intencionalmente referidos”. A vida intencional é precisamente a distensão entre a polaridade sujeito-objeto, na qual o eu (desperto) move-se a partir de si mesmo em direção a algo fora dele, estabelecendo um elo entre as extremidades subjetivas e objetivas dos vividos.

Nessa perspectiva, seguindo as análises da filósofa e de seu mestre, a vida intencional é qualificada como ato, de modo que ante um ato perceptivo o sujeito estará invariavelmente orientado a um objeto percebido, assim como num ato imaginativo haverá uma direcionalidade para um objeto imaginado e assim por diante. Em conformidade com o assinalado por Stein (1922/2005a), os atos correspondem a interrupções ou fissuras no fluxo da consciência, dado que apesar de surgirem no curso da corrente, não se encerram nela; Implica sempre em um desprender-se, um tender a algo que não faz parte da corrente.

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

Apesar de na acepção moderna do termo predominar o conceito de atividade, esse abarca também a idéia de atualidade, uma vez que toda ação supõe que algo esteja em ato. Diante disso, concluiu a filósofa que os atos, quer dizer, a atividade do sujeito que pressupõe uma atualidade, designa o que se entende por intencionalidade. Em

síntese, pode-se dizer que os atos se efetuam em atividade intencional e que essa funda a vida espiritual. Nos dizeres de Stein (1931/2007b) “o que subjetivamente é ser espiritual pode se caracterizar pela polaridade sujeito - objeto, que nós designamos de intencionalidade” (p.325).

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

2.3.1 - A motivação como lei fundamental do espírito: razão e sentido

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

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

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

A motivação, tomada em seu sentido amplo, consiste pois no elo que vincula os diversos atos da corrente de consciência; é a liga que une as inúmeras *intentio* do sujeito. Um ato origina-se de outro não por uma causação, mas porque fora motivado. Desse modo, uma percepção pode por exemplo motivar um ato memorativo e esse por sua vez um ato afetivo e assim por diante. Aqui não se forma um *continnum* tal como no fluxo de vividos da corrente de consciência, nem um campo contínuo em analogia ao que ocorre com os dados dos sentidos. Entretanto, diante do elo motivacional que possibilita o surgimento de um ato a partir de outro, podem surgir unidades de atos que

se estabelecem como uma espécie de complexo, os quais podem emergir e submergir da consciência. Em resumo, para Stein:

A motivação, entendida em nosso sentido geral, é a conexão que liga os atos uns com os outros. Não se trata de uma mera fusão, como nas fases da corrente de vivência, que transcorrem simultânea ou sucessivamente, ou como a ligação associativa dos vividos; mas é um proceder de um ato a partir do outro, um realizar-se ou ser realizado de um em virtude ou em razão do outro. Vemos, portanto, que sob o eu espiritual ou pessoal devemos compreender o sujeito da intencionalidade e que a motivação é a lei da vida espiritual. O "suporte" no qual se apóia de certo modo a motivação é sempre o eu. Ele realiza um ato, porque já havia empreendido outro anteriormente (Stein, 1922/2005a, p. 253).

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

Utilizando o exemplo da percepção Stein (1922/2005a) procurou explicar de que forma os atos intencionais são motivados. Em essência, o objeto percebido não pode ser

captado imediatamente de forma plena, pois ele se mostra a partir de diversos perfis. Quando vejo um dado, percebo primeiramente um de seus lados; a partir disso intenciono que existem outros perfis e que posso girar esse objeto sucessivamente até captar as suas inúmeras perfilações. Assim, a unidade de sentido do objeto percebido foi-se compondo gradativamente através da conexão motivacional entre os atos intencionais. É possível concluir então que os diferentes perfis, isto é, os conteúdos de sentido da intencionalidade perceptiva, motivaram os diversos atos que integraram o objeto intencional da percepção.

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

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

Ademais, coloca-se também que enquanto possibilidade de princípio, as relações de motivação podem realizar-se de modo explícito ou implícito. No primeiro, os motivos encontram-se evidentes, enquanto que no segundo acham-se subentendidos (Stein, 1922/2005a).

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

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

A título de exemplo, se estou faminto e vejo um alimento que me agrada, é compreensível que de modo instintivo eu dirija minha atenção em direção a ele. Percebo

a aparência, o cheiro e automaticamente desejo sentir seu sabor. Nessa circunstância, o motivo que promove as conexões de sentidos entre os atos, ou seja, o alimento desejado, instaura-se como um estímulo, o qual carece de um fundamento racional, dado que exhibe somente um aspecto compreensivo. Entretanto, se apesar de minha necessidade fisiológica resolvo dar esse alimento a alguém que esteja extremamente debilitado pela fome, funda-se nesse momento uma motivação de índole racional, pois o sentido que estabelece o elo motivacional entre os atos está alicerçado em leis de razão. Mas, caso eu jogue fora o alimento mesmo sabendo que poderá saciar a minha fome ou de outra pessoa, se instituirá nesse caso uma vinculação de tipo irracional, visto que não há fundamento algum e tampouco uma relação compreensiva nessa unidade de atos.

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

Diante disso, ressalta-se outra distinção fundamental da esfera espiritual em relação ao domínio psíquico. Enquanto nesse a condição momentânea da esfera vital exige reativamente um determinado acontecer causado, o qual independe da ação do

indivíduo; naquela a motivação coloca inúmeras possibilidades sem necessariamente exigí-las, uma vez que sua realização irá depender da atividade do sujeito. Percebe-se então que na *psique* há um “acontecer cego”, ao passo que no espírito tem-se uma “ação vidente” ou pelo menos sua possibilidade, considerando que há o âmbito das motivações implícitas.

2.3.2 - A constituição do Ser espiritual: intelecto, vontade e autoconfiguração

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

Em contrapartida, o eu expresso na dimensão do espírito acha-se “desperto”, visto que a sua essência intencional o coloca, através da realização dos atos, sempre em direção a algo fora dele. O ser espiritual, portanto, apresenta uma espécie de abertura, uma incisura que o possibilita sair de si e se colocar em relação com o transcendente. Dotado de um “olhar espiritual”, o ser imerso na esfera do espírito é por isso ativo, transparente e consciente de si, uma vez que é capaz de se dar conta da realização de seus diversos atos. Em seu modo de ser, o espírito pode se manifestar tanto no seu aspecto subjetivo quanto objetivo. Considerando que a atividade espiritual esta fundada na polaridade sujeito-objeto, depreende-se que o espírito se distende tanto no seu pólo subjetivo quanto objetivo. O primeiro, conforme Stein pontuou, quer dizer existir para si mesmo ao passo que o segundo significa ser para um sujeito espiritual (Stein, 1931/2007b).

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

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

Na acepção de Stein (1931/2007b), compreendido no seu sentido estrito o ser espiritual quer dizer vida, isto é, estar em movimento desde dentro; Essa por seu turno surge a partir de um vivente, um sujeito espiritual que possui uma vida interior e que apresenta como características fundamentais a autonomia e a duração. A primeira designa para o espírito humano a capacidade de existir para si, enquanto que a segunda significa ser no tempo, ou melhor, estar inserido na dimensão da temporalidade. Acrescenta-se ainda que dado sua natureza o ser espiritual não exhibe uma espacialidade,

uma vez que eideticamente se estrutura como uma interioridade não espacial e imaterial.

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

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

O intelecto no espírito subjetivo humano é um ato temporal e gradativo, visto que é limitado e se estrutura enquanto uma constante passagem de um conhecimento em potência para um em ato. Segundo Stein (1931/2007b), esse caráter potencial do intelecto não apresenta apenas o sentido da possibilidade de diversos níveis de

entendimento, mas também da realização de diferentes graus de ser, que podem oscilar dentro das extremidades que vão desde o não ser até a pura atualidade. O espírito humano, enquanto um ser intelectual, possui por conseguinte níveis de intelectualidade que representam distintos graus de ser, o que torna possível conceber inúmeros tipos de intelecto de acordo suas potências e atos.

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

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

O ser espiritual não é apenas transparente (inteligível), um ser intelectual consciente de si mesmo, pois é ao mesmo tempo por meio do sujeito espiritual um ser, livre, com vontade, capaz de se determinar. Se algo me toca interiormente, posso responder a esse chamado. Porém, isso não tem por que ser uma necessidade inevitável. (Stein, 1931/2007b, 353).

A vontade refere-se aos atos por meio dos quais o ser, através de sua ação voluntária, pode colocar em existência aquilo está somente em potência de ser captado como algo real (Stein, 1931/2007b). Como exemplo, é possível pensar que ante uma situação de perigo desencadeia-se uma reação psíquica de medo que impulsiona o indivíduo a fugir, visando se esquivar o mais rápido possível de tal circunstância. Todavia, enquanto um ser espiritual, volitivo, livre e indeterminado, esse impulso não se coloca como uma tendência inevitável. O sujeito, por meio de seus atos livres, pode aceitá-lo ou não. Ao invés de buscar escapar, pode permanecer mesmo diante do medo para auxiliar outras pessoas. Assim, uma realidade que até então era somente uma possibilidade, ganhou existência por meio de um ato da vontade do indivíduo.

A partir do plano volitivo, funda-se uma nova classe de vividos: os atos livres. Os atos espiritualmente livres caracterizam-se por realizarem-se como vivências independentes. Segundo a filósofa, nelas o ser espiritual não apenas vivencia, mas se coloca como senhor de seu próprio vivenciar. O indivíduo mediante sua atividade volitiva impõe-se como dono de si mesmo, um ser livre que não está refém do jogo de relações entre estímulo e resposta, podendo ir além delas. Mas, “O que quer dizer liberdade? Significa o seguinte: eu posso” (Stein, 1932/2002, p. 95). O sujeito espiritual

é portanto um eu dotado de liberdade e que se constitui como um ser de possibilidades, posto que por meio de seu livre atuar é capaz de decidir sobre sua atividade.

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

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

Diante da abertura espiritual do humano Stein (1932/2002) assinalou que ao ser responsável pelo próprio processo de formação o sujeito “pode e deve formar-se a si mesmo” (p.94). O poder refere-se à liberdade da vida espiritual, isto é, as diferentes possibilidades que o indivíduo pode seguir a partir de seu livre atuar; O dever em contrapartida diz respeito a uma espécie de “chamado” interior da consciência, que

permite ao indivíduo estabelecer alguns critérios fundamentais que irão orientar a vontade no curso da autoconfiguração. Exposto de outro modo, esse apelo da consciência tem a função de apontar determinados caminhos a seguir, mas que não precisam ser necessariamente aceitos, pois isso cabe a livre ação do sujeito, que pode acatar ou não ao “chamado”.

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

O segundo aspecto, em contrapartida, pertence ao âmbito da vida espiritual, a qual possibilita ao sujeito autoconfigurar-se, ou melhor, formar-se a si mesmo. A estrutura do eu não está a mercê das condições externas, pois através dos atos livres ele pode conduzir o seu processo de formação, dentro claro das limitações essenciais estabelecidas. Aquilo que não se encontra disposto na estrutura do eu não pode conhecer um desenvolvimento. De forma sintética, a atividade espiritual livre do sujeito atua a

partir das disposições originárias estabelecidas, dando forma à unidade corporal-anímica que constitui a pessoa humana (Betschart, 2017). Para a fenomenóloga, “a pessoa livre tem em suas mãos a ‘si mesmo’, ou seja, a alma e o corpo estão sob a direção da vontade, ainda que não incondicionalmente” (Stein, 1930/2003a, p. 190). Frente essa autoconfiguração espiritual, a estrutura pessoal do sujeito se torna um *individuum*, uma vez que sua atividade livre o plasma de uma peculiaridade individual, formando a partir de então o seu caráter.

Em síntese, ressalta-se que além do seu aspecto intencional, o ser espiritual se manifesta também no sentido de uma personalidade, constituindo-se conforme assinalaram Husserl e Stein como um ser - pessoal, *i.e.*, um *individuum* dotado de uma vida animada pelo espírito. Colocado de outra maneira, isso quer dizer que o sujeito, ou melhor, a Pessoa humana, se estrutura enquanto o suporte de uma natureza racional/espiritual, demarcando o domínio do especificamente humano. Conseqüentemente, tem-se que a vida humana apresenta essencialmente uma interioridade espiritual que a dota de uma estrutura pessoal (Goto & Moraes, 2015c).

Posto isto, vale ressaltar ainda que a estrutura pessoal do homem somente pode ser compreendida em sua totalidade levando-se em conta a sua relação com o divino. O ser humano, enquanto um ser dotado de uma estrutura corporal-anímica, atravessada pela dimensão espiritual, encontra-se no entremeio entre espírito e matéria. Por isso, o homem conserva em si elementos das demais formas de ser, conferindo contudo a essa configuração uma peculiaridade específica. Conforme apontou Stein (1932/2002), ao exibir uma estrutura material, dotada de vida orgânica e animada por uma vida psíquica, o homem apresenta uma organização análoga ao ser dos vegetais e dos animais.

Contudo, na qualidade de um ser-pessoa, o homem também expressa uma vida espiritual, o que o coloca em semelhança com o ser divino, uma vez que esse se estabelece como um espírito puro. Desse modo, Stein (1932/2002) assinalou três possibilidades de expressão da vida espiritual: o homem, cujo espírito encontra-se apoiado em um substrato corporal-anímico; os anjos, os quais se constituem enquanto espíritos puros finitos, entendendo-se essa última qualidade no sentido de que são seres criados; e por fim, o espírito puro infinito, isto é, Deus, o ser incriado e ilimitado. Nos dizeres de Stein (1932/2002, p. 123), “apenas Deus é espírito puro. Por essa mesma razão, Nele é possível captar com a maior pureza a essência do espírito, para depois compreender à luz do ser divino todos os demais modos de ser espiritual”.

Diante de sua especificidade espiritual, constitui uma evidência ontológica que o ser do homem alude à Deus, de maneira que é impossível compreender a estrutura da pessoa humana sem levar em consideração a sua relação com o espírito infinito. Stein tratou dessa questão de forma mais profunda em sua obra “Ser Finito e Ser Eterno”, na qual enfrentou a questão do sentido do ser. Para a filósofa, a pergunta sobre o Ser não pode ser compreendida levando-se em conta somente o ente humano, isto é, o Ser finito, pois esse deve ser concebido a partir do Ser Eterno, Deus, do qual é imagem e semelhança.

O homem, portanto, exhibe as qualidades de um ser espiritual, ou seja, a vontade, a liberdade, o intelecto, a consciência, etc. Entretanto, por não ser um espírito puro, uma vez que sua vida espiritual encontra-se atravessada pela dimensão corporal-anímica, o espírito humano está em processo de formação, ou melhor, autoformação, sendo então dotado da capacidade de se auto configurar.

2.4 - O homem enquanto um ser pessoal e individual: a unidade de corpo, *psique* e espírito

Tendo em vista a análise antropológico-fenomenológica realizada por Stein, a qual tomou como ponto de partida as vivências, empreendeu-se uma profunda investigação dos diferentes estratos antropológicos da subjetividade humana. Ao se ater às estruturas fundamentais dos vividos, a filósofa sublinhou seus elementos corpóreos, psíquicos e espirituais, sendo que esse último configura a dimensão essencialmente humana, isto é, o traço eidético que caracteriza o humano enquanto tal e que o diferencia das demais formas de vida.

Ante o seu caráter espiritual, o homem apresenta assim uma estrutura pessoal de modo que se constitui enquanto uma pessoa humana. Mas, o que significa dizer que o espírito subjetivo humano se funda como um ser pessoal? Na acepção da fenomenóloga, “tudo o que chamamos em geral de pessoa, *es rationalis naturae individua substantia*, isto é, seres particulares de uma natureza dotada de razão” (Stein, 1950/1994, p. 372).

Pessoa pode ser compreendida também como o suporte (*suppositum*) de uma essência, quer dizer, o alicerce de uma natureza geral. No caso da pessoa humana, a estrutura pessoal designa o suporte de uma natureza dotada de razão. Tal como salientado anteriormente, racional e espiritual são compreendidos como elementos indissociáveis, posto que com os atos e motivações da esfera do espírito inaugura-se o domínio do sentido e da razão. Por princípio, depreende-se com isso que a pessoa também pode ser concebida enquanto o suporte de uma essência espiritual (Sepp, 2017).

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

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

Outro importante esclarecimento refere-se à distinção entre o eu-puro e o eu-pessoal. A partir da elucidação feita anteriormente entre o âmbito das vivências puras e o eu anímico-real, entende-se que o eu tomado na sua pureza concerne ao centro de irradiação do vivenciar; o sujeito idêntico uno que fundamenta todo ato da corrente de consciência; o enlace egológico dos vividos. Conforme explicaram Husserl (1952/2005) e Stein (1922/2005a), tomado como o eixo constitutivo do sujeito empírico, o eu-puro não pode ser confundido com o eu-pessoal, uma vez que aquele se estabelece como um

sujeito absoluto carente de qualidades reais, ao passo que esse se funda enquanto um *individuum* que apresenta uma posição empírica no mundo, exibindo peculiaridades pessoais e traços de caráter. (Jacobs, 2014; Obsieger, 2014)

Em sua análise antropológica Stein distinguiu duas possibilidades de seres pessoais: a pessoa divina e humana. Ambas podem ser designadas como pessoa por apresentarem uma vida pessoal e espiritual. “Onde está o que é comum entre Deus e as pessoas finitas, que possibilita em ambos os casos falar de ‘pessoa’? Na analogia do ser: o ser pessoa e a vida espiritual” (Stein, 1931/2007b, p. 330). Contudo, a pessoa divina se constitui enquanto um ser espiritual puro, visto que em sua estrutura pessoal a dimensão do espírito não está vinculada a uma organização psicofísica. Em contrapartida, na pessoa humana a esfera espiritual encontra-se atrelada a um substrato corpóreo-*psíquico*psíquico, formando assim uma unidade de corpo, *psique* e espírito. Assim,

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

Considerando esse esboço delineado por Stein acerca dos diferentes estratos que compõem a unidade do ser-pessoa humano, concebe-se o humano enquanto um análogo

da pessoa divina. Tomado como o primeiro ser, isto é, o ser eterno, o divino plasma sua imagem nas demais formas de ser. Ao se estabelecer como o autêntico reino do espírito, a pessoa divina concede sua estrutura pessoal à subjetividade humana, de maneira que analogamente essa se funda a partir da essência trinitária do ser divino. Logo, a pessoa humana exhibe uma composição trina, constituindo-se na qualidade de uma unidade formada pelas dimensões corpórea, psíquica e espiritual

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

Tendo em vista a constituição pessoal do homem, entende-se que em sua disposição psicofísica habita um eu-pessoa, o qual é capaz de mirar o mundo e a si mesmo. Desperto, consciente de si e livre o humano coloca-se como um ser transparente que pode contemplar sua vida interior e estar em constante relação com o mundo objetivo e intersubjetivo. Vale ressaltar que o homem é também um ser social, uma vez que não é um *individuum* isolado, mas comunitário, pois seu mundo circundante é

constituído por outros seres pessoais, que compartilham a mesma estrutura corpórea, psíquica e espiritual (Alfieri, 2014; Betschart, 2016).

Não é possível compreender a composição eidética da pessoa humana em sua totalidade sem considerar a sua dimensão social - intersubjetiva. Diante de sua abertura espiritual, o homem capta através da vivência empática que há outros sujeitos que possuem uma formação pessoal análoga à sua (Vargas, 2018). Logo, o ser-pessoa humano apresenta um mundo circundante intersubjetivo, no qual está em constante relação com outros sujeitos, podendo formar diferentes tipos de associações tais como os agrupamentos de massa, as sociedades, além das vinculações comunitárias presentes por exemplo em povos, famílias, clãs, tribos, comunidades religiosas etc. (Stein, 1922/2005c).

A dimensão social coloca-se como um fator co-determinante do processo de configuração da unidade corpórea-psíquica-espiritual do ser-pessoa humano. Por conseguinte, é possível inferir a partir dessas considerações que de um lado o espírito humano é parcialmente determinado pela estrutura corpóreo-psíquica na qual está imerso. Por outro, exhibe também uma co-determinação social, visto que o mundo circundante intersubjetivo também influencia o curso de sua configuração. Entretanto, enquanto um ser pessoal dotado de uma abertura espiritual, o homem não é integralmente determinado por esses elementos, pois é capaz de autoconfigurar-se através de sua atividade livre, constituindo-se como uma personalidade singular. Em resumo:

A alma humana enquanto espírito se eleva em sua vida espiritual acima de si mesma. Entretanto, o espírito humano está condicionado pelo que lhe é superior e inferior: está imerso em um produto material

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

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

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

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

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

Em essência, o caráter se estabelece enquanto um matiz pessoal, manifestado como uma *quale* que concede ao ser-pessoa um traço individual. Stein afirmou que o genuíno campo do caráter refere-se à esfera afetiva e da vontade. Isso significa que a singularidade da unidade pessoal esta alicerçada na estimação dos valores e no livre atuar do sujeito. O modo como os objetos despertam afetos, desvelando o mundo dos valores, juntamente com a maneira que o indivíduo configura o mundo e a si mesmo através da vontade funda a sua peculiaridade individual, constituindo-o como uma personalidade singular (Stein, 1920/2005c).

Tal singularidade exhibe diversos graus de manifestação, sendo que esses podem fundar certos tipos, instituindo assim uma tipologia. Contudo, o caráter de uma pessoa

não se reduz somente a expressão de determinado tipo, dado que possui uma “nota individual” que marca suas qualidades e vivências. A expressão dessa nota individual pode então oscilar entre dois extremos: em um dos pólos tem-se o indivíduo cujo caráter se aproxima estreitamente do típico, tendo sua peculiaridade pessoal não muito bem marcada; Por outro lado, há o pólo oposto onde a pessoa se distancia imperiosamente da tipologia, fundando uma individualidade intensa e um caráter bem sublinhado.

Por fim, vale ressaltar que o homem apresenta em sua composição eidética um componente qualitativo indissolúvel que concede ao caráter uma consistência interna, conferindo-lhe uma singularidade que o distingue das demais disposições do ser-pessoa humano. Esse elemento consiste no que Stein denominou de essência ou núcleo da pessoa humana e corresponde ao cerne do ser individual, demarcando o domínio da singularidade do indivíduo. Compreendido como uma *quale* invariável, o núcleo da personalidade se estabelece na qualidade de uma propriedade permanente que se conserva mesmo diante de toda a variação dos vividos (Alfiere, 2014).

A despeito das inúmeras propriedades e traços que o indivíduo possa manifestar em seu caráter, o núcleo permanece idêntico, uma vez que por princípio ele delimita a esfera da individualidade. A formação das qualidades individuais sejam elas de natureza corpórea, psíquica ou espiritual giram em torno dessa propriedade permanente, a qual estabelece um limite ao desenvolvimento delas. Logo, dado sua imutabilidade, o núcleo pessoal não se desenvolve, ao contrário, é ele que move e ao mesmo tempo demarca o transcurso da formação do caráter. Nesse processo, o núcleo da personalidade vai desvelando-se, formando as qualidades singulares que podem desenrolar-se parcial ou totalmente, conforme as circunstâncias externas sejam favoráveis ou não. Portanto, para

além das determinações psicofísicas, o núcleo concede um colorido singular a cada vivido, constituindo assim um ser qualitativamente único.

CAPÍTULO III

POR UMA FENOMENOLOGIA DO “SOFRIMENTO PSÍQUICO GRAVE”: CONTRIBUIÇÕES ANTROPOLÓGICO-FENOMENOLÓGICAS

Feito essa breve descrição das diferentes camadas que compõem a estrutura da pessoa humana, a partir da análise antropológico-fenomenológica de Stein (1932/2002; 1922/2005a), é possível agora ir em direção a um esboço de uma Fenomenologia do “sofrimento psíquico grave”. Retomando o percurso argumentativo delineado, entende-se que uma efetiva compreensão acerca do sofrimento requer antes de tudo um rigoroso entendimento sobre o humano. Tendo em vista os preconceitos e prejuízos do naturalismo científico, tal intento precisa estar alicerçado em uma base fenomenológica, pois essa estabelece o rigor metodológico necessário para uma autêntica investigação sobre o que é o humano (Costa, Goto & Holanda, 2018; Goto, 2015; Holanda, 2014).

Colocado de outro modo, uma fenomenologia do sofrimento tem como fundamento a antropologia fenomenológica, disciplina essa capaz de desvelar os distintos estratos que integram o Ser do humano. Com essa base na antropologia fenomenológica delineada por Stein (1932/2002; 1922/2005a), foi possível identificar que as vivências humanas estão fundadas em uma estrutura tripartite, apresentando uma camada corpórea, uma psíquica e outra espiritual. Essas, apesar de suas peculiaridades, organizam-se em uma unidade, conferindo um caráter pessoal e individual à estrutura corpórea-anímica do homem.

Diante dessa compreensão, pode-se ponderar a respeito das contribuições fenomenológicas para o entendimento da vivência do sofrimento, demarcando assim uma (possível) fenomenologia do sofrer humano. No que consiste o sofrimento? Ele se identifica com a dor ou é um fenômeno distinto? Como se pode pensá-lo no âmbito da

estrutura da pessoa humana? Seria o sofrer uma vivência corpórea, psíquica ou espiritual? De que forma uma análise fenomenológica do sofrimento pode contribuir para pensar a clínica psicológica?

Longe de esgotar tais questionamentos, dado a profundidade e complexidade da temática, as páginas seguintes têm como objetivo empreender o esboço de uma “fenomenologia do “sofrimento psíquico grave””, compreendendo o sofrimento enquanto uma vivência, destacando sua estrutura eidética. A partir de tal torna-se possível pensar em uma clínica de base fenomenológica, capaz de conceber de modo rigoroso e autêntico o sofrimento humano.

Para isso, discutiu-se em primeiro lugar o construto teórico do “sofrimento psíquico grave”, proposto por Costa (2003; 2006; 2010; 2014; 2017a), ressaltando a pertinência e importância dessa contribuição, porém acrescida da necessidade de uma investigação fenomenológica desse fenômeno. Em seguida, procedeu-se à análise da vivência do sofrimento, cujo intuito foi desvelar sua disposição essencial no ser humano. E, por fim, realizou-se uma articulação dessa investigação com a clínica, a partir de uma base fenomenológica. Para essa finalidade será empreendida uma interlocução com a experiência desenvolvida no âmbito do GIPSI (Grupo de Intervenção Precoce nas Primeiras Crises do Tipo Psicótica), realizando-se a análise de um caso atendido no grupo (Costa & Ramos, 2018).

3.1 – O Sofrimento psíquico: da doença ao essencialmente humano

O sofrimento é encarado como algo incômodo, doloroso, angustiante, que causa desconforto e deve ser evitado. Entretanto, apesar dessa “aura negativa”, o sofrimento é inevitável, pois se impõe de modo inexorável à existência humana. Existir implica estar

em uma condição de sofrimento, da qual é impossível esquivar-se. Em face disso, é pertinente questionar: porque o sofrimento se coloca de tal maneira? O que significa sofrer? E qual seu sentido? Tais questões são tão antigas quanto profundas e complexas. O problema do sofrimento instigou e ainda instiga investigações de inúmeras esferas, envolvendo uma infinidade de campos do conhecimento humano tais como a Filosofia, a Psicologia, a Antropologia, passando também pela Teologia, as Mitologias e Religiões.

No âmbito mítico-religioso, a questão do sofrimento traduz-se no problema do mal. Se Deus é de todo bom, como pode haver tantas mazelas e sofrimentos? Segundo o mito da criação presente no Antigo Testamento, o sofrimento se instaura a partir do pecado original de Adão e Eva. Ao desobedecerem à ordem de Deus e comerem o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, são expulsos do paraíso e condenados aos padecimentos advindos de sua transgressão. Distantes do deleite que tinham no Éden, precisavam agora enfrentar as dores, angústias e males dessa nova condição existencial. Em uma análise breve e sem querer entrar nas minúcias dessa questão mítico-religiosa, algo que escapa ao intuito desse trabalho, pode-se entender que nessa perspectiva o sofrimento advém em decorrência da condição livre do ser humano, do seu livre-arbítrio que lhe possibilitou realizar uma escolha e receber uma punição como consequência do afastamento de Deus, do bem.

Ainda recorrendo à compreensão mítica, a idéia do sofrimento como punição por um ato também aparece no mito de Pandora. Tal como retrata Hesíodo (1995) em sua *Teogonia (Theogonia)*, Zeus queria punir a humanidade por conta da infração de Prometeu, que roubara o fogo divino e o concedera aos homens. Temendo que a humanidade ficasse tão poderosa quanto os deuses, Zeus enviou Pandora como presente a Epimeteu, que contrariando a recomendação de seu irmão, Prometeu, acabou por

aceitar o agrado. Pandora guardava consigo uma caixa (jarro) a qual não deveria abrir. Contudo, tomada pela curiosidade, destampou e liberou dela todos os males até então desconhecidos pela humanidade: a guerra, a doença, a loucura, a mentira, a inveja, o ciúme, etc.

Posto isto, entende-se que o fenômeno humano se funda no sofrimento. A despeito de ser algo indesejável e do qual se procura escapar, é o sofrer que constituiu o humano enquanto tal. O homem é um *ser-sofrente*, uma vez que sua constituição ontológica o coloca inevitavelmente frente a essa possibilidade. O sofrimento é portanto uma dimensão essencialmente humana, de forma que negligenciá-la ou compreendê-la de modo equivocado significa incorrer em uma postura desumanizante, a qual desconsidera as peculiaridades essenciais do fenômeno humano (Costa, 2002; 2014; 2018; Holanda, 2014).

Apesar da importância crucial da questão do sofrimento e de sua relevância para uma adequada compreensão do humano, nota-se que há ainda um parco entendimento a respeito desse fenômeno. O conhecimento científico avançou timidamente nesse sentido, sendo possível afirmar que a ciência pouco sabe sobre o caráter dessa vivência, assim como também não possui um claro discernimento sobre o que é o homem. Isso se deve em partes por conta da complexidade da questão, bem como devido aos prejuízos epistemológicos do pensamento científico (Husserl, 1913/2006).

Conforme apontou Husserl (1913/2006), ao adotar o objetivismo fisicalista como postura epistemológica, as ciências negligenciaram as questões relativas ao humano, perdendo o seu sentido, o que resultou em uma profunda crise, amplamente denunciada e analisada pelo filósofo alemão. Mesmo as denominadas ciências humanas, as quais caberiam investigar o que diz respeito às humanidades, também assimilaram

essa concepção objetivista e descuidaram-se de uma investigação autêntica acerca da subjetividade. O naturalismo científico reduziu os fenômenos humanos a um estéril objetivismo, o que acaba por denotar a falta e a necessidade de um rigoroso fundamento eidético para essas ciências (Husserl 1962/2012).

Diante desse cenário, aponta-se que a ciência, ao analisar o sofrimento, não considerou os seus elementos subjetivos, atendo-se meramente aos seus correlatos naturais. Por isso, comumente o sofrimento é confundido, reduzido ou identificado com a dor, dado que a inscrição sensorial dessa torna-a elegível a uma investigação de cunho naturalista. Contudo, vale ressaltar que mesmo na investigação da dor, constitui um contrassenso compreendê-la a partir somente de seu registro corpóreo. Enquanto um fenômeno humano, a dor também possui uma dimensão subjetiva. Um mesmo estímulo doloroso, por exemplo, é vivido de maneiras distintas por diferentes indivíduos (Horenstein, 2019).

Tanto a dor quanto o sofrimento são fenômenos complexos e multifacetados, que envolvem elementos afetivos, cognitivos, sensoriais, sociais, culturais, etc. Apesar de estarem estreitamente relacionados, sofrimento e dor são fenômenos distintos e apresentam peculiaridades específicas. Nesse sentido, é possível afirmar juntamente com Paul Ricoeur em seu texto homônimo que “o sofrimento não é a dor”. Qual seria então a fronteira entre esses vividos? É possível concebê-los separadamente? Frente a tais questões, Ricoeur (1994) apontou que:

Avanço diretamente para as dificuldades do assunto. Passarei muito rapidamente pela primeira que diz respeito à fronteira entre dor e sofrimento; o clínico tem as suas referências, a saber, a ligação entre as perturbações mentais e a *psique*, tida como o lugar dessas

perturbações; mas o que quer dizer lugar, tópico, instância, etc., e o que quer dizer *psique*? É aos signos, logo à semiologia, que psiquiatria e fenomenologia se dirigem de comum acordo para justificar o seu distinto uso dos termos dor e sofrimento; concordaremos por isso em reservar o termo dor para os efeitos sentidos como localizados nos órgãos particulares do corpo ou no corpo inteiro, e o termo sofrimento aos efeitos suscitados sobre a reflexividade, a linguagem, a relação a si, a relação ao outro, a relação ao sentido, ao questionamento – todas aquelas coisas que vamos considerar daqui a pouco (Ricoeur, 1994, p. 1).

Nesse entendimento, coloca-se em linhas gerais que a dor exhibe um caráter sensorial, pois apresenta uma localização corpórea. Quando sinto uma dor, sou capaz de notar o seu local: dor de cabeça, de estômago, na perna, no braço, etc. O sofrimento, por sua vez, é algo da ordem do reflexivo, do relacional e do sentido. Contudo, vale destacar, isso não quer dizer que a dor seja puramente sensorial e que o sofrer prescindir totalmente de um registro corpóreo. Ambos os fenômenos apresentam disposições essenciais específicas, mas somente podem ser compreendidos no âmbito da unidade da pessoa humana. Tal distinção se faz necessária, uma vez que a ciência, incapaz de abarcar em profundidade as diferentes camadas do fenômeno humano, concebe o sofrimento a partir de elementos puramente objetivos. Desconsiderando essa discriminação, as investigações científicas entendem o sofrer de modo impreciso, o que assinala a necessidade de uma análise mais profunda a respeito dessa vivência

Esses equívocos se mostram com nitidez no domínio do saber *psi*. A Psicologia, assim como a Psiquiatria e a Psicopatologia, reduziram o sofrimento humano a um

conjunto de descrições sintomatológicas. O empiricismo positivista dessas ciências promoveu uma naturalização do sofrimento, compreendendo-o como um conjunto de sinais e sintomas que constituem uma nosografia psiquiátrica. As ciências *psi* se afastaram da experiência vivida, atendo-se a uma descrição de dados com o intuito de encontrar uma categorização diagnóstica que qualifique o sofrimento do indivíduo (Costa, 2014; Holanda, 2001; Minkowsk, 1999, 2011; Jaspers, 1979).

Percebe-se nessa ótica que o âmago da clínica está na doença e não no *ser-sofrente*, de modo que se incorre em uma concepção objetivista-reducionista do sofrer humano. Como consequência, promoveu-se uma desumanização da clínica, que passou a tratar o sofrimento de maneira impessoal e pragmática. Fundamentado nessa concepção naturalista-positivista do sofrimento, surgiram os manuais psiquiátricos, cujo objetivo foi facilitar o trabalho de descrição e classificação nosográfica, buscando alcançar um diagnóstico preciso. Nesse sentido, compêndios como o DSM (Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais) por exemplo, utilizam um critério estatístico em suas categorizações diagnósticas, promovendo uma generalização da experiência de sofrimento que instala o adoecimento psíquico. Em síntese, a experiência vivida é reduzida a um conjunto de sinais e sintomas, de modo que estabelece uma noção generalista, determinista e reducionista do sofrer humano (Jaspers, 1979).

Em face desse panorama, constituiu-se uma clínica cujo foco não é o cuidado ao sofrimento, mas à doença. Percebe-se assim que a concepção naturalista-positivista do sofrimento psíquico promoveu o surgimento de uma clínica desumanizada, pois reduziu o processo saúde/doença a meras categorias diagnósticas. Essa clínica, alicerçada nessa postura cientificista, acabou transformando o sofrer humano em doença. O sofrimento deixou de ser um fenômeno essencial do homem e passou a se estabelecer enquanto

algo que deve ser evitado e suprimido a todo custo. O objetivo da clínica nessa perspectiva não é cuidar do sofrimento, mas sim eliminá-lo (Costa, 2003; 2014).

Ao conceber o sofrimento como uma doença, desenvolveu-se uma terapêutica cujo objetivo é subtrair o sofrer humano. Logo, ergueram-se modelos interventivos pautados em recursos tais como a hospitalização e a medicalização. Em outros termos, ante a incapacidade em lidar com o sofrimento, ou melhor, de estar-com o *ser-sofrente*, as ciências *psi* procuraram silenciar o sofrer humano, seja encarcerando-o em um local (manicômio) ou o ocultando através do uso indiscriminado de medicamentos. Foi tal compreensão que possibilitou o surgimento de ferramentas como a lógica manicomial e a medicalização da existência enquanto formas de “tratar” o sofrimento, tomado agora como doença (Holanda, 2014). Assim aponta Costa (2014) que:

Com essa “nova racionalidade”, o olhar clínico foi dirigido para o corpo, lugar privilegiado da doença, objetivando um quase silenciamento do paciente que, desamparado pela falta do conhecimento legitimado, tentava falar de seu sofrimento e daquilo que imaginava ser sua dor, seu sofrimento ou seu mal. A doença deixou de ser parte da metafísica da maldade instituída pela cultura ocidental até então, e passou a ocupar um lócus corporal a ser decifrado ou lido pela ciência. Ao instaurar o fim de uma concepção religiosa e individual da doença, submeteram-se as reações de sofrimento do sujeito frente às adversidades ou fragilidades da vida a um controle baseado em sintomas ou nosografias, determinantes naturais das doenças, gerando uma desarticulação entre o sujeito e o sofrimento (Costa, 2014, p. 53).

Dominado pelo monismo materialista o saber *psi*, assim como a práxis dele derivada, reduziu os processos psicológicos a uma impostação naturalista, traduzindo-os em termos de uma linguagem puramente objetiva. Segundo essa concepção, a realidade deve ser compreendida somente em termos físicos, pois constitui um contrassenso a idéia de que há um domínio imaterial irreduzível. Os fenômenos psíquicos devem ser explicados, portanto, somente a partir de uma linguagem fisicalista. É nessa perspectiva que, por exemplo, J. J. C. Smart (2002) afirma em sua teoria da identidade que a dor é a ativação da fibra- C. O referido filósofo sustenta em sua teoria que há uma identidade entre sensações e estados cerebrais. Por isso a dor, assim como os demais processos psicológicos, não pode ser explicada em termos subjetivos, mas através da identificação com determinados estados cerebrais. Desse modo, a Psicologia seria assim reduzida a um mero ramo da neurociência.

Por outro lado, buscando se esquivar desse monismo reducionista há a postura dualista, a qual entende a *psique* e o corpo como dois domínios distintos e separados (Thompson, 2013). Nessa perspectiva, o sofrimento passa a ser visto como um fenômeno puramente psíquico, descolado de seu aspecto corpóreo. Essa visão também apresenta equívocos epistemológicos e antropológicos, pois não concebe claramente como essas duas esferas separadas, corpo e *psique*, conseguem se articular (Moraes, 2016). Nota-se diante desse contexto os equívocos e a imprecisão conceitual a respeito da questão do sofrimento, particularmente no âmbito do saber *psi*. Por esse motivo, faz-se imperioso uma investigação rigorosa desse fenômeno, possibilitando a edificação de uma clínica cujo cerne é o *ser-sofrente*, compreendido em toda sua complexidade e profundidade. Dito de outro modo torna-se necessário uma fenomenologia do sofrimento, a qual busca alcançar por meio do rigor metodológico de tal ciência, uma legítima compreensão desse fenômeno.

3.1.1 - O “sofrimento psíquico grave”

Antes de passar aos apontamentos relativos à análise fenomenológica do sofrimento, cabe ainda refletir sobre a questão do “sofrimento psíquico grave”, construto arquitetado por Costa (2003; 2006; 2010; 2014; 2017a) para pensar a crise psíquica no âmbito das primeiras crises do tipo psicótica, livre de um viés sintomatológico-nosográfico (Costa & Ramos, 2018). Essa noção surgiu como fruto de investigações teórico-práticas, motivadas pelas inquietações decorrentes da imprecisão conceitual em torno da definição de psicose. Conforme apontado por Costa (2010, p.36), “podemos afirmar que estabelecer uma única conceituação sobre psicose é algo impossível, visto existirem conceitos inconciliáveis quanto a sua definição ou suas causas”.

Assim colocado, aponta-se que o termo psicose constitui um conceito bastante amplo e que abarca uma miríade de definições inconclusas e frequentemente antagônicas. Ademais, consoante ao apontado anteriormente, esse construto encontra-se envolto pelo naturalismo científico, o que lhe confere uma impostação diagnóstica e patológica. Dessa maneira, termos como “loucura”, “doença mental”, “perda da razão”, “desconexão da realidade” estão associados à idéia de psicose. Não por acaso, o sujeito que vive a “psicose” é rotulado como “louco”, “doente mental”, que deve ser excluído e posto à margem da sociedade.

Diante dessas imprecisões, Costa (2003) esboçou a noção de “sofrimento psíquico grave” como forma de superar os equívocos em torno do conceito de psicose, edificando assim uma compreensão mais clara a respeito desse fenômeno, além de

situá-lo no âmbito da experiência humana. É importante salientar, entretanto, que esse construto não representa uma mera substituição terminológica, mas sim o intuito de despistar preconceitos teóricos e conceber a crise psíquica a partir de um compromisso filosófico, antropológico, ético e clínico.

Outro ponto importante a ser ressaltado é que a idéia de “sofrimento psíquico grave” não visa ser simplesmente um conceito teórico nem tampouco o mote de um modelo técnico que busca estabelecer normatizações interventivas padronizadas. Pelo contrário, tal noção tem como propósito elementar lançar bases para a compreensão do sofrimento, vivência humana fundamental que se coloca como cerne da crise psíquica grave, bem como da clínica e do cuidado psicológico. Assim, longe de refletir uma mera abstração teórica, Costa (2017a; 2017b) buscou alicerçar esse conceito em uma base fenomenológica, partindo não de teorias prévias, mas das vivências dos sujeitos em sofrimento (Costa & Mano, 2015; Costa & Ramos, 2018).

Em um breve retrospecto, aponta-se que antes de ganhar consistência teórica, a proposta de entender a crise do tipo psicótica como um “sofrimento psíquico grave” se traduzia enquanto uma atitude clínica. Guiada por uma postura ética, através da qual objetivou-se criar um espaço de escuta e acolhimento à crise psíquica, tal atitude fundamentou a criação em 2001 do GIPSI, Grupo de Intervenção Precoce nas Primeiras Crises do Tipo Psicótica. O grupo nasceu a partir das inquietações de seu fundador tanto com as imprecisões teóricas sobre essa temática, quanto com as lacunas dos serviços de atenção à saúde mental da região (Gipsi, 2010).

A partir dos desafios teórico-práticos suscitados pela experiência do grupo, seu idealizador notou a necessidade de estabelecer uma fundamentação filosófica mais sólida. Tal intento culminou em 2002 com publicação de sua tese de doutorado

intitulada “Da fala ao sofrimento psíquico: Ensaio acerca da Linguagem Ordinária e a Clínica Familiar da Esquizofrenia”, onde apresentou de forma mais estruturada o construto do “sofrimento psíquico grave”. Nesse primeiro momento, buscando superar o caráter patológico do conceito de psicose e apontar a crise e o sofrimento como fenômenos essencialmente humanos, Costa (2007, p.115) definiu o “sofrimento psíquico grave” como:

Um construto que nos dá liberdade para falar de crises intensas de cunho ‘normal’ ou ‘psicótico’, com a mesma consideração essencial, ou seja, a de que é um sofrimento humano, natural, com peculiaridades e contextos próprios, que pode ser manifesto em indivíduos ou relações, fala, portanto, de um fenômeno existencial essencialmente humano: a angústia.

Posteriormente, ampliando a noção de “sofrimento psíquico grave” não somente para o domínio da denominada psicose, mas para todas as manifestações da crise psíquica que se mostra através do sofrimento, Costa (2006b) resolveu:

adotar o construto “sofrimento psíquico grave” para designar não só tudo aquilo que está sob o domínio da definição de psicose, mas para apontar alguns desafios filosóficos: a) buscar superar a classificação nosográfica, empiricista, categorial e sintomatológica das classificações psiquiátricas, que, por si sós, se pretendem ateóricas (o que é um equívoco); b) apontar mais para fenômenos existenciais, fenomenológicos, de cunho interno, relacional e dinâmico, que falam da angústia humana, das contradições da estruturação psíquica, do sofrimento (psíquico, afetivo, emocional, relacional), para além do

sintoma e c) tentar resgatar, portanto, a dimensão “normal”, “natural”, “inerente” de qualquer sofrimento humano, inclusive daqueles tidos como psicóticos (Costa, 2006b, p. 9).

A estruturação desse conceito leva por consequência a três questionamentos cruciais: o que se entende aqui por sofrimento? O que é o psíquico? E o que quer dizer o adjetivo grave? Em linhas gerais, o sofrer designa a vivência fundamental que institui a crise psíquica, sendo ele um fenômeno inerente, constitutivo e essencial ao humano. Por psíquico considera-se aquilo que vai além do estritamente orgânico, abarcando a esfera do afeto. O atributo grave, por sua vez, refere-se à intensidade desse sofrimento, o que pode torná-lo difícil de administrar, desembocando em uma crise psíquica. Em síntese, nas palavras de Costa (2017a):

Venho utilizando, ou melhor, pro-blematisando, o construto “sofrimento psíquico grave” para que me referir a todas as manifestações tidas como da ordem dos transtornos mentais e correlatos, mas não somente como uma forma de substituir termos ou conceitos, mas antes, como mote filosófico e ético de considerar o sofrimento humano como base para a crise psíquica grave, tão trabalhada, problematizada e desafiadora para as áreas *psi* (Costa, 2017a, p. 83).

É válido ressaltar que a intensidade referida pelo predicado grave não indica uma perspectiva quantitativa. Longe de buscar uma mensuração, concebe-se o sofrimento como algo qualitativo, mas que pode ser vivido de maneira tão intensa que desestrutura e desorganiza o indivíduo. O estabelecimento desse conceito objetiva, portanto, compreender a crise a partir de sua dimensão fenomenológica, evitando os

determinismos e reducionismos científicos. É nessa perspectiva que Costa (2017a; 2017b) tem delineado uma Fenomenologia do “sofrimento psíquico grave”, utilizando o rigor metodológico dessa para compreender e elucidar esse fenômeno (Costa & Ramos, 2018). Logo, as análises aqui empreendidas se inserem no âmbito desse projeto, empenhando-se no intento de esclarecer esse complexo e multifacetado construto.

3.2 - A vivência do sofrimento: contribuições antropológico-fenomenológicas

Uma fenomenologia do sofrimento deve ter como ponto de partida a questão crucial: o que é o sofrer? Longe de buscar um mero conceito ou uma definição manualesca, tal empreendimento procura situar de modo adequado esse questionamento, esclarecendo por meio de um rigor metodológico a estrutura eidética do fenômeno em questão. Contudo, a despeito da importância dessa análise, dado a inevitabilidade do sofrimento e sua centralidade no âmbito da existência humana, o homem moderno, imbuído pelo pensamento científico, acabou por negligenciar essa pergunta elementar.

O tecnicismo, bem como o pragmatismo da visão de mundo científica deixou de lado os problemas fundamentais do humano. Por isso, conforme apontou Husserl (1962/2012), o avanço teórico-técnico das ciências se contrasta com sua crise de sentido. Mergulhadas no empiricismo e naturalismo positivista, as ciências se desconectaram do fluxo da vida anímica e por essa razão se afastaram das questões especificamente humanas. Nisso, a pergunta acerca do sofrimento foi esvaziada, sendo reduzida a um discurso explicativo-causal calcado em uma epistemologia naturalista.

Foi nesse sentido que o psicólogo e biólogo holandês F. J. J. Buytendijk, um dos primeiros autores no seio da escola fenomenológica a abordar a problemática da dor e do sofrimento, alertou em seu *Über den Schmerz* (Sobre a dor, 1948) que:

Obrigado pela sua natureza a meditar sobre o sentido do sofrimento, porém, não obstante inclinado em virtude da peculiaridade da cultura técnica ao ceticismo e ao interesse prático, o homem moderno, em geral, meditará sobre o problema da dor física tão pouco ou tão evasivamente assim como sobre todos os demais fenômenos ou manifestações fundamentais de sua existência. Porém algo persiste sem mudança: a realidade do sofrimento e de todos os males neste mundo, como Bossuet já havia indicado (Buytendijk, 2018, p. 102).

Edith Stein, por sua vez, na sua conferência “A arte materna da educação” (*Mütterliche Erziehungskunst*, 1932), também advertiu sobre as conseqüências nocivas do materialismo para a compreensão a respeito das questões relativas ao anímico. Ao estabelecer uma primazia do corpo, entendido em seu sentido material, essa concepção distorceu a realidade anímica, ou melhor, reduziu-a a um conjunto de processos orgânicos. Logo, conforme afirmou a filósofa, sabe-se muito pouco sobre os fenômenos que compõem a esfera da alma.

O corpo é cuidadosamente protegido contra doenças e maus-tratos. Em relação à alma e à realidade de suas alegrias e sofrimentos, dos perigos a que está exposta, dos germes patogênicos que podem penetrá-la, dos maus tratamentos que podem ocorrer, da atrofia e deformação que tudo isso traz como conseqüência, com relação a tudo

isso se pensa muito pouco, porque não pode ser visto com os olhos ou nem com as mãos se pode tocar (Stein, 1932/2003b, p. 382).

Tal incompreensão ocorre, uma vez que a realidade anímica é concebida ora a partir de uma dicotomia dualista, ora desde um monismo materialista. No primeiro caso o psiquismo é relegado ao obscurantismo de um domínio substancial separado e desconectado do mundo natural. No segundo, é tomado a partir de um ponto de vista puramente material. Em ambos os casos, as peculiaridades eidéticas da esfera anímica não são abarcadas. Em virtude disso, como afirmou a filósofa, pouco se sabe sobre a alma e a “realidade de suas alegrias e sofrimentos” (Stein, 1932/2003b, p. 382).

Frente esse panorama, faz-se necessário agora colocar a questão do sofrimento não a partir de uma orientação científico-natural, mas sim fenomenológica. Para isso a fenomenologia do sofrimento requer portanto um esclarecimento eidético da estrutura desse vivido e, nesse sentido, seguindo a descrição antropológico-fenomenológica empreendida por Stein (1932/2002; 1922/2005a), tal empreendimento situa a vivência do sofrimento dentro das diferentes camadas que compõem o humano.

Atendo-se à metodologia fenomenológica é necessário em primeiro lugar colocar a realidade natural, bem como os pressupostos teóricos, entre parênteses através da *epoché*. Ademais, deve-se proceder também à redução eidética, indo do fático ao essencial, com o intuito de elucidar o processo de constituição da vivência do sofrimento. Colocado de outro modo, estabelecer uma fenomenologia do sofrimento exige uma “arqueologia fenomenológica”, partindo da camada mais imediata em direção à mais profunda para alcançar assim as estruturas originárias desse vivido (Bello, 2004; Goto, 2015; Goto, Costa & Schievano, 2019).

Ainda, conforme colocou Bello (1998), essa análise, que é arqueológica, consiste em uma “indagação regressiva envolvendo cada uma dessas operações voltadas a determinar o sentido de alguma coisa até reconduzi-las às fontes últimas, às matrizes, às *Archai e* a partir destas remontar às unidades óbvias de sentido que fundamentam as validades essenciais” (p. 18). Considerando essa analogia, o fenomenólogo deverá retirar tudo aquilo que não faz parte do *eidos* do fenômeno, escavando o vivido até identificar os seus elementos constitutivos e desvelar sua estrutura eidética.

Nessa perspectiva, a análise aqui empreendida buscou destacar os estratos corpóreos, psíquicos e espirituais da vivência do sofrimento. Entendeu-se que o sofrer transpassa por todas essas camadas, apresentando em cada uma profundidades e peculiaridades específicas, além de fontes diversas, a depender da região antropológica em que se origina (Bello & Manganaro, 2012). Foi tomado como ponto de partida o nível mais imediato, isto é, o corpo, seguindo-se para as esferas psíquicas e espirituais. É possível dizer, nesse sentido, que há um sofrimento corpóreo, um psíquico e outro espiritual. Tal distinção, contudo, não é realizada de modo preciso pelas ciências *psi*, o que acaba por fomentar os equívocos acerca desse fenômeno, tal como destacados anteriormente.

Vale ressaltar também que a compreensão do sofrimento a partir desses três estratos não se confunde com uma concepção fragmentada e cindida. Assim como na análise do ser humano, essa divisão é estritamente metodológica, uma vez que tais dimensões são compreendidas na qualidade de um todo unitário. Logo, deduz-se que a vivência do sofrimento abarca a totalidade da pessoa humana. Porém, como será defendido aqui, ela pode ter origem em diferentes camadas antropológicas, exibindo assim um caráter corpóreo, psíquico ou espiritual.

3.2.1 - O sofrimento corpóreo

Tomando como esteio a redução eidética requerida pela análise arqueológica da Fenomenologia, tem-se que o corpo, considerado em seu sentido estritamente material, constitui o nível mais imediato e superficial sob o qual se alicerça o fluxo das vivências. Conforme Stein (1932/2002; 1922/2005a) apontou em sua antropologia fenomenológica, o homem se estabelece enquanto uma coisa material, pois é dotado de uma corporeidade que esta sujeita às mesmas leis que regem a matéria.

Nesse ponto da análise realiza-se uma abstração, pois é necessário colocar entre parênteses tudo o que pertence à esfera anímica. Resta assim o corpo concebido a partir de seu caráter material. Ao retomar a distinção assinalada por Husserl (1952/2005) e Stein (1932/2002), toma-se nesse primeiro momento o corpo na sua qualidade de corpo físico (*Körper*). Entretanto, apesar de compartilhar com as demais coisas da natureza a peculiaridade material, o corpo apresenta atributos específicos, dado que exhibe uma “figura” bem demarcada e dispõe da capacidade de mobilidade. Em outras palavras, a constituição material do corpo possui uma configuração específica que o distingue dos demais objetos da natureza.

Ao aprofundar nessa análise chega-se a um limite, pois o corpo não pode ser compreendido como algo puramente material. Torna-se necessário ir mais a fundo nessa escavação e elucidar as demais camadas dessa dimensão. Ao ir além de sua mera materialidade, observa-se que o corpo não é uma matéria inanimada. Ao contrário, possui vida, uma vez que exhibe uma configuração e um movimento desde dentro. Nas palavras de Stein (1932/2002, p. 46) “Todo esse processo, que chamamos de vida, é atividade, e atividade é movimento. O organismo está em constante movimento, tanto internamente quanto de dentro para fora”.

Esse movimento interno confere à materialidade corpórea uma vida orgânica, de maneira que o que distingue o organismo das demais coisas materiais é justamente a presença desse movimento que configura a matéria desde dentro. Tal esfera orgânica é compartilhada pelo ser do homem com as plantas, configurando o que Stein (1932/2002) denominou de o “vegetal do homem”. Em suma, no seu nível mais primitivo o homem se estabelece como um organismo vivo e é por meio dessa atividade orgânica que o corpo físico (*Körper*) toma forma, posto que é animado por um processo vital. Essa vitalidade orgânica constitui, por sua vez, o objeto fundamental das ciências biológicas, as quais investigam o homem na qualidade de um organismo.

Ao dar continuidade à análise, pondera-se que o humano (assim como os animais) não exhibe apenas uma constituição material e orgânica. Para além do seu aspecto vegetal, há também o “animal do homem”. Chega-se aqui a uma nova camada dessa escavação, isto é, o domínio da animalidade, caracterizado pela capacidade de sentir e de mover-se livremente. O corpo vivo (*Leib*), além de apresentar uma vida orgânica que o configura desde dentro, também possui uma abertura para o exterior. Uma vez que é dotado de sensibilidade, o corpo está em constante diálogo com o mundo externo e é por isso afetado por ele. Esse caráter sensível faz com que o animal sinta “o que está acontecendo no e com seu corpo. Este corpo é senciente e é precisamente isso que o distingue do mero organismo” (Stein 1932/2002, p. 54). A sensibilidade promove nesse sentido uma dupla abertura, pois além de ser capaz de sentir os estímulos exteriores, o corpo também sente a si mesmo.

Logo, é frente o seu caráter sensível e sua capacidade de se afetar que o humano se coloca diante da possibilidade implacável da “dor”. Na análise aqui empreendida, compreende-se que o sofrimento em seu aspecto corpóreo é vivido enquanto “dor”. Por

isso, para se referir ao sofrer que se origina na dimensão do corpo vivo serão utilizados os termos “sofrimento corporal” e “dor” como sinônimos. A distinção entre dor e sofrimento, apontada anteriormente e corroborada por autores como Ricoeur (1994), Buytendijk (2018) e Serrano de Haro (2015) será considerada tendo em vista o estrato antropológico em que a vivência se origina. Em concordância ao apontado por esses autores, entende-se que o sofrer corpóreo, isto é, a dor, consiste em uma perturbação no corpo, sentida em uma determinada região do *Leib*. Por seu turno, o que se designa propriamente por sofrimento refere-se a vivências de ordem psíquica e/ou espiritual.

Nessa perspectiva, a dor esta estruturada em um registro corpóreo e se origina a partir de impressões sensíveis desagradáveis. Mais especificamente, a dor é captada por meio das sensações táteis. O sentido do tato possui uma primazia em relação aos demais, pois é a através dele que se constitui a corporeidade. Conforme exposto, o corpo é um objeto como os demais. Contudo, é mediante as sensações táteis que se estabelecem os limites entre o corpo e o mundo externo. Husserl (1952/2005) discutiu sobre a importância do tato na constituição da dimensão corpórea e o diferenciou das sensações visuais no parágrafo § 37 de suas Ideias II. Nele afirmou que “o corpo só pode ser constituído primariamente como tal através do tato e de tudo o que está localizado nas sensações táteis, como o calor, o frio, a dor e similares” (Husserl, 1952/2005, p. 190).

Ao tocar um objeto, o capto através das sensações táteis. Por exemplo, ao pegar em minha mão uma caneta para escrever, sinto-a tatilmente. Percebo seu formato, sua textura, densidade e consistência. Mas, ao mesmo tempo em que sinto a caneta, também sinto meu corpo. É através do tato que estabeleço a fronteira entre meu corpo e aquilo que está fora dele. Por isso, tal como apontou Husserl (1952/2005), as sensações táteis

possuem um papel fundamental na constituição da corporeidade. Posto isto, depreende-se que é por meio delas que se funda a vivência da dor. Diante de uma estimulação tátil excessiva, posso perceber aquele estímulo como algo doloroso. Voltando ao exemplo, se pressiono meu dedo com demasiada pressão sob a ponta da caneta, sentirei dor.

Em síntese, a dor pode ser compreendida como uma sensação tátil vivida de modo desagradável e que apresenta uma participação fundamental na constituição do corpo vivo. Em seu aspecto eidético, tal como destacaram as análises empreendidas por Serrano de Haro (2015) e Gonzalez de Pierro (2018), a dor caracteriza-se por apresentar uma localização corpórea e ser vivida pelo indivíduo não como uma falta, mas como um excesso, isto é, algo que transborda ao sujeito.

Não há dor, por mais abrangente e intensa, que abarque a corporeidade como um todo. Ao vivenciar uma dor, sinto-a em determinada parte de meu corpo, de maneira que sou capaz de identificar sua localização. É possível discriminar portanto que a dor esta no ouvido, na cabeça, no estômago, no pé, na mão, etc. O sofrimento corporal apresenta uma localização bem demarcada, pois está fundado num grupo de vivências que tanto Stein (1922/2005a) quanto Husserl (1952/2005) denominaram de sentimentos sensíveis (*sinnliche Gefühle*) ou sensações sentimentais (*Gefühlsempfindungen*) (Crespo, 2018).

Tais vivências estão entrelaçadas com os dados sensíveis, isto é, a base *hilética* sob a qual os vividos se fundam. E é a partir delas que se estabelece um intercâmbio entre o mundo externo e a interioridade psíquica. Os dados sensíveis afetam determinadas regiões do corpo, suscitando sentimentos sensíveis de diferentes gêneros tais como pressão, calor, aspereza, prazer e evidentemente a dor. A vivência dolorosa deve ser compreendida, nessa ótica, como um afeto decorrente de dados sensíveis que

se manifestam em certas localizações do corpo e que são sintetizados enquanto sentimentos sensíveis. Nas palavras de Stein (1917/2004, p. 129):

As sensações emotivas ou sentimentos sensíveis são inseparáveis das sensações que os fundam. O prazer de uma refeição saborosa, o tormento de uma dor sensível, o agrado de um vestido macio, são sentidos onde a comida é provada, onde a dor penetra, onde o vestido se ajusta à superfície do corpo físico.

Vale ressaltar a distinção estabelecida por Husserl (1900/1982) e assimilada por Stein (1917/2004) entre sentimentos sensíveis e atos de sentimentos. Em linhas gerais, aqueles, ao contrário desses, carecem de uma referência intencional. Conforme o fenomenólogo apontou em suas “Investigações Lógicas”, por estarem entrelaçados com as sensações, os sentimentos sensíveis não apresentam uma intencionalidade, mas atuam como a base ou o fundamento sob o qual irão se erguer os atos ou vivências intencionais. Nesse sentido, a dor, por se instituir a partir de um registro sensorial, se constitui enquanto uma vivência não intencional, isto é, um sentimento sensível. É necessário frisar, contudo, que a localização corporal da dor não é incompatível com o seu caráter não intencional. Apesar de ser possível discriminar a sua fonte, essa ainda apresenta um caráter sensório e conseqüentemente não possui uma referência intencional.

Dado sua inscrição sensorial, há por meio da dor uma revelação da corporeidade, pois ela instala um olhar introspectivo que coloca o sujeito em diálogo com seu corpo. Dito de outro modo, esse desvelamento do *Leib* por meio da dor estabelece um momento meditativo que leva invariavelmente à pergunta sobre o sentido desse sofrimento corporal: porque a dor? Qual sua finalidade, seu significado e sentido?

Diante disso, chega-se aqui a uma fronteira, visto que a vivência do sofrimento não se revela somente no estrato corpóreo, mas pode também ter uma origem psíquica, constituindo-se assim na qualidade de um sofrimento psíquico, o qual será investigado agora.

3.2.2 - O sofrimento psíquico

Tendo em vista a descrição antropológico-fenomenológica realizada por Stein (1932/2002; 1922/2005a), tem-se que o humano não se reduz meramente ao seu estrato corpóreo-material. Para além de sua materialidade, o corpo vivo é um objeto animado, dispondo de uma configuração, movimento e sensibilidade, conforme discutido há pouco. Em síntese, no humano o *Körper* é dotado de vida, pois ao ser animado por uma *psique*, se institui enquanto *Leib*, isto é, um corpo-vivo que apresenta uma vida psíquica. Tenho dele uma consciência, vivência de ser sentido diferentemente dos outros corpos.

Consoante à análise realizada pela fenomenóloga, a *psique* se constitui como uma realidade transcendente, na qual se anuncia vivências reais que irão fundar um indivíduo psíquico dotado de qualidades e propriedades anímicas. O transcurso desses vividos institui, desse modo, uma nova unidade substancial-real: a realidade anímica.

Apesar se sua íntima conexão com o corpo, uma vez que as vivências psíquicas somente se manifestam no domínio da unidade do *Leib*, a *psique* apresenta suas qualidades eidéticas específicas. Logo, o sofrimento psíquico possui propriedades distintas do sofrer que se funda na dimensão corpórea. Em primeiro lugar, tem-se que na qualidade de uma realidade transcendente, a *psique* exhibe uma multiplicidade de condições e qualidades as quais se manifestam em sentimentos e estados vitais. As

diferentes expressões desses desvelam, conforme apontado no capítulo anterior, uma qualidade real permanente, a força vital, sob a qual se alicerça o psiquismo (Stein, 1922/2005a).

A realidade psíquica é constituída portanto por uma esfera vital através da qual acontece o fluxo das vivências psíquicas. Ao elucidar o mecanismo da *psique* Stein (1922/2005a) concluiu que tais vividos são afetados por essa vitalidade, de maneira que as diferentes alterações da força vital implicam em modificações no transcurso das vivências. Em resumo, isso significa que toda a atividade psíquica se organiza a partir dos diversos *modus* em que se anunciam a multiplicidade dos estados e sentimentos vitais.

Além das sensações emotivas, ligadas aos dados sensoriais, Stein (1917/2004) apontou uma segunda classe de sentimentos, as quais denominou de sentimentos comuns (*Gemeingefühle*) ou sentimentos vitais (*Lebensgeföhle*). Desses, distinguiu ainda os de natureza corporal (sentimentos comuns corporais - *leibliche Gemeingeföhle*) e os de caráter anímico (sentimentos comuns anímicos - *seelische Gemeingeföhle*). Os primeiros designam aqueles sentimentos que invadem o eu e que preenchem o corpo-vivo como um todo, pois não se reduzem a uma localização específica. Nessa classe se inserem por exemplo o cansaço e o frescor.

Os sentimentos comuns anímicos, por seu turno, não exibem um registro corpóreo, mas psíquico, e se fundam enquanto estados de ânimo. Esses se configuram como uma espécie de atmosfera que colore todo o fluxo de vivências. Stein citou como exemplos de sentimentos desse tipo a alegria e a melancolia. Ao contrário do cansaço e do frescor, esses não exibem uma inscrição no corpo, visto que se fundam em estados psíquicos. Conforme aponta Crespo (2018, p. 17):

O segundo tipo de sentimentos comuns são aqueles de natureza não corporal ou anímicos. Eles são distintos dos sentimentos propriamente comuns ou de natureza corporal, formando um gênero próprio. Se trata do que habitualmente chamamos ‘estados’ de ânimo, como por exemplo a melancolia ou o gozo. Nesse sentido, não diríamos, pensa Stein, que a melancolia e o gozo preenchem o corpo vivo como o fazem o vigor e o cansaço. Não estamos melancólicos ou excitados como estamos vigorosos ou abatidos. Se trata de ‘atmosferas’ ou ‘iluminações de conjunto’ que ‘preenchem todo o campo da consciência, difundindo seu resplendor sobre o colorido próprio de cada uma das vivências singulares’.

Nesse sentido, as variações da vitalidade psíquica, mais especificamente os sentimentos anímicos, afetam a estrutura eidética dos vividos, de forma que imprimem neles um colorido compatível com o estado momentâneo da força vital. A partir desses apontamentos, é possível conjecturar que o sofrimento, em sua faceta psíquica, se institui enquanto um sentimento comum anímico que promove uma alteração na vitalidade psíquica e colore o fluxo de vivências com uma “aura” aflitiva/nauseante.

Ante um estado de sofrimento, decorrente da perda de um ente querido por exemplo, haverá uma alteração na força vital, sendo que o fluxo de vividos serão coloridos por essa atmosfera de sofrimento. As demais vivências estarão tomadas por certa aflição, desencadeando uma significativa alteração no mecanismo psíquico. Nesse caso, a memória, bem como a percepção, e.g., será tingida por esse sentimento anímico. Por isso, ao ver a foto dessa pessoa querida ou relembrar momentos com ela, tal estado psíquico estará circunscrevendo essas vivências.

Levando em conta tais especificidades da atividade psíquica, ressalta-se o caráter passivo dessa dimensão, uma vez que ela se organiza a partir de um mecanismo que se regula automaticamente. Em sua análise fenomenológica da *psique*, Stein (1922/2005a) concluiu que de modo análogo à realidade material, a anímica também é regida por uma causalidade. Contudo, essa possui suas qualidades específicas de sorte que o mecanismo causal psíquico é essencialmente distinto da causalidade no âmbito da matéria. Em suma, o acontecer causal da *psique* se alicerça na esfera vital. Isso quer dizer que os nexos causais acontecem em decorrência das diferentes alterações da vitalidade e é por meio dessa atividade causal que se funda a realidade psíquica. Em outros termos, a vida anímica, seus estados e sentimentos, acontecem a partir de um mecanismo causal pautado na pluralidade de deslocamentos e direções da força vital.

Diante desse mecanismo, conclui-se que a *psique* é uma esfera passiva, pois seus acontecimentos ocorrem sem a participação ativa do sujeito. As vivências psíquicas se estabelecem na qualidade de uma reação, isto é, algo que acomete o indivíduo e que independe de sua vontade. Os estímulos do mundo externo afetam a realidade anímica e desencadeiam, através do mecanismo causal, alterações na esfera vital que resultam em reações psíquicas. Por exemplo, se estou aguardando o resultado da seleção para um emprego que desejo muito e ao visualizar o resultado constato que fui aprovado, isso irá desencadear em mim um estado de alegria. Em outras palavras, um estímulo externo suscitou uma reação psíquica, a alegria, de forma passiva e automática, sem que houvesse a participação ativa do sujeito. Nesse entendimento, Stein (2015) apontou que:

A vida ingênuo-natural da alma é um jogo de intercâmbio constante entre impressões e reações. A alma recebe impressões de fora, do mundo, onde está o sujeito dessa vida, com as quais o sujeito se

contrapõe e acolhe como objeto com o espírito. Ela é movida por essas impressões, e através disso desencadeiam-se posicionamentos frente ao mundo: medo ou espanto, admiração ou desprezo, amor ou ódio, temor ou esperança, alegria ou tristeza etc (Stein, 2015, p. 119).

A atividade psíquica, dado o seu caráter reativo, corresponde à vida ingênuo-natural da alma, o domínio no qual ocorre uma série de interações entre o mundo externo e a interioridade psíquica atravessada por impressões, afetos, estímulos, respostas, etc. Nessa esfera encontra-se um eu adormecido, imerso na passividade dos nexos causais mediados pelas variações do fluxo vital. Essa dimensão corresponde ao traço de animalidade da experiência humana, isto é, aquele nível que o homem compartilha com os animais. Nas palavras de Stein (1932/2002, p. 53), esse estrato psíquico corresponde ao “animal do homem”.

No nível da animalidade ainda não se afigura a atividade desperta, livre e volitiva do ser espiritual. Por isso, pode-se dizer que a individualidade psíquica se forma a partir da interlocução entre as disposições originárias e as reações às inúmeras impressões advindas tanto do mundo natural quanto do intersubjetivo. Essas por sua vez irão estabelecer os diferentes eflúvios da força vital que vão compor as qualidades psíquicas do sujeito. A causalidade da esfera vital institui portanto um eu psíquico que se encontra adormecido, caracterizado por ser essencialmente reativo, instintivo e cujas qualidades se formam a partir da passividade dos nexos causais do psiquismo (Stein, 1932/2002).

Tendo isso em vista, aponta-se que o sofrimento em seu âmbito psíquico se constitui essencialmente como uma reação à determinado estímulo. É algo que acomete o indivíduo e que não está sob o domínio do seu livre atuar. O eu psíquico, ante uma

circunstância aflitiva, irá então reagir de modo automático. Dada essa passividade, o sofrimento em seu nível anímico se estabelece como o resultado de um processo causal. Isso significa que a presença de certo estímulo provocará alterações na esfera vital que irão suscitar, a partir de conexões causais, um estado de sofrimento. Nesse sentido, ao receber uma má notícia, o diagnóstico de uma doença grave por exemplo, o indivíduo será tomado por um estado de sofrimento decorrente dessa situação ameaçadora. Da mesma forma, um conflito familiar ou conjugal poderá ser a causa de um sofrimento psíquico que surgirá como uma resposta frente a esse contexto.

Diante desse caráter passivo, depreende-se que no sofrimento psíquico sabe-se claramente qual sua origem, pois é possível identificar sua causa em virtude de sua índole reativa. Assim, o indivíduo sofre por conta da perda de um ente querido, de uma separação conjugal, uma desilusão amorosa, um conflito parental, um problema financeiro, por questões acadêmicas, profissionais, etc. Consequentemente, compreende-se que o sofrimento psíquico é algo constante, mas transitório. Constante porque a *psique* encontra-se em permanente atividade e é continuamente afetada por diversas situações que podem desencadear como resposta uma vivência de sofrimento. Contudo, é transitório em razão de que cessada a situação aflitiva, finda-se o sofrer psíquico. Quer dizer, não existindo mais a causa (circunstância), cessa-se seu efeito (sofrimento psíquico). Um indivíduo que esteja sofrendo psiquicamente por conta de um conflito familiar deixará de sofrer quando tal situação se resolver. De modo análogo, um sofrimento desencadeado por uma situação acadêmica também terá fim no momento em que a situação conflituosa se definir e assim por diante.

Vale esclarecer contudo um ponto importante dentro dessa compreensão acerca do sofrimento psíquico. O que se entende aqui por circunstância causante, isto é, o

estímulo que desencadeia a reação psíquica de sofrimento, não indica algo meramente empírico e fora do sujeito. A causa do sofrer psíquico advém de uma miríade de fatores que passam por questões objetivas, intersubjetivas e subjetivas. Logo, a situação aflitiva que gera como resposta o sofrimento psíquico abarca todos esses elementos.

Levando em conta um contexto psicoterapêutico, por exemplo, aponta-se que o psicólogo lide diretamente com essa faceta psíquica do sofrimento. O paciente, diante de determinada circunstância, encontra-se em um estado de sofrimento psicológico/psíquico. Assim, parte do trabalho do psicólogo consiste então em desvelar juntamente com o paciente essa situação-problema e os elementos que envolvem as circunstâncias reativas, geradoras do sofrer, para então buscar mudar ou cessar esse contexto. O processo terapêutico visa portanto instigar no indivíduo a compreensão e os recursos necessários para que ele seja capaz de modificar os elementos que geraram aquela resposta de sofrimento, sejam eles de ordem intersubjetiva, subjetiva ou objetiva.

Frente essas reflexões acerca da vivência do sofrimento, impõe-se novamente outra fronteira. Assim, conforme Stein (1922/2005a; 1932/2002) mostrou em sua análise antropológica, o humano não é um ser meramente reativo, mas diferentemente dos animais, tem um nível mais profundo de experiência psíquica. O ser humano tem a capacidade de se colocar de forma ativa diante das situações que o acomete, pois manifesta uma vida espiritual. Um cachorro, por exemplo, ao se deparar com algo que lhe causa medo não terá outra possibilidade senão reagir passivamente a esse estímulo. O ser humano, por sua vez, na sua vida psíquica é atravessado pela dimensão do espírito, ou seja, pela vontade, liberdade e razão, tornando-o capaz (ou não, porque é livre) de tomar uma posição frente ao seu contexto, indo além da mera reatividade

psíquica. Nesse sentido, para além do sofrimento psíquico, de natureza passiva e reativa, há também um sofrer de índole espiritual.

3.2.3 - O sofrimento espiritual

Apesar de apresentar um mecanismo causal regido pelos diferentes eflúvios da força vital, o psiquismo não exhibe um caráter determinista. Conforme Stein (1922/2005a; 1932/2002) assinalou, constitui um contrassenso conceber uma determinação causal psíquica, pois não há nesse domínio relações rígidas e fixas de causa e efeito. Ao contrário da realidade material, os nexos causais estabelecidos no fluxo das vivências psíquicas não são necessários, mas tão somente prováveis. Isso significa que um dado estado vital tenderá a causar uma mudança no fluxo dos vividos, mas nunca determiná-los de modo absoluto.

Por exemplo, diante de uma situação que desperte raiva, tal estado poderá desencadear uma série de nexos causais. Entretanto, o indivíduo é capaz de interromper esses nexos, colocando-se a possibilidade de aceitá-los ou não. Assim, se uma pessoa se irrita com um colega de trabalho mas percebe que aquele não é o momento adequado para expressar sua raiva, poderá contê-la e a manifestar em outra circunstância. Isso quer dizer que a despeito da compreensão adotada pela psicologia científica, não há um determinismo psíquico, uma vez que a *psique* humana, diversamente da animal, é atravessada pela dimensão do espírito. Em outros termos, os atos espirituais conferem ao homem a possibilidade de ir além da reação psíquica. É nesse sentido que Bello (2019) escreve que:

A delineação da terceira esfera, aquela que se liga aos atos assim ditos espirituais, acontece por razões de procedimentos análogos.

Percebemos que do ponto de vista do ato vivencial, tomar uma decisão pode significar seguir um impulso ligado a uma sensação física: vejo uma coisa doce, ela me agrada e decido comprá-la. Ou então, pode significar contrastar tal impulso: decido não comê-la por motivo de higiene. É impossível que o ato de decisão seja da mesma qualidade do impulso e da sensação. De fato, é incompatível com as características essenciais dos primeiros dois atos (Bello, 2019, p. 112).

O ser humano não é portanto escravo de seus impulsos psíquicos, pois tem a capacidade de aceitá-los ou negá-los. E o que lhe confere tal possibilidade é a dimensão do espírito, qualificada por Stein (1932/2002) como o “especificamente humano”, isto é, o elemento essencial que o diferencia das demais formas de vida. Logo, para além do seu estrato corpóreo-psíquico, há no homem também a dimensão do espírito que apresenta suas peculiaridades eidéticas específicas, concedendo-o uma vida espiritual (Bello, 2016; 2019).

Tal vida espiritual tem início por meio da atividade intencional da consciência. Conforme assinalaram Husserl (1952/2005) e Stein (1931/2007b), o caráter direcional dessa inaugura uma nova classe de vividos, os atos, através dos quais o eu se orienta para algo fora de si. Em linhas gerais, a vida intencional sucede-se no domínio da atividade do sujeito, manifestada através do fluxo de atos na consciência. Diante dessas considerações, deduz-se então que os atos intencionais fundam uma subjetividade espiritual, por meio da qual se inaugura um eu desperto, ativo e consciente.

Diferentemente da reatividade “cega” da dimensão psíquica, a vida espiritual caracteriza-se fundamentalmente por ser o campo da atividade, onde o sujeito se coloca de modo “desperto” frente as circunstâncias. Nessa esfera não há um mecanismo causal

que interliga as vivências, pois a vida espiritual tem como lei estruturante a motivação. Ou seja, a conexão entre os vividos espirituais ocorre não por meio de nexos causais, mas elos motivacionais que se sucedem em um *ato motivante*, que a partir de um *motivo* (conteúdo de sentido) poderá suscitar um *ato motivado* (Husserl, 1952/2005; Stein, 1922;2005a).

Nota-se que ao contrário do mecanismo psíquico, que exige reativamente uma determinada resposta que não depende da ação do sujeito, os elos motivacionais da dimensão espiritual apontam possibilidades que somente se tornarão atos a partir da atividade livre da pessoa. A vida espiritual se estrutura portanto através de sua lei fundamental, a motivação, através da qual se estabelece conexões de razão e sentido. Esse fluxo motivacional institui então um eu espiritual que se caracteriza por ser ativo, desperto, transparente, consciente de si e capaz de realizar atos livres, uma vez que é dotado de duas qualidades essenciais: o intelecto e a vontade (Stein 1931/2007b).

Diante dessas considerações elementares acerca da dimensão essencialmente humana, cabe agora delinear algumas reflexões a respeito do sofrimento qualificado como espiritual. Ao contrário do sofrer de cunho corpóreo-psíquico, o espiritual não surge como uma mera reação passiva, mas enquanto algo ativo e que depende da ação do sujeito. Dito de outro modo, ao invés de ser produto de um processo causal, desencadeado pelos diferentes eflúvios da esfera vital, o sofrimento espiritual se manifesta por meio dos elos de motivação que acontecem no *continuum* de atos intencionais (Stein, 2015).

O sofrimento espiritual surge então como um ato motivado, suscitado a partir de um motivo e um ato motivante. Para ilustrar, pode-se ponderar a seguinte situação: ao cometer um ato moralmente condenável, um assassinato por exemplo, o sujeito poderá

refletir acerca de sua ação e julgar que realizou algo inaceitável, colocando-se assim perante um sofrimento de ordem espiritual. Assim, tem-se que um ato reflexivo (motivante), fundamentado em um motivo (a consciência de que aquela ação é imoral) poderá motivar um sofrimento (ato motivado). Percebe-se nesse caso que o sofrer se originou como resultado de uma ação do sujeito, isto é, sua reflexão a respeito de um determinado ato. Por isso, pode-se dizer que na esfera do espírito o sofrimento se impõe sempre enquanto uma possibilidade, pois o homem está continuamente diante de diferentes alternativas, as quais somente se tornarão atos perante seu livre atuar.

Assim sendo, aponta-se que a depender dos nexos motivacionais implicados, há diferentes qualidades de sofrimento espiritual. Por exemplo, um sofrer do espírito pode se originar a partir de um dilema moral, de uma questão religiosa ou de um conflito existencial. Utilizando um exemplo da literatura, Dostoiévski (2001) retratou de forma magistral o sofrimento moral vivido por Raskolnikóv em seu romance *Crime e Castigo*. Ao se ver diante de uma situação financeira crítica e acreditando que sua miséria era o que o impedia de realizar grandes feitos, o personagem resolveu assassinar uma senhora que ganhava dinheiro fazendo empréstimos a juros altos.

Raskolnikóv se convenceu de que essa seria a melhor alternativa, reforçada pelo fato de que sua vítima era uma pessoa desprezível. Entretanto, após realizar o ato o ex-estudante de direito começou a travar um intenso debate moral consigo mesmo: essa foi mesmo a melhor saída? Serei descoberto? Devo me entregar? Tais questionamentos denotam um sofrimento espiritual fundado em uma questão moral. De outro modo, uma ação do sujeito motivou um sofrer baseado em reflexões acerca do caráter benéfico ou maléfico de sua ação.

O sofrimento pode ser motivado também por questões religiosas. Edith Stein pode ser citada aqui como exemplo. Em determinado momento de sua vida a filósofa se viu em crise com sua fé, chegando a declarar-se atéia, algo que foi vivido por ela com intenso sofrimento. Os dilemas religiosos, tomados enquanto fenômenos essencialmente humanos, podem então motivar um sofrimento de índole espiritual. Stein (1950/2014) abordou essa questão em suas reflexões a respeito da experiência mística de São João da Cruz, descrita em seu último escrito intitulado “A Ciência da Cruz” (*Kreuzwissenschaft*, 1950). Nele a filósofa descreveu e procurou apreender racionalmente os sofrimentos que permearam a experiência religiosa do santo, estabelecendo assim o que denominou de Ciência da Cruz (Stein, 1950/2014).

Ademais, um dilema existencial também pode motivar um sofrimento na esfera do espírito. Ao se ver ante um momento decisivo no qual terá que realizar uma determinada escolha, o indivíduo poderá ficar diante de um impasse. Me sinto insatisfeito com minha vida profissional e preciso escolher se permaneço no atual emprego ou se largo tudo e tento algo novo. A reflexão sobre essas diferentes possibilidades, bem como a consciência de que a escolha de uma dessas alternativas depende da ação do sujeito o coloca frente a um sofrimento espiritual.

Considerando esses tipos e exemplos de sofrer originados na dimensão do espírito, pode-se considerar que todos apresentam uma estrutura comum, pautada na disposição eidética da vida espiritual. Conforme apontado por Stein (1931/2007b), o espírito subjetivo humano exhibe em sua essência duas qualidades fundamentais: o intelecto e a vontade. Em linhas gerais, o primeiro designa a capacidade de se alcançar um entendimento a respeito das coisas. A faculdade intelectual permite ao homem interrogar sobre suas experiências.

Frente as circunstâncias que a acomete, a pessoa humana não as vive de forma meramente passiva e reativa. Dotada de um intelecto, é capaz de questionar e buscar entendê-las, colocando-se de forma ativa e desperta. Além disso, a atividade intelectual possibilita também perguntar sobre o sentido do próprio sofrimento: Porque o sofrer? Porque isso ocorreu? Por qual motivo? O intelecto permite então desvelar as conexões de sentido entre os elos motivacionais e as leis racionais que os fundamentam. Uma pessoa acometida por uma doença grave e que vê sua existência ameaçada por ela por exemplo, invariavelmente poderá se questionar sobre o sentido desse sofrimento: Porque comigo? Porque essa doença? Porque esse sofrimento?

A alma humana percebe sentimentalmente nela alegria e sofrimento, dor e raiva, amor e ódio. Preenchem seu interior. No entanto, são conscientes de modo intelectual. O eu que se alegra e que está consciente dessa alegria, pode dirigir-se a ela reflexivamente e conhecê-la. Ademais: a alegria se direciona a um objeto, a alegria é alegria intencional para a qual o objeto se apresenta como alegrante (Stein, 1931/2007b, p. 420).

Além do intelecto, a dimensão do espírito apresenta também uma esfera volitiva. Inaugura-se então o domínio da liberdade, uma vez que o sujeito espiritual se estabelece na qualidade de um ser livre, dotado de vontade e por conseguinte capaz de realizar atos livres. É no plano volitivo que o indivíduo se torna senhor de si mesmo, podendo ir além das determinações corpóreo-psíquicas. Em razão disso, o homem é um ser indeterminado, pois tem a capacidade de se autoconfigurar por meio de seus atos da vontade (Stein, 1922/2005a; 1932/2002).

Os atos livres da esfera volitiva colocam o indivíduo frente a um impasse, pois a idéia de liberdade pressupõe que há sempre diferentes possibilidades e que cabe ao sujeito, através de seu livre atuar, deliberar qual ação será realizada. Em suma, isso quer dizer que tal decisão dependerá da atividade do sujeito, manifestada em seus atos volitivos. Sua condição livre coloca então o homem perante um sofrimento de origem espiritual, visto que a realização de atos livres pressupõe a idéia de que ele seja responsável por eles. É nessa perspectiva que para a filósofa:

Quando vemos uma planta ou animal que estão atrofiados, quer dizer, que não desenvolveram suas peculiaridades específicas, fazemos responsável por isso as condições vitais desfavoráveis, ou mesmo a pessoa que os colocou nessas condições inadequadas. No caso do homem também levamos em conta fatores desse tipo, mas responsabilizamos o homem pelo que ele veio a ser ou pelo que ele se tornou (Stein, 1932/2002, p. 94).

Em outros termos, o caráter livre da subjetividade espiritual instaura o domínio da responsabilidade, a qual, por sua vez, impõe um sofrer vivido enquanto uma angústia que constitui o ser do homem e da qual ele não pode escapar. Portanto, conforme apontam as análises antropológicas de Stein (1931/2007b), ser livre implica estar em um contínuo estado de angústia/sofrimento.

Vale ressaltar ainda outro ponto fundamental ao se considerar os elementos que envolvem a estrutura essencial do sofrimento na esfera espiritual: a questão dos valores. Conforme discutido anteriormente, no nível corpóreo-psíquico se anunciam os sentimentos sensíveis e vitais. Contudo, a vida afetiva não se reduz somente a esse estrato, pois há também a classe de sentimentos que a filósofa denominou de espirituais,

através dos quais se manifestam os valores e as tomadas de posição que esses acarretam (Lebech, 2017; Ferran, 2017).

Para Stein (1920/2005c, p.802), “sentir é sinônimo de estimar valores”. Do mesmo modo que os atos perceptivos desvelam os objetos da natureza, os atos emotivos, de caráter espiritual, desnudam o reino dos valores. A vida afetiva se estabelece então como uma percepção sentimental do valor. Stein preocupou-se em precisar as especificidades desse tipo de sentimento, diferenciando-os daqueles que compõem a vida corpóreo-psíquica, uma vez que exibem uma qualidade espiritual e portanto intencional .

Os valores estão intimamente conectados com os atos da vontade, posto que aquelas motivam esses. Nas palavras de Stein (1917/2004. p. 115) “consiste na essência do querer, ser motivado por um sentimento”. Isso quer dizer que um determinado valor irá exigir do sujeito uma tomada de posição da vontade. Diante da beleza de uma obra de arte ou de uma paisagem me sinto maravilhado e compelido a admirá-las. O valor captado (a beleza), motivou portanto um ato volitivo (a contemplação). É importante notar porém que ao contrário do que ocorre na dimensão psíquica, os sentimentos espirituais não se colocam como algo reativo e passivo, pois neles há uma participação ativa do Eu. As tomadas de posição não se impõem de modo causal, mas motivam os atos da vontade, cujas realizações dependerão do livre atuar do sujeito.

Nessa perspectiva, pode-se conceber que em seu caráter espiritual o sofrimento se alicerça também a partir da percepção sentimental de valores. Mais especificamente, é possível entender que o sofrer envolve a perda de algo valioso ou a estimação equivocada de um determinado valor. Consoante ao apontado por Stein (1917/2004), a percepção sentimental de valores, assim como a percepção sensível, é passível de erro.

Logo, diante de uma nova estimacão de valores o indivíduo pode constatar que havia se equivocado, o que poderá suscitar um sofrimento. É nesse sentido que uma pessoa pode, por exemplo, se colocar diante de um sofrimento de cunho religioso ao estimar erroneamente algo profano como mais valioso do que o sagrado (Lebech, 2017).

3.2.3.1 - O sofrimento espiritual e as seis doenças do espírito contemporâneo descritas por Constantin Noica

Tendo em vista tal estrutura eidética do sofrimento espiritual, estabelecida a partir da antropologia fenomenológica de Stein, torna-se possível compreender as diversas manifestaes desse sofrer, sendo admissível inclusive estabelecer uma tipologia a partir de uma rigorosa descrio desse vivido. Assim como a Psicologia e a Psicopatologia tradicional descreveram e nomearam as diversas ocorrências do sofrimento psíquico, sugere-se que dentro do escopo de uma Psicologia fenomenológica é perfeitamente viável e necessária a descrio das diferentes formas de se mostrar do sofrimento espiritual.

Husserl procurou fundar as bases para uma autêntica e rigorosa psicologia científica através do seu projeto de uma Psicologia fenomenológica. Isso quer dizer que as investigaes científico-empíricas dos fenômenos psíquicos devem estar assentadas nessa base fenomenológica. Assim, sugere-se que diante desse esclarecimento antropológico-fenomenológico do sofrimento espiritual, torna-se possível agora uma compreensão mais detida acerca das diferentes possibilidades de manifestao no Eu-empírico desse tipo de sofrer. Dito de outro modo, a análise empírica requer antes de tudo um rigoroso esclarecimento eidético. Portanto, apoiado na elucidao

fenomenológica das estruturas essenciais do ser humano, na compreensão eidética da vivência do sofrimento, bem como na proposta de uma Psicologia fenomenológica, pode-se partir para a investigação das manifestações empírico/naturais do sofrer

Nesse sentido, será apresentada aqui a descrição arquitetada pelo filósofo romeno Constantin Noica (1909 – 1987) do que ele denominou de doenças do espírito contemporâneo, as quais estão assentadas num sofrimento de caráter espiritual. Vale ressaltar que Noica e sua filosofia não estão inseridos dentro do movimento fenomenológico. Logo, o pensador romeno não empreende uma análise fenomenológica propriamente dita em suas reflexões. Ademais, é importante ressaltar ainda que a investigação desenvolvida por Noica não será apontada aqui como uma Fenomenologia do sofrimento espiritual no sentido estrito, mas sim como o esboço de um caminho inicial, que deverá ser explorado com maior profundidade em estudos futuros.

É possível contudo fazer uma aproximação, dado que Noica realizou uma pertinente e profunda descrição das manifestações do sofrimento na esfera do espírito. Suas reflexões, apesar de não explicitarem um rigor metodológico tal como preconizado pela Fenomenologia, possuem em comum com essa o autêntico espírito do filosofar, isto é, a busca pela compreensão dos fundamentos primeiros. Pode-se dizer que a Filosofia de Noica se insere no que Stein denominou de *philosophia perennis*, ou seja, a genuína atividade filosófica compartilhada pelos verdadeiros filósofos que buscam desvelar o *logos* das coisas.

Refiro-me ao espírito do genuíno filosofar que vive em todo genuíno filósofo, quer dizer, em todo aquele que é impulsionado por uma necessidade interior irresistível de investigar o *logos* deste mundo ou a sua *ratio* (como eu costumava traduzir o termo grego). Aquele que

nasce filósofo – o verdadeiro filósofo *deve* nascer filósofo– traz com ele para o mundo esse espírito em *potência*, para usar meus próprios termos (Stein, 1929/2019, p. 31).

É nessa perspectiva que em sua obra “As seis doenças do espírito contemporâneo” (*Sase Maladii ale spiritului contemporan*, 1978), Noica se debruçou sob a análise do sofrimento espiritual, identificando e descrevendo algumas formas de adoecimento do espírito. O filósofo percebeu que para além das doenças somáticas e psíquicas, havia também aquelas do domínio espiritual, as quais haviam sido negligenciadas pela Psicologia, Medicina e Psicopatologia. Noica considerou então que:

Ao lado das doenças somáticas, que conhecemos há séculos, e das doenças psíquicas, identificadas mais recentemente, devem existir outras, de ordem superior, às quais chamaremos *doenças do espírito*. Nenhuma neurose poderia explicar o desespero do Eclesiastes, o sentimento de nosso exílio na terra ou de nossa alienação, o tédio metafísico, a consciência do vazio e do absurdo, a hipertrofia do eu ou a revolta sem objetivo; nenhuma psicose poderia explicar o "furor" econômico ou político, a arte abstrata, o "demonismo" técnico, nem talvez aquele formalismo extremo que hoje em dia, em todos os domínios da cultura, consagra o primado da exatidão sobre a verdade (Noica, 1978/1999, p. 23).

Entretanto, é importante salientar que ao falar de adoecimento do espírito Noica não confere um sentido patológico ao termo, pois não o concebe como uma doença no sentido tradicional estabelecido pelo pensamento científico. O pensador romeno considera o sofrimento espiritual e suas formas de adoecimento como algo

constitucional, inerente a própria experiência existencial humana. Em face disso, assinalou que “diversamente das doenças somáticas, que são acidentais, e das doenças psíquicas, que de certo modo são contingentes e necessárias ao mesmo tempo, as doenças do espírito parecem adquirir um caráter *constitucional*” (Noica, 1978/1999, p. 23). As doenças do espírito são por isso “doenças do ser” ou “doenças ônticas”, como afirmou Noica (1978/1999). Levando em conta a constituição tripatida do homem e sua peculiaridade espiritual, entende-se que as doenças do espírito são especificamente humanas e por essa razão, constitutivas do homem.

A partir desses esclarecimentos, pode-se passar agora à descrição propriamente dita dos tipos de adoecimento espiritual apontados por Noica (1978/1999). O filósofo estabeleceu sua classificação com base em uma tríade de necessidades espirituais, de modo que o adoecimento do espírito vincula-se a um processo de desarmonia entre elas. Os componentes desse trio são o que ele denominou de “individual”, “geral” e “determinações”. Para entender o sistema proposto por Noica (1978/1999) é necessário antes de tudo compreender no que consistem esses três elementos.

Em linhas gerais, o individual se refere aos aspectos vinculados à realidade particular da experiência humana, que compõe sua individualidade. São os elementos que constituem a singularidade do indivíduo. O geral diz respeito àquilo que vai além da realidade individual do homem e que o ultrapassa. O geral é representado por exemplo pela essência, as leis, a divindade, etc. Por sua vez, a realidade individual e o sentido geral são harmonizados pelas determinações, que representam a precipitação do sujeito em busca de uma delimitação entre seus anseios individuais e as imposições do geral que o ultrapassa. Noica concebeu o desequilíbrio dessa tríade a partir de duas perspectivas, a ausência ou carência de um lado e a rejeição de outro. As primeiras se

referem à incapacidade do sujeito em satisfazer determinada necessidade espiritual, ao passo que a última designa a rejeição dessa.

Seguindo essa compreensão, Noica (1978/1999) descreveu seis tipos de doenças espirituais, representadas pela carência ou recusa de cada um dos três elementos de sua tríade de necessidades espirituais. A nomenclatura que Noica conferiu a essas formas de adoecimento espiritual foi inspirada na etimologia grega das palavras que expressam tais necessidades. Assim, têm-se as doenças provenientes da carência, denominadas de *catolite*, *todetite* e *horetite*; e as oriundas da recusa, designadas de *ahorecia*, *atodecia* e *acatolia*. As três primeiras representam respectivamente a carência do geral, do individual e das determinações. Por seu turno, as demais se referem à recusa dessas mesmas necessidades.

Em sua análise, Noica qualificou a *todetite* como o sofrimento na esfera do espírito suscitado pela carência do individual. Nessa forma de adoecimento o sujeito perde sua orientação individual que é suplantada pelo sentido geral das coisas. A experiência se organiza em torno de uma generalidade na qual o individual está ausente. A ordem do geral é vista como algo perfeito e inabalável. Em virtude disso, a realidade individual é negligenciada e soterrada por esse sentido geral. Logo, o indivíduo sofre por não conseguir demarcar de forma precisa sua singularidade, perdendo-se na ordem imposta pelo geral. Noica faz uma espécie de diagnóstico literário, utilizando personagens da literatura clássica que exemplificam os tipos de doenças descritos. Assim, para ilustrar a *todetite* o filósofo apontou como exemplo “Os Demônios” de Dostoievski (Noica, 1978/1999).

Na *catolite*, doença originada da carência do geral, o sujeito encontra-se mergulhado nas suas determinações e na realidade individual. O eixo estruturante de suas experiências é a afirmação da individualidade. Para isso ele procura uma

generalidade ilusória e ideal. Dito de outro modo, o indivíduo que sofre de *catolite*, abandona o sentido do geral e o substitui por uma generalidade criada em função de suas necessidades individuais. Como exemplo, Noica cita o filho pródigo, que abandona a sua realidade geral em favor da busca pela satisfação de suas necessidades individuais. Nas palavras do filósofo a *catolite*:

é a doença espiritual típica do ser humano, tão atormentado pela obsessão de se elevar a uma forma de universalidade. Quando, por um gesto elementar de lucidez, o homem desperta da hipnose dos sentidos comuns que geralmente o manobram - no interesse, aliás, da espécie e da sociedade -, ele busca por todos os meios curar de sua amargura de ser uma simples existência individual sem nenhuma significação de ordem geral. Ele busca então, mediante a maior parte de seus engajamentos deliberados, apoderar-se dos sentidos gerais. (Noica, 1978/1999, p. 27).

Fechando a tríade de doenças da carência, tem-se a *horetite*, que surge de uma deficiência no âmbito das determinações. Nesse tipo de adoecimento o indivíduo sofre por não conseguir estabelecer suas próprias determinações e assim harmonizar sua realidade individual e geral. Incapaz de realizar o direcionamento de seus ideais, o indivíduo cujo sofrimento tem origem na *horetite* não consegue articular suas determinações, criando outras totalmente desconexas com sua realidade geral e individual. Desse modo, “esta doença exprimiria então os tormentos e a exasperação do homem por não poder agir de acordo com seu próprio pensamento e suas convicções” (Noica, 1978/1999, p. 29). Como exemplo dessa forma de adoecimento espiritual Noica citou o herói espanhol D. Quixote, o cavaleiro andante que acabou por criar suas próprias determinações.

No âmbito das doenças originárias da recusa, tem-se a manifestação da *ahorecia* como o oposto da *horetite*, posto que aquela designa a recusa em possuir determinações. Diferentemente da carência, onde o indivíduo procura pelas determinações e, ao não encontrar, acaba por criá-las; na *ahorecia* o sujeito recusa-as deliberadamente. Por isso, Noica (1978/1999) denomina as formas de adoecimento advindas da recusa como “doenças da lucidez”, pois há uma negação voluntária de uma de um dos elementos da tríade ontológica (individual, geral ou determinações).

Nesse sentido, o sujeito na *ahorecia* procura se libertar totalmente das determinações, recusando qualquer tipo de delimitação de sua realidade geral ou individual. Não há portanto a necessidade da mediação das determinações para se estabelecer a conexão entre o geral e o individual, uma vez que essas são recusadas. Noica (1978/1999) citou como um dos exemplos dessa forma de adoecimento a filosofia de vida dos estóicos, que representa bem a renúncia das determinações.

Outro tipo de adoecimento espiritual que acomete o homem é a recusa do individual, denominada por Noica (1978/1999) de *atodecia*. Nessa, o indivíduo sofre por recusar sua realidade individual em favor do geral, representado geralmente por uma entidade, norma, lei ou princípio que transcende o indivíduo. Há uma indiferença a tudo que se refere à individualidade, de maneira que a singularidade é sufocada em detrimento de princípios gerais. O sujeito então acaba por se anular, se identificando com as normas da realidade geral. Como exemplo, Noica (1978/1999) citou tanto a produção artística quanto a própria vida de Tolstói, na qual domina a recusa do individual.

Por fim, há ainda o sexto e último tipo de adoecimento espiritual, a *acatolia*, desencadeada pela recusa do geral. Aqui há uma afirmação exacerbada da realidade individual, feita à custa da negação do sentido geral. O indivíduo se destaca das

generalidades comuns, se orientando unicamente a partir de sua individualidade. Em outros termos, o sujeito procura se libertar dos limites impostos pelas normas gerais, colocando seu ser individual como o eixo central de sua existência. Noica (1978/1999) apontou como exemplo típico de *acatolia* o famoso personagem Dom Juan, que por meio das suas múltiplas aventuras amorosas procurou recusar qualquer imposição do sentido geral sobre o que seria o amor.

Ante essa breve exposição dos tipos de adoecimento espiritual descrito por Noica (1978/1999), nota-se a importância e a necessidade de se empreender uma rigorosa investigação do sofrimento na esfera do espírito. Conforme apontaram tanto Stein (1932/2002) quanto Noica (1978/1999), o pensamento científico tradicional negligenciou o especificamente humano, compreendendo o homem somente a partir de sua realidade material e psíquica. Contudo, por meio de uma antropologia fenomenológica, torna-se possível conceber a qualidade espiritual da pessoa humana. Em razão disso, o sofrimento humano, para além de algo meramente corpóreo-psíquico, se mostra também em sua faceta espiritual.

3.3 - O sofrimento no âmbito da pessoa humana: Considerações acerca do sofrimento e da crise psíquica grave

Tendo em vista as análises empreendidas, torna-se possível agora delinear algumas reflexões a respeito do sofrimento e da crise psíquica grave, caminhando no sentido de um esclarecimento fenomenológico desse construto a partir da antropologia fenomenológica de Stein (1922/2005a; 1932/2002). Em suas investigações a filósofa sublinhou a constituição tripatida do homem, manifestada em seus estratos corpóreos, psíquicos e espirituais. Contudo, é necessário frisar que tais dimensões, apesar de apresentarem peculiaridades essenciais distintas, não devem ser compreendidas como

regiões separadas, isoladas e independentes. Pelo contrário, essas camadas se entrelaçam em uma unidade que compõe a estrutura da pessoa humana.

As dimensões que integram o humano devem ser tomadas sempre no âmbito da unidade do *Leib*, entendendo que o corpo-vivo é o cerne por meio do qual elas se manifestam. A divisão estabelecida, como bem reforçou Stein (1932/2002), é meramente metodológica. Para realizar a *epoché* fenomenológica foi necessário em um primeiro momento colocar essa unidade entre parênteses, tornando possível assim desvelar o *eidós* das diferentes camadas. Entretanto, tal unidade nunca foi perdida de vista, sendo recuperada posteriormente, agora desde um fundamento fenomenológico. Em outros termos, essa unidade funda o homem enquanto um ser-pessoa, uma vez que esse apresenta uma vida espiritual alicerçada em um substrato corporal-anímico.

É importante ressaltar que a discriminação estabelecida entre os diferentes tipos de sofrimento, de modo algum visa instituir uma visão fragmentada e cindida desse complexo fenômeno. Diversamente, busca através de um fundamento antropológico-fenomenológico compreender os elementos que compõem essa vivência no âmbito da unidade da pessoa humana. Diante do objetivo proposto, buscou-se então compreender como se sucede o sofrimento nos diferentes estratos da unidade pessoal. Logo, em face da composição tripartida do homem, apontou-se para um sofrimento corpóreo, um psíquico e outro espiritual. Tal distinção se torna necessária em primeiro lugar em virtude da compreensão equivocada das ciências *psi* a respeito do sofrimento, as quais negligenciaram as peculiaridades dessa vivência devido à sua impositação naturalista.

Perpetraram assim uma concepção reducionista, compreendendo o sofrimento somente a partir de seu aspecto orgânico/corpóreo. Por conseqüência, originou-se uma terapêutica igualmente redutiva que leva em conta apenas essa dimensão. É nesse

sentido que de um ponto de vista científico-natural a crise psíquica é vista como fruto de uma alteração bioquímica, a qual pode ser resolvida através de uma intervenção medicamentosa por exemplo (Costa, 2017a; 2017b).

De outro modo, o sofrimento também é frequentemente reduzido apenas à sua configuração psíquica. Essa postura resultou na acepção psicopatológica do sofrer que acabou por transformá-lo em mera “doença”, descuidando-se de seus elementos propriamente humanos. Nessa perspectiva a crise é concebida enquanto uma patologia, fundada em nexos causais/deterministas e que deverá ser tratada por meio de intervenções técnicas cujo objetivo é eliminar essa condição (Costa, 2014; Holanda, 2014).

Ao admitir o sofrimento como uma vivência meramente corpóreo-psíquica incorre-se em uma compreensão equivocada desse fenômeno, pois se desconsidera suas múltiplas formas de se manifestar. Por isso, ao negligenciar sua faceta espiritual, corre-se o risco de patologizar um fenômeno especificamente humano. Isso ocorre por exemplo quando se toma uma experiência religiosa ou um conflito existencial, os quais apresentam uma origem propriamente espiritual, como algo patológico que deverá ser tratado como uma doença a partir de uma terapêutica que não abarca a complexidade e a totalidade do fenômeno humano.

Tais equívocos denotam a incompreensão a respeito da vivência do sofrimento e por consequência a necessidade de se erguer um fundamento fenomenológico que descreva e desnude as especificidades eidéticas que compõem esse fenômeno. Nesse sentido, sugere-se que para uma compreensão rigorosa acerca do construto do “sofrimento psíquico grave” é fundamental ter em vista como o sofrer, tomado enquanto um vivido, se dispõe nos diferentes estratos antropológicos que constitui o homem. De

outro modo, uma fenomenologia do “sofrimento psíquico grave” requer a princípio que se evidenciem as diversas possibilidades de manifestação desse fenômeno, apontando assim suas diferentes configurações a partir da esfera em que se origina: corpórea, psíquica ou espiritual.

Nessa perspectiva, ao se pensar sobre o sofrimento que fundamenta a manifestação de uma crise psíquica grave é fundamental esclarecer antes de tudo qual a configuração antropológica desse vivido, a partir da dimensão em que se origina. Conforme colocou Stein (1920/2005c, p. 812), “uma mesma vivência (como unidade individual) pode ter lugares de origem em diferentes profundidades”. Isso indica que tendo em vista os distintos níveis de profundidade do eu pessoal, um mesmo vivido pode surgir em camadas diversas, desde a mais superficial até a mais profunda.

Uma mesma vivência pode então ter uma origem corpórea, psíquica ou espiritual, havendo entre essas dimensões um grau crescente de profundidade. A depender do nível em que emergem, os vividos apresentarão diferentes nuances, exibindo qualidades essenciais específicas. Uma vivência originada na dimensão corpórea apresentará por isso uma configuração diferente caso essa mesma se manifeste na esfera psíquica ou espiritual. Em suma, a disposição eidética de um determinado vivido será consoante com o estrato antropológico em que ela surgiu. Nas palavras de Stein (1920/2005c, p. 812), ao se referir às vivências afetivas, coloca-se que: “Os sentimentos são determinados em sua qualidade pelo nível do qual brotam. Porém, “o mesmo sentimento” (um sentimento da mesma espécie) pode se originar em níveis diversos e somente mostra um ‘matiz’ diferente dependendo do nível em que surgiu”.

Nessa acepção, o sofrimento, tal como analisado, pode se originar em diferentes regiões. A depender do nível em que surge qualifica-se como corpóreo, psíquico ou

espiritual, apresentando em face do seu grau de profundidade qualidades específicas. O sofrer corpóreo, tomado enquanto dor, possui um registro sensível e uma localização bem demarcada. O sofrer psíquico, por sua vez, exibe um caráter reativo, dado que é regido por um mecanismo causal, ao passo que o espiritual apresenta uma índole ativa, desperta, fundado em nexos motivacionais (Lebech, 2016; 2017; Patiño, 2013; 2018; 2020).

Porém, considerando o entrelaçamento entre as diferentes dimensões que compõem o ser-pessoa do homem, é possível deduzir que um vivido, a despeito de apresentar uma origem em determinado estrato, poderá se reverberar nas demais camadas, afetando toda a unidade da pessoa humana. É nesse sentido que uma vivência espiritual não ficará restrita a essa esfera, ecoando-se tanto no psiquismo quanto no corpóreo. Utilizando o exemplo de Stein, ao fazer uma leitura que me toque de forma profunda posso me sentir revigorado, apesar do estado corpóreo-psíquico de cansaço. Em outras palavras, uma vivência que se originou no espírito acabou por ressoar em outra dimensão, alterando o fluxo dos vividos corpóreo-psíquicos, o que denota a interconexão entre as diferentes regiões antropológicas. Nos termos da filósofa:

Um determinado estado do "eu" não precisa se restringir ao nível original, mas pode se espalhar a partir dele e preencher todos os níveis mais superficiais, sem perder seu caráter original. Assim, uma alegria interior pode inundar a alma inteira e também marcar seu selo na experiência mais periférica (1920/2005c, p. 812).

Para entender como acontece a conexão entre essas dimensões e seu impacto no fluxo de vivências, faz-se pertinente sublinhar a distinção estabelecida por Bello e Manganaro (2012) entre fonte e base. Em linhas gerais, aquela designa o que é

originário, enquanto essa se refere ao que da sustentação. Pautado nisso, pode-se colocar que a região em que uma determinada vivência se origina constitui sua fonte, ao passo que suas reverberações em outros estratos representam sua base, ou seja, aquilo que lhe dá suporte. Assim, uma vivência espiritual terá como fonte o espírito, sendo que o estrato corpóreo-psíquico se estabelecerá enquanto a base desse vivido. Tal discriminação é fundamental, pois um dos equívocos das posturas reducionistas é justamente negligenciar essa distinção, confundindo a base com a fonte (Moraes, 2016).

Nessa perspectiva, um determinado estado pode a partir de sua fonte se difundir para as camadas mais superficiais, que lhe dão sustentação. Contudo, Segundo Stein (1920/2005c), o inverso não é possível, isto é, que uma vivência originária de uma dimensão mais superficial se reverbere para níveis mais profundos. Um vivido espiritual pode assim atingir as demais esferas. Entretanto, uma vivência de fonte corpórea não pode penetrar em níveis mais profundos, pois determinada região “só pode ser preenchida por algo que brotou em si mesmo ou em um nível mais profundo” (Stein, 1920/2005c, p. 812).

Sem embargo, Stein apontou a possibilidade de que uma vivência originária em um nível superficial pode se intensificar de tal modo que atinja camadas mais profundas, fundando-se novamente em um novo estrato. Uma vivência corpórea pode então se acentuar e ganhar determinada intensidade, de maneira que se edifique em uma dimensão superior, psíquica ou espiritual. De modo análogo, um sofrimento psíquico pode ser tão intenso que poderá atingir a esfera do espírito.

Em face disso, compreende-se que o sofrimento pode ter como fonte as diferentes camadas que integram o ser pessoal do homem, instituindo assim um sofrer corpóreo, um psíquico e outro espiritual. A partir de sua região originária as outras

poderão ser afetadas, uma vez que essas se interconectam em uma unidade. Um sofrer de origem corpórea pode por exemplo se reverberar na camada psíquica, alterando o fluxo da força vital. De maneira análoga, ao tocar o eu pessoal de forma intensa, é possível que uma dor atinja esferas mais profundas, edificando-se em solo espiritual. Ante uma dor muito aguda, cuja origem é corporal, a pessoa pode começar a questionar sobre o sentido dela, tocando dessa forma a esfera do espírito.

Em relação ao sofrimento psíquico, através do qual se manifesta a crise psíquica grave, entende-se que tomado em seu sentido estrito ele apresenta como fonte a dimensão da *psique*. Contudo, o sofrer psíquico pode mostrar-se também de modo não originário, ao se manifestar como uma reverberação de um sofrimento gerado em outra camada. Isso significa que um sofrer espiritual, ao afetar o psiquismo, pode suscitar um sofrimento de ordem psíquica, mas que tem como fonte o espírito, o mesmo podendo ocorrer em relação ao sofrimento corpóreo. É nesse sentido que por exemplo um dilema existencial ou uma dor muito intensa poderá desencadear uma crise psíquica. Em suma, tem-se que o sofrimento e a crise psíquica grave podem se manifestar tanto a partir de uma fonte psíquica quanto como o resultado de um vivido originado em outra dimensão.

Diante dessas considerações, pode-se concluir que uma compreensão fenomenológico-antropológica do sofrimento e da crise psíquica grave tem como tarefa estabelecer a configuração eidética desse vivido, esclarecendo a fonte em que se origina. O sofrimento apresenta por isso qualidades distintas conforme a dimensão da qual procede, corpórea, psíquica ou espiritual. Por isso, para uma rigorosa compreensão acerca do sofrer psíquico é necessário considerar o entrelaçamento entre essas diversas dimensões, visto que elas se influenciam mutuamente, pois estabelecem uma unidade

indissociável. Posto isto, será apresentado agora algumas breves considerações acerca de um caso atendido no GIPSI, levando-se em conta as reflexões e apontamentos discutidos.

3.3.1 – Análise de um caso - o sofrimento espiritual e a manifestação da crise psíquica.

3.3.1.1 – Breve contextualização biográfica

O objetivo será apresentar alguns dados clínicos decorrentes do acompanhamento psicoterápico realizado com um paciente do GIPSI, com o intuito de compreender o “sofrimento psíquico grave” a partir de um fundamento antropológico-fenomenológico, tal como esboçado ao longo do estudo. É importante sublinhar que a proposta aqui não é realizar uma mera descrição e nem tampouco propor uma terapêutica específica ou uma abordagem resolutiva/curativa do caso. A finalidade primordial será portanto elucidar os elementos estruturantes que compõem a experiência do “sofrimento psíquico grave” desse paciente, caminhando no sentido de uma clínica do SFP de base fenomenológica (Costa & Ramos, 2018; Goto, 2015; Goto, Costa & Schievano, 2018).

Vale ressaltar ainda que em termos metodológicos a análise da vivência do sofrimento ocorreu por meio do ato empático, através do qual se torna possível apreender a experiência vivida do outro. Diante do sofrer alheio, posso captá-lo empaticamente, uma vez que sua estrutura eidética é a mesma, independente de como ele se manifesta em diferentes indivíduos. Evidentemente, não experimento o sofrimento do outro de modo originário, mas por meio da empatia sou capaz de apreendê-lo e assim analisá-lo de modo rigoroso (Bello, 2014; Stein 1917/2004).

Será apresentado então o caso de Davi, nome fictício de um jovem de 32 anos que chegou ao GIPSI em 2016. Ao longo de seu processo psicoterápico, passou inicialmente por dois terapeutas, até que o presente pesquisador assumiu o caso, realizando um atendimento semanal durante o período de um ano, compreendidos entre 2018 – 2019. Houve pausa somente durante os recessos acadêmicos e o tempo em que ficou aproximadamente um mês internado, devido a uma de suas crises. Desde o início de 2019 outro terapeuta assumiu o caso de Davi, que continua em acompanhamento no GIPSI.

Davi cresceu em um ambiente familiar tradicional e em termos materiais sua família sempre teve uma condição socioeconômica relativamente abastada. Seu pai é médico e conseguiu proporcionar à família uma vida financeira tranquila. Davi é o filho mais velho do casal que também tem uma filha. Assim, a composição dessa família se resume aos pais, Davi e sua irmã. Porém, apesar da aparente tranquilidade essa família, desde seu início, sempre apresentou inúmeros conflitos relacionais, a começar pelo casal, epicentro de boa parte dos desentendimentos.

Um primeiro ponto a considerar foi a forma como se deu a união desse casal. Aparentemente, essa ocorreu mais por questões convencionais do que pelo desejo que poderia ou deveria haver entre os dois. O pai de Davi já tinha conquistado certa posição social e buscava alguém que pudesse reforçar tal status. Por sua vez, a mãe de Davi era uma bela jovem que vinha de uma família permeada de conflitos e que viu no casamento a oportunidade de sair daquele ambiente doentio. A princípio a união parecia ter dado certo e o casamento seguia bem. Contudo, com o passar dos anos a relação começou a se desgastar e conseqüentemente os conflitos começaram a emergir. Nesse meio tempo vieram os filhos e os desentendimentos foram se agravando. Aos poucos foi

ficando claro que eles nunca formaram de fato um casal. A vida sexual evidentemente foi comprometida e a intimidade foi se dissolvendo, criando um abismo entre os dois.

Abordando mais especificamente o relacionamento de Davi com seus familiares, tem-se também relações um tanto quanto conturbadas, marcadas por conflitos e desentendimentos. O vínculo com sua mãe é demasiadamente simbiótico, marcado por um misto de dependência e insubordinação, que pode ser entendida como uma busca por autonomia. Segundo o relato de Davi sua mãe sempre foi muito controladora e o sufocava com seu autoritarismo.

Por sua vez, a relação de Davi com seu pai é atravessada por uma rivalidade manifestada muitas vezes de forma agressiva, seja explícita ou implícita. O seu melhor vínculo é com sua irmã, com quem consegue compartilhar algumas de suas angústias e se sente compreendido. Essa breve contextualização do ambiente familiar de Davi se fez necessária, pois tanto o desencadeamento de suas crises quanto o conteúdo delas sempre estiveram diretamente relacionados aos conflitos intrafamiliares.

Em relação à sua vida profissional, Davi investiu na carreira de produtor musical, área na qual possui grande talento criativo. Logo se destacou, fazendo trabalhos bem significativos e conquistando certo renome nesse meio. Suas produções musicais são principalmente no estilo eletrônico, sendo que frequentemente atua como DJ em festas. Desde a adolescência começou utilizar drogas e faz uso regular de maconha. Após começar a frequentar o meio musical, passou a experimentar também drogas sintéticas, algo que foi também significativo para o desencadeamento de suas crises.

Davi teve suas primeiras crises no início de sua vida adulta e diante da dificuldade em lidar com essa situação seus pais sempre acabavam o internando. Infelizmente, essa prática acabou se tornando comum, pois viam a intervenção medicamentosa e institucional como a mais viável para eles. Davi acabava retornando dessas internações muito debilitado e apático, o que reforçava e intensificava a dinâmica familiar conflituosa.

Assim, foi diante de uma nova crise que Davi foi encaminhado ao GIPSI. Seguindo o modelo terapêutico do grupo, foi feito primeiramente um acolhimento. Após discussão do caso em supervisão conclui-se que esse era compatível com as demandas do grupo e assim foram designados dois terapeutas para conduzir o processo, sendo dois para o atendimento familiar e um para acompanhamento individual. No âmbito familiar, buscou-se então trabalhar principalmente os conflitos familiares e como isso se reverberava nas crises de Davi. Contudo, desde o início houve muita resistência por parte da família em relação ao processo terapêutico. Havia muitas faltas e dificuldade em entrar em contato com os conteúdos mais centrais.

Durante esse momento inicial, Davi teve outra crise que resultou em nova internação. Não sendo possível evitá-la naquele momento, o GIPSI buscou intermediar essa intervenção, buscando torná-la o menos danosa possível para ele. Após ganhar alta, Davi retomou o processo terapêutico, dado que estabeleceu um excelente vínculo com a equipe do grupo. Porém, o mesmo não ocorreu com a família, que foi cada vez mais de desengajando do processo.

Foi nesse contexto que assumi o caso, visto que parte da equipe anterior precisou se afastar do GIPSI por conta de compromissos profissionais e acadêmicos. Logo, coube a mim a responsabilidade de assumir o processo individual de Davi ao passo que

a equipe de terapeutas familiares tinha a tarefa de buscar engajar novamente a família para que retomassem os atendimentos. Um primeiro desafio que encontrei foi a formação do vínculo terapêutico, uma vez que ele ainda estava vinculado à terapeuta anterior. Nas primeiras sessões, ele frequentemente perguntava ou fazia comentários a respeito dela.

Com o caminhar dos atendimentos, aos poucos o vínculo com ele foi se estreitando e o processo passou a ficar mais dinâmico e fluido. Isso pôde ser notado na quantidade e densidade dos conteúdos que passou a trazer. Se anteriormente ele pouco falava ou tratava de questões mais superficiais, depois passou a abordar conteúdos mais profundos e se sentia mais a vontade durante as sessões. Nesse primeiro momento, trabalhei com ele principalmente a busca por autonomia e o rompimento com a dinâmica familiar adoecedora.

Entretanto, logo em seguida veio uma nova crise. Os conflitos familiares se intensificaram. As brigas entre o casal ficaram mais frequentes e seguindo a dinâmica relacional familiar, Davi se colocou “no meio” desse embate. Conforme analisado e discutido nas supervisões, entendeu-se que diante do fracasso conjugal, Davi foi colocado como mediador desse conflito, cuja tarefa implícita seria de alguma forma sanar os conflitos do casal. Assim, ele ficou entre uma mãe/esposa autoritária e controladora e um pai/marido submisso e permissivo. Todas as crises de Davi tinham esse pano de fundo familiar, o que deixou bem claro o papel desse contexto relacional em suas crises. Somado a isso, havia também o uso de drogas sintéticas, que contribuíam expressivamente para o desencadeamento da crise.

Em uma das sessões, Davi estava bastante fragilizado emocionalmente e num estado de sofrimento psíquico intenso. Começou a apresentar conteúdos delirantes, os

quais exibiam principalmente um caráter persecutório, mesclado com elementos religiosos. Assim, relatou que após ter saído da casa de sua namorada e terem “fumado um beck”, começou a se sentir como se fosse uma máquina. “Era como se eu estivesse sem alma e meu corpo parecia ser uma máquina. Era orgânico, mas não tinha sentimentos”.

Segundo Davi havia uma espécie de “Deus-máquina” que tudo controlava e que podia apagar sua memória a qualquer momento. Não podia falar muito dele, pois sentia uma tonteira. O “Deus-máquina” não poderia notar que Davi sabia de sua existência, pois seria capaz de deletá-lo. Por isso, disse que não podia falar muito dele, apesar de relatar que a “aqui é o único lugar que posso falar sobre isso”. “Toda vez que falo dele fico meio tonto. Acho que é ele percebendo que eu sei da sua existência e que tudo é uma grande mentira. Mas não posso ficar falando muito, senão ele percebe e deleta minha memória”.

Davi ficava muito aflito ao relatar tais conteúdos. Apresentava um olhar distante, parecendo estar desconectado de si mesmo. Fazia diversas pausas e transparecia ora certa apatia ora um estado de extrema angústia. Sem negar ou contestar a realidade de sua narrativa, busquei deixá-lo seguro para que expressasse livremente seu sofrimento. Diante do vínculo terapêutico já bem estabelecido, Davi foi se sentindo mais a vontade para exteriorizar algumas situações e aos poucos se “reconectando”, entrando com contato com alguns conteúdos. Parecia aos poucos “recuperar a alma e os sentimentos”. Nesse momento, o olhar distante deu lugar a um choro contido.

No fim de semana seguinte, após outro conflito familiar, Davi teve uma nova crise que resultou infelizmente em outra internação. Durante o surto, Davi agrediu seus pais. Sua irmã conseguiu conter a situação e o convenceu a ir ao centro de Umbanda

que ela freqüenta. Para ela, as crises de seu irmão tinham um fundo religioso/espiritual. Porém, no caminho Davi teve novo ímpeto de agressividade e avançou no volante tirando o carro da pista e quase provocando um acidente. Diante da impossibilidade de conte-lo, a família chamou o serviço de emergência e o internaram em uma clínica psiquiátrica.

No início da semana os pais de Davi entraram em contato comigo e avisaram sobre o que ocorrera. Resolvi então visitá-lo para que pudesse acompanhar o mais próximo possível esse processo. Ao encontrá-lo na clínica ele se mostrou um pouco aliviado ao me ver e começou logo a contar todos os detalhes do que ocorrera. Estava bastante fragilizado e ainda sob o efeito das fortes medicações. Apesar do discurso desorganizado, conseguiu lembrar e relatar boa parte do que ocorreu e de como se sentiu.

De acordo com Davi, ao ver seus pais, teve a convicção de que não eram eles de fato, mas reproduções artificiais, uma espécie de ciborgue enviados para vigiá-lo. Ao se sentir ameaçado, partiu para cima deles para saber onde estavam seus verdadeiros pais. Durante o relato, ele tinha consciência de que havia tido um delírio e se sentia muito culpado por ter agredido seus pais. “Não era eu naquela hora. Estou me sentindo muito mal com isso, será que eles se machucaram?” Davi relatou também que sentiu muito medo e que tinha a certeza de estar sendo perseguido e controlado. Para ele, toda a humanidade era controlada por um grupo de pessoas poderosas que serviam ao “Deus-máquina”. Com o intuito de esconder a verdade, criaram uma realidade artificial, onde podiam controlar tudo apagando informações, memórias e pessoas.

Por isso, no momento da crise Davi entendia que haviam sido deletados. Ao descobrir a verdade, começou a ser perseguido e corria risco de ter sua memória

apagada. Mergulhado na crise, Davi tinha a convicção de que aquilo que estava vivendo não era real, pois tudo que entendíamos com realidade era na verdade uma construção dessa inteligência artificial toda poderosa. Seu intuito era então sair desse “sistema” e voltar ao “mundo real”, onde sem dúvida estaria livre de toda essa perseguição. Davi pedia insistentemente para que o médico lhe desse alta, pois não deveria estar ali. “O que eu tenho é espiritual, não adianta ficar aqui. Esses remédios não resolvem nada”. Assim como sua irmã, Davi dizia que suas crises tinham uma causa religiosa/espiritual.

Apesar dos protestos, Davi ficou cerca de um mês internado. Em linhas gerais, a internação parecia funcionar como uma espécie de negação e fuga dos conflitos relacionais dessa família. De certa forma, Davi era colocado no lugar de bode expiatório. Se a crise denunciava o fracasso conjugal e o funcionamento familiar adoecido, a alternativa encontrada foi conte-la ao invés de encarar o seu sentido e significado naquele contexto. Isso foi reforçado novamente pelo boicote da família, ao processo terapêutico familiar, além de terem se recusado também a realizar uma terapia de casal.

Porém, a resistência da família era proporcional ao engajamento de Davi ao processo terapêutico. Após sair da internação, entrou em contato para retomar os atendimentos. Estava ainda bastante fragilizado e sentindo os efeitos colaterais da medicação, mas conseguindo aos poucos retomar suas atividades. Agora, os conteúdos familiares saíram um pouco de cena e Davi começou a abordar questões mais individuais. Mostrou-se muito angustiado diante da situação em que se encontrava nesse momento de sua vida. Recapitulou as inúmeras oportunidades perdidas e os transtornos decorrentes de suas crises. “A única coisa que queria era parar com essas crises e seguir minha vida normal. Voltar com meus projetos e ter uma vida tranquila”.

Diante disso, procurei trabalhar novamente com ele o desenvolvimento de sua autonomia, saindo assim do lugar adoecedor que assumira nessa dinâmica familiar. Nesse seguimento, Davi começou a investir novamente em seus projetos profissionais com o intuito de ter sua independência financeira para que pudesse sair de casa, o que representaria o primeiro passo para se afastar dessa dinâmica familiar. Em uma das sessões, chegou bastante empolgado mostrando um álbum de música eletrônica que estava produzindo, fruto de um projeto que iniciou com um parceiro. Além disso, estava com planos de viajar para fazer novos contatos profissionais e também se “desligar um pouco de tudo que aconteceu”. Porém, Davi dizia ter ainda muito medo das crises voltarem e de “recomeçar tudo novamente”.

Foi nesse momento que devido a questões acadêmicas e profissionais, não pude dar prosseguimento ao processo com Davi, sendo necessário encaminhá-lo para outro participante do GIPSI. De início ele se mostrou um pouco chateado por entender que iria “começar tudo de novo”, mas logo entendeu a situação e se propôs a prosseguir com o acompanhamento, visto que o tempo no GIPSI o havia “ajudado muito”. Assim, procurei intermediar o encaminhamento e um novo terapeuta foi designado para dar continuidade ao caso.

3.3.1.2 – Algumas reflexões antropológico-fenomenológicas

Diante desse breve relato e tendo em vista a compreensão antropológico-fenomenológica acerca do sofrimento, pode-se entender que a crise psíquica grave de Davi estava assentada em um sofrer de caráter psíquico. Tal conclusão pode ser considerada, dado a índole reativa das crises de Davi. Em linhas gerais, tem-se que um contexto afetivo-relacional hostil, suscitou como reação um intenso sofrimento psíquico que se manifestou em uma crise psíquica grave.

Ademais, o caráter psíquico também é notado em virtude da transitoriedade dessas crises. Conforme apontado, uma vez que a *psique* é regida por um mecanismo causal e que seus vividos decorrem de maneira passiva e reativa, o sofrer psíquico é transitório (Stein, 1922/2005a). Logo, a passividade do sujeito diante da crise, bem como a sua natureza involuntária e transitiva denotam a sua origem psíquica. No caso de Davi, depreende-se que as crises surgiram como uma reação psíquica aos intensos conflitos familiares.

Nesse sentido, considerando o mecanismo causal psíquico é possível apontar que tais conflitos familiares desencadearam um sentimento vital de sofrimento, produzindo alterações na vitalidade psíquica que afetaram o fluxo dos vividos e imprimiram uma atmosfera aflitiva. Nessa circunstância, todo o curso de suas vivências foi “colorido” por esse estado, de maneira que durante as crises suas vivências (percepções, memórias, etc.) estavam marcadas por uma “aura” persecutória. Ademais, as crises de Davi parecem ter afetado de forma muito intensa a esfera vital, uma vez que sentiu como se ela estivesse esgotada ao relatar que estava “sem alma” e que se via como uma mera matéria orgânica sem sentimentos.

Contudo, apesar do caráter essencialmente psíquico dessa crise, nota-se que essas se reverberaram na esfera do espírito através de um sofrer de índole espiritual. Tal como salientado, a esfera do espírito diz respeito àquilo que vai além da reatividade psíquica. Nota-se no caso relatado que passado o furor da crise, Davi passava a se questionar sobre o sentido dela, suscitando assim um sofrimento de cunho espiritual.

Ao indagar a respeito de sua crise e buscar entender o que havia ocorrido; ao procurar apreender seu sentido e assim caminhar para uma autonomia em relação a sua família, Davi acessou a esfera do espírito. O sofrimento está agora relacionado não mais

à passividade psíquica, mas aos atos da vontade, do entendimento, aos valores e tudo que compõe a dimensão espiritual. Assim sendo, pode-se concluir que o sofrer que desencadeia e se manifesta na crise psíquica grave tem como fonte a *psique*. Porém, dado sua intensidade, atinge a esfera do espírito fundando um sofrer de índole espiritual.

Levando em consideração a descrição apontada por Noica acerca dos tipos de sofrimento espiritual, pode-se conjecturar, sem o intento de estabelecer uma visão diagnóstica, que “adoecimento espiritual” de Davi assemelha-se ao que o filósofo denominou de *horetite*. As crises de Davi parecem denotar uma carência de determinações, manifestadas por sua dificuldade em harmonizar os elementos de sua realidade individual e geral, além da inaptidão em agir de acordo com seu próprio pensamento e convicções.

Uma vez que essas se encontram desconectadas da realidade, entende-se que Davi, carente de determinações, criou suas próprias, contextualizadas dentro de uma ordem geral ilusória, simbolizada por exemplo pelo “Deus-máquina” que controla e comanda a sua realidade individual. Em síntese, diante dos conflitos entre a sua realidade geral (representada pela autoridade parental) e individual (a sua busca por autonomia), Davi procurou harmonizá-las criando outras determinações (Deus-máquina, sociedades secretas que controlam e apagam a memória das pessoas, etc). Contudo, essa tentativa foi sem sucesso, dado que é tal harmonização criada é algo ilusório. Da mesma forma que o herói espanhol, Davi criou seus próprios “dragões” ante os “moinhos de ventos” de sua realidade.

Em face disso, pode-se agora pensar acerca das reverberações dessas análises e reflexões no contexto da clínica psicológica. Tradicionalmente, as intervenções terapêuticas centram-se somente na dimensão corpóreo-psíquica. Estabelecem assim

uma compreensão meramente causalista do sofrimento, colocando o sujeito da clínica em uma posição passiva, na qual ele deverá receber as intervenções do profissional que de alguma forma irão extinguir a causa do sofrimento e eliminá-lo. Porém, partindo-se de uma compreensão antropológica mais abrangente, de base fenomenológica, aponta-se que o psicoterapeuta deve considerar em sua práxis a dimensão espiritual, abarcando o domínio do especificamente humano. Dito de outro modo, deve-se compreender o indivíduo que vivencia uma crise psíquica grave como um ser pessoal, isto é, que exhibe uma vida espiritual e por isso é capaz de se colocar de modo ativo por meio de seus atos livres.

Uma clínica amparada nessa concepção antropológico-fenomenológica deve portanto compreender a psicoterapia na qualidade de um processo formativo. Isso quer dizer que o processo terapêutico, longe de ser um labor puramente técnico e mecânico, centrado no sofrer reativo da dimensão corpóreo-psíquica, deve levar em conta o especificamente humano, criando meios e espaços para a manifestação da vida espiritual. As intervenções terapêuticas devem se estruturar então no sentido de possibilitar a expressão do espírito, contribuindo assim para o seu processo de formação (Stein, 1932/2002).

Vale lembrar que a vida espiritual possui a peculiaridade de se auto configurar. Logo, o processo de formação do espírito deve ser tomado no sentido de uma autoformação. Nessa perspectiva, o processo terapêutico, ao permitir a expressão do espírito, deve possibilitar a autonomia do indivíduo para que ele possa conduzir o seu processo formativo de forma consciente e autêntica. Entende-se dessa maneira que concebida enquanto cuidado ao sofrimento, a clínica deve conceber as diversas fontes

desse sofrer, acompanhando e contribuindo para o processo de (auto) formação do espírito.

Em síntese, tal como preconizado pela prática do GIPSI, uma autêntica clínica psicológica deve estar fundada em uma rigorosa concepção antropológica, que leve em consideração todos os elementos que compõem a unidade pessoal do homem. Para além do nível corpóreo-psíquico a práxis clínica deve abarcar o especificamente humano, isto é, sua vida espiritual, por meio da qual se torna possível compreender e estabelecer um sentido ao sofrimento e à crise psíquica grave. Por fim, cabe ressaltar que a partir desse entendimento pode-se vislumbrar o esboço de uma legítima clínica de base fenomenológica (Goto, 2015; Goto, Costa & Schievano, 2018).

Ao contrário das diversas concepções equivocadas, entende-se que esse projeto não está relacionado à instituição de um conjunto de técnicas, nem tampouco à transposição direta e ingênua de conceitos filosóficos à práxis clínica. Ao contrário, em seu sentido estrito a interlocução entre Fenomenologia e clínica envolve a edificação de um solo antropológico seguro, assim como a investigação e compreensão rigorosa, via método fenomenológico, dos fenômenos psíquicos. Portanto buscou-se aqui, longe de querer esgotar essa complexa questão, lançar algumas reflexões e apontamentos a respeito de um fenômeno particularmente importante para clínica, o sofrimento, tendo como base a antropologia fenomenológica de Stein.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sofrimento é um fenômeno essencialmente humano e que se impõe de modo inevitável, constituindo assim o homem na qualidade de um *ser-sofrente*. Isso quer dizer que a despeito de ser compreendido como algo ruim e que deve ser “eliminado”, não é possível se esquivar dele, uma vez que integra a própria constituição eidética do ser do homem. Dado o seu caráter complexo, plural e multifacetado, pode ser compreendido a partir de diferentes perfis, envolvendo inúmeras áreas do saber que vão desde a religião, passando pela filosofia, a teologia, a psicologia, etc.

No âmbito da ciência psicológica, entende-se que a questão do sofrimento tem especial importância no domínio da clínica, visto que essa tem como eixo norteador o *ser-sofrente*. Tal como apontou Holanda (2014), a clínica designa o olhar ou o cuidado ao sofrimento. Logo, pode-se colocar que a instituição de uma práxis clínica bem fundamentada requer uma rigorosa compreensão acerca do fenômeno do sofrimento. Contudo, em face da impositação naturalista da Psicologia e das demais ciências *psi*, essas acabaram por conceber o sofrimento a partir de uma noção puramente reducionista-objetivista (Costa, 2014).

Em linhas gerais, ao assimilarem o naturalismo científico essas ciências estabeleceram uma compreensão sintomatológica-nosográfica do sofrimento, transformando-o em mera patologia. Com isso, acabou por negligenciar os elementos essenciais que compõem esse complexo fenômeno, reduzindo-o a classificações psiquiátricas que apresentam tão somente um fundo orgânico. Essa concepção, por sua vez, deu origem a práticas terapêuticas igualmente reducionistas, que equivocadamente

visam eliminar ou suprimir o sofrimento utilizando intervenções técnicas que desconsideram o especificamente humano.

É diante desse contexto que Costa (2003; 2014; 2017a; 2017b) concebeu o construto do “sofrimento psíquico grave” com o intuito de compreender a crise psíquica não desde um viés sintomatológico-nosográfico, mas sim a partir da experiência vivida do sujeito. Ao notar a amplitude, incoerências e imprecisões em torno do conceito de psicose, Costa (2003) esboçou a noção de “sofrimento psíquico grave” como forma de superar o seu caráter patológico, situando-a na esfera da experiência humana (Costa & Ramos, 2018).

Posteriormente, alicerçado tanto em reflexões teóricas quanto na práxis clínica, Costa (2017a) ampliou tal construto para além da questão das psicoses, abrangendo todas as manifestações da crise psíquica que se mostram por meio do sofrimento. Nessa esteira, fundou o Grupo de Intervenção Precoce nas Primeiras Crises do Tipo Psicótica (GIPSI), o qual se estruturou enquanto um espaço voltado para a discussão, a pesquisa, a intervenção clínica e a formação acadêmico-profissional relacionada à questão da crise psíquica grave.

Tendo em consideração os equívocos em torno da questão do sofrimento de um lado e de sua significativa importância para a clínica psicológica de outro, objetivou-se aqui esboçar uma Fenomenologia do “sofrimento psíquico grave” a partir da antropologia fenomenológica delineada por Edith Stein. Entende-se que a Fenomenologia, tomada enquanto uma ciência rigorosa que busca compreender os fenômenos no seu modo originário de se mostrar, constitui-se como o fundamento metodológico adequado para se compreender essa complexa questão (Goto, 2015).

Contudo, uma Fenomenologia do “sofrimento psíquico grave” coloca antes de tudo uma questão antropológica fundamental: o que é homem? Ou colocado de outro modo, o que é esse *ser-sofrente*? Em suma, uma detida investigação a respeito do sofrimento implica em uma profunda análise do humano. É nesse sentido que se inseriu as contribuições da antropologia fenomenológica de Stein (1922/2005a; 1932/2002), dado que a filósofa empreendeu, por meio do método fenomenológico, um rigoroso exame das estruturas essenciais que integram a unidade da pessoa humana (Lebech, 2016).

Ante essa tarefa, utilizou-se nesse estudo tanto uma metodologia teórica quanto empírica. Em relação à primeira, foram analisadas algumas obras da filósofa, bem como de seus comentadores, buscando instituir uma compreensão antropológico-fenomenológica a respeito do “sofrimento psíquico grave”. Ademais, buscou-se também articular tais conclusões teóricas com uma investigação empírica realizada por meio da análise de um caso atendido pelo pesquisador no GIPSI. Vale ressaltar que na elaboração da metodologia empírica, tomou-se o cuidado de preservar os elementos essenciais do método fenomenológico, atende-se aos apontamentos de Feijjó e Goto (2016).

Nessa perspectiva, procurou-se sublinhar os principais elementos da Fenomenologia de Husserl (1913/2006), destacando o seu conceito de fenômeno, a compreensão da consciência e sua analítica intencional, as especificidades da metodologia fenomenológica, além de seu caráter de uma ciência rigorosa. Apresentou-se também o diálogo dessa com a Psicologia, destacando o projeto husserliano de se fundar uma psicologia fenomenológica, cujo objetivo é fornecer um fundamento seguro à ciência psicológica (Goto, 2015).

Além disso, considerando a carência da Psicologia, assim como das demais ciências humanas, de uma base antropológica segura, indicou-se que essa poderia ser alicerçada por meio de uma antropologia fenomenológica. Tal disciplina tem como objetivo primordial investigar as estruturas essenciais do fenômeno humano, tendo como base o método fenomenológico. Por isso, sublinhou-se a íntima e profícua conexão entre essas três disciplinas: Fenomenologia, Psicologia e Antropologia Filosófica.

Posteriormente, buscou-se apresentar a descrição antropológico-fenomenológica empreendida por Stein, que destacou a constituição do eu-humano a partir de seus estratos corpóreo, psíquico e espiritual. Em primeiro lugar, é importante ter em conta que o Eu-empírico/psíquico somente pode ser compreendido de forma rigorosa a partir de seu fundamento transcendental, isto é, o Eu-puro. Assim, Stein (1922/2005a) iniciou sua análise do humano a partir da esfera das vivências puras.

Estabelecido esse alicerce, passou à investigação dos diferentes estratos do eu empírico. Desse modo, apontou o corpo como a camada mais imediata e que apresenta tanto uma faceta meramente material quanto outra animada. Em outros termos, a dimensão corpórea se manifesta na sua qualidade de *Körper* (corpo-material) e *Leib* (corpo-vivo). Esse último é animado por uma vida psíquica, a qual segundo Stein (1922/2005a) é fundamentada por uma esfera vital e exibe um mecanismo causal. O fluxo das vivências psíquicas manifesta uma qualidade real permanente que funda essa dimensão: a força vital. Assim, é por meio dos diferentes descolamentos dessa que acontecem os nexos causais na *psique*.

Entretanto, esse mecanismo causal psíquico não exibe um caráter determinista, pois a *psique* é atravessa pela dimensão do espírito. Ao passo que a realidade psíquica

institui um eu passivo, reativo e “adormecido”, a esfera espiritual funda um eu ativo, capaz de ir além da reatividade corpóreo-psíquica. Em face disso, tem-se que ao invés de ser regida por uma causalidade, a vida espiritual tem como lei fundamental a motivação. Instaure-se então um novo gênero de vivências, os atos, através dos quais se tem início a vida intencional e por conseguinte o reino do espírito. Em resumo, tal atividade institui o homem como um ser espiritual, dotado por isso de um intelecto, de uma esfera volitiva, sendo capaz de apresentar atos livres e de se autoconfigurar a partir deles (Stein, 1922/2005a).

Tendo em vista essa descrição antropológica, concluiu-se que o sofrimento pode se manifestar tanto no corpo, quanto na *psique* e no espírito. É possível dizer portanto que há um sofrimento corpóreo, um psíquico e outro espiritual. Entende-se que uma compreensão rigorosa acerca do “sofrimento psíquico grave” requer a discriminação das diferentes formas dessa vivência se mostrar. Assim, em seu aspecto corpóreo o sofrer é vivido enquanto dor, apresentando um caráter sensível e uma localização específica, além de ter um papel fundamental na constituição do corpo-vivo.

Em sua faceta psíquica, o sofrimento se qualifica enquanto um sentimento vital que imprime um “colorido” ao fluxo de vividos e por isso desencadeia uma alteração na esfera vital. Nesse sentido, o sofrimento psíquico se configura como algo reativo, isto é, que se desencadeia a partir de um determinado estímulo e se manifesta de modo passivo. Por seu turno, o sofrimento na esfera espiritual não surge como mera reatividade, mas sim enquanto fruto da ação do sujeito. Os atos intelectivos e volitivos da vida espiritual colocam o homem assim diante da possibilidade do sofrimento e de seu sentido (Stein, 1922/2005a).

Diante desses apontamentos, foi possível concluir que tal distinção se faz necessária em decorrência das imprecisões e incompreensões acerca da noção de sofrimento. Na ausência dessa discriminação antropológica, frequentemente reduz-se o sofrer às suas camadas mais superficiais, isto é, aos seus aspectos orgânicos e psíquicos. Negligencia-se portanto a sua faceta especificamente humana, o sofrimento espiritual. Contudo, dado o entrelaçamento entre as diversas dimensões, é fundamental considerar que apesar de se originar em uma determinada região, o sofrimento poder se reverberar nas demais, uma vez que essa divisão tripartida se estabelece enquanto uma unidade indissociável.

Em face disso, depreende-se que o “sofrimento psíquico grave”, que fundamenta a crise psíquica grave, exibe uma origem psíquica. Contudo, dado a conexão entre as diferentes dimensões e os distintos tipos de sofrimento, entende-se que a crise psíquica pode surgir como fruto de uma reverberação de um sofrer que se originou em outra camada. Em síntese, a partir desse alicerce antropológico-fenomenológico, o psicólogo poderá ter condições de precisar as peculiaridades do sofrimento que se manifesta na crise psíquica grave, discriminando a sua fonte, se corpóreo, psíquico ou espiritual. Tal discernimento se faz fundamental, pois além de possibilitar um entendimento mais rigoroso acerca desse fenômeno, pode subsidiar a edificação de um modelo interventivo mais adequado, compatível com as qualidades do vivido em questão, caminhando assim no sentido de uma clínica de base fenomenológica

REFERÊNCIAS

- Abreu, J. J. (2012). *El pensamiento antropológico de Edith Stein sobre el dolor y el sufrimiento*. Investigación final de Licenciatura, Santo Domingo.
- Alfieri, F. (2014). *Pessoa Humana e Singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica*. (C. Tricarico, Trad.) São Paulo: Perspectiva.
- Alfieri, F.; Bello, A. A. (2015). *Edmund Husserl e Edith Stein Due filosofi in dialogo*. Brescia: Morcelliana.
- Araujo, S. F. (2012). Entre a História, a filosofia e a Psicologia: Introduzindo um Campo de Pesquisa Interdisciplinar. In: S. F. (Org.), *História e Filosofia da Psicologia: perspectivas contemporâneas* (pp. 11-14). Juiz de Fora: Editora UFJF.
- Baseheart, M. C. (1997). *Person In The World* (Vol. 27). New York: Springer.
- Bello, A. A. (1998). *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: Edusc.
- Bello, A. A. (2000a). *A Fenomenologia do Ser Humano*. (A. Angonese, Trad.) Bauru: EDUSC.
- Bello, A. A. (2000b). Human World - Animal World: An Interpretation of Instinct in Some Late Husserlian Manuscripts. *Analecta Husserliana* , 68, pp. 249-254.
- Bello, A. A. (2004). *Fenomenologia e Ciências Humanas*. Bauru: EDUSC.
- Bello, A. A. (2007). Phenomenological Hyletics: the animal, the human, the divine. In: A.-T. Tymieniecka, *Phenomenology of life from the animal soul to the human mind: The human soul in the creative transformation of the mind* (Vol. 94, pp. 3-10). New York: Springer.

- Bello, A. A. (2014a). *Edith Stein: a paixão pela verdade*. Curitiba: Juruá.
- Bello, A. A. (2014b). "Intrapessoal" e "Interpessoal": linhas gerais de uma antropologia filosófico-fenomenológica. In: J. S. (Org.), *Empatia. Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas* (pp. 9-28). São Paulo: Edições Loyola.
- Bello, A. A. (2015a). *Pessoa e Comunidade*. (I. J. Garcia, & M. Mahfoud, Trans.) Belo Horizonte: Artesão.
- Bello, A. A. (2015b). Why the Transcendental? *Analecta Husserliana* , 118, pp. 11-25.
- Bello, A. A. (2016). *Edmund Husserl: Pensar em Deus, Crer em Deus*. São Paulo: Paulus.
- Bello, A. A. (2019). *O sentido das coisas: por um realismo fenomenológico*. São Paulo: Paulus.
- Bello, A. A., & Manganaro, P. (2012). *E La Coscienza? Fenomenologia Psico-Patologia Neuroscienze*. Bari: Edizione Giuseppe Laterza.
- Betschart, C. (2016). The Individuality of the Human Person. In: A. Calcagno, *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History* (pp. 73-86). New York: Springer.
- Betschart, C. (2017). Despliegue y Desarrollo de la Individualidad Personal según Edith Stein. *Steiniana* , 1, pp. 97-126.
- Biceaga, V. (2010). *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. New York: Springer.
- Brentano, F. (1973). *Psychology From An Empirical Standpoint*. London: Routledge.

Buytendijk, F. J. (2018). A problemática da dor psicologia-fenomenologia-metafísica. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, 1, pp. 101-113.

Comte, A. (1978). *Curso de Filosofia Positiva*. São Paulo: Abril Cultural.

Costa, I. I. (2003). *Da fala ao “sofrimento psíquico grave”*: ensaio acerca da linguagem ordinária e a clínica familiar da esquizofrenia. Brasília: Kaco.

Costa, I. I. (2006a). Intervenção precoce na psicose: uma proposta de promoção da saúde mental. In: M. A. Luis, *Os novos velhos desafios da saúde mental - livro do 9º encontro de pesquisadores em saúde mental e especialista em enfermagem psiquiátrica* (pp. 51-68). Ribeirão Preto: EERP/USP.

Costa, I. I. (2007). Família e psicose: uma proposta de intervenção precoce nas primeiras crises de. In: T. Féres-Careneiro, *Família e Casal. Saúde, Trabalho e Modos de Vinculação* (pp. 99-136). São Paulo: Casa do Psicólogo.

Costa, I. I. (2010). Crises psíquicas do tipo psicótico: diferenciando e distanciando “sofrimento psíquico grave” de “psicose”. In: I. I. (Org.), *Da psicose aos sofrimentos psíquicos graves: caminhos para uma abordagem complexa* (pp. 57-63). Brasília: Kaco.

Costa, I. I. (2014). Sofrimento Humano e Sofrimento psíquico: da condição humana às “dores psíquicas”. In: I. I. (org.), *Sofrimento Humano, Crise Psíquica e Cuidado: dimensões do sofrimento e do cuidado humano na contemporaneidade* (pp. 23-67). Brasília: Editora Universidade de Brasília

Costa, I. I. (2017a). A crise psíquica enquanto paradigma do sofrimento humano. (Re) pensando o. In: N. J. FARIA, & A. F. HOLANDA, *Saúde mental, sofrimento e cuidado: fenomenologia do adoecer e do cuidar*. (pp. 65-94). Curitiba: Juruá.

- Costa, I. I. (2017b). Reflexões Fenomenológicas sobre crise psíquica grave e seu cuidado. In: C. Morujão, C. Peireirinha, & C. Fernandes, *Fenomenologia e Psicanálise* (pp. 93-115). Lisboa: Universidade Católica Editora.
- Costa, I. I., & Ramos, T. C. (2018). Primeiras crises psíquicas Graves: o que a Fenomenologia pode dizer? *ECOS Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, 8 (1), pp. 251-264.
- Crespo, M. (2018). Sobre el sentimiento de valor en Edith Stein. *Steiniana*, 2 (2), pp. 1 – 21.
- Crowell, S. (2014). Transcendental Life. In: S. Heinämaa, M. Hartimo, & T. Miettinen, *Phenomenology and the Transcendental* (pp. 21-48). New York: Routledge.
- Dalabeneta, E. (2017). A Experiência Antepredicativa em Edmund Husserl e sua REcepção na Filosofia de Edith Stein. *Argumentos*, 18, pp. 48-59.
- Dilthey, W. (1949). *Introducción a Las Ciencias Del Espiritu*. (E. Imaz, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica.
- Dilthey, W. (2008). *Ideias Acerca de Uma Psicologia Descritiva e Analítica*. (A. Morão, Trad.) Covilhã: Lusosofia Press.
- Dostoiévski, F. (2001). *Crime e Castigo*. São Paulo: Editora 34.
- Embree, L. (2011). *Análise Reflexiva: uma primeira introdução na investigação fenomenológica*. (A. Lopes, Trad.) Bucharest: Zeta books.
- Ferran, Í. V. (2017). Intentionality, Value Disclosure, and Constitution: Stein's Model. In: E. Magrì, & D. Moran, *Empathy, Sociality, and Personhood Essays on Edith Stein's Phenomenological Investigations* (Vol. 49, pp. 65 - 86). New York: Springer.

- Giorgi, A. (1978). *A Psicologia Como Ciência Humana: Uma Abordagem de Base Fenomenológica*. Belo Horizonte: Interlivros.
- GIPSI. (2010). *Manual de Orientação GIPSI: Grupo de Intervenção Precoce nas Primeiras Crises do tipo Psicótica*. Brasília: Kaco Editora.
- Gómez, M. R. (2018). La distinción entre lo psíquico y lo espiritual como clave de una psicología abierta a Dios en Edith Stein y en Viktor Frankl. *Steiniana* , 2, pp. 32 – 59.
- Goto, T. A. (2013). *A Alma como Realidade Psíquica na Fenomenologia*. Acesso em 15 de Outubro de 2018, disponível em Revista Cult: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2013/09/a-alma-como-realidade-psiquica-na-fenomenologia/>>
- Goto, T. A. (2015). *Introdução à Psicologia Fenomenológica*. São Paulo: Paulus.
- Goto, T. A., & Feijoo, A. M. (2016). É Possível a Fenomenologia de Husserl como Método de Pesquisa em Psicologia? *Psicologia: teoria e pesquisa* , 32 (4), pp. 1 - 9.
- Goto, T. A., Costa, I. I., & Holanda, A. F. (2018). Fenomenologia Transcendental e a Psicologia Fenomenológica de Edmund Husserl. *Nufen* , 3, pp. 38 - 54.
- Goto, T. A., Costa, I. I., & Schievano, B. A. (2019). Vivências psicológicas de homens que buscam profissionais do sexo. Uma proposta de análise psicologico-fenomenológico. *Revista de Psicologia da UFC* , 10 (1), pp. 90-104.
- Gracioso, J., & Parise, M. C. (2017). Eu Puro e Empatia Segundo Edith Stein. *Argumentos* , 18, pp. 60-73.

- Gundlach, H. (2012). A Psicologia como ciência e como disciplina. In: S. F. Araujo, *História e Filosofia da Psicologia: perspectivas contemporâneas* (pp. 133-165). Juiz de Fora: Editora UFJF.
- Haro, A. S. (2015). un nuevo ensayo en Fenomenología del dolor. *Ápeiron. Estudios de filosofía* , 3 (1), pp. 129 - 135.
- Hesíodo. (1995). *Teogonia: A Origem dos Deuses*. (J. Torrano, Trad.) São Paulo: Editora Iluminuras.
- Hobbs, D. J. (2018). Who is the Subject of Phenomenology? Husserl and Fink on the Transcendental Ego. *Journal of the British Society for Phenomenology* , 49 (3), pp. 1-16.
- Holanda, A. (2001). Psicopatologia, Exotismo e Diversidade: Ensaio de Antropologia da Psicopatologia. *Psicologia em Estudo* , 6 (2), 29-38.
- Holanda, A. F. (2014). *Fenomenologia e Humanismo: reflexões necessárias*. Curitiba: Juruá.
- Horenstein, A. B. (2019). Fenomenología Del Dolor. *ISEGORÍA Revista de Filosofía Moral y Política* , 1, pp. 69 - 74.
- Husserl, E. (1965). *Filosofia como ciência de rigor*. (A. Beau, Trad.) Coimbra: Atlântida.
- Husserl, E. (1982). *Investigaciones Lógicas* (Vol. 2). (M. G. Morente, & J. Gaos, Trads.) Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1990). *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (A. Zirón, Trad.) Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la Consciencia Interna del Tiempo*. (A. S. Haro, Trad.) Madrid: Editorial Trotta.
- Husserl, E. (2005). *Ideas Relativas a Una Fenomenología Pura y Una Filosofía Fenomenológica Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas Sobre La Constitución*. (A. Z. Quijano, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Aparecida: Ideias & Letras.
- Husserl, E. (2012). *A crise das ciências eurpéias e a Fenomenologia Transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. (P. M. Alves, Trad.) Rio de Janeiro: Forense universitária.
- Husserl, E. (2013). *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. (P. M. Alves, Trad.) Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Husserl, E. (2014). *Europa: Crise e Renovação*. (P. M. Alves, & C. A. Morujão, Trans.) Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Husserl, E. (2016). *A Ideia da Fenomenologia*. (A. Morão, Trad.) Lisboa: Edições70.
- Husserl, E. (2019). Fenomenologia e Antropologia (1931). *Revista de Filosofia Aurora* , 53, pp. 639 - 667.
- Jacobs, H. (2014). Transcendental Subjectivity and the Human Being. In: S. Heinämaa, M. Hartimo, & T. Miettinen, *Phenomenology and the Transcendental* (pp. 87-105). New York: Routledge.
- Jaspers, K. (1979). *Psicopatologia Geral*. Rio da Janeiro: Atheneu.

- Kern, I. (1997). Los tres caminos a la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl. In: A. S. (Ed.), *La posibilidad de la Fenomenología* (pp. 259 - 294). Madrid: Editorial Complutense.
- Kersten, F. (1989). The Transcendental Phenomenological Reductions. In: F. Kersten, *Phenomenological Method: Theory and Practice* (pp. 19-46). Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Lebech, M. (2017). Stein's Understanding of Mental Health and Mental Illness. In: E. Magrì, & D. Moran, *Empaty, Sociality, and Personhood: Essays on Edith Stein's Phenomenological Investigations* (Vol. 94, pp. 107 - 126). New York: Springer.
- Lebech, M. (2016). Uma Abordagem Steiniana da Demência. *Teologia em Questão* , 30 (1), pp. 197 - 212
- Lima, T. C., & Miotto, R. C. (2007). Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. *Katál* , 10, pp. 37 - 45.
- Lotz, C. (2006). Psyche or Person: Husserl's Phenomenology of Animals. *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie* , pp. 190-202.
- Malpica, C. R., Díaz, J. E., & Esser, M. R. (Set de 2004). Complejidad del dolor y el sufrimiento humano. *Revista Latinoamericana de psicopatología fundamental* , VII (3), pp. 70-81.
- Mano, R. P., & Costa, I. I. (2015). 'Deus não morreu e o diabo existe'. Reflexões fenomenológicas sobre a experiência espiritual e o “sofrimento psíquico grave”. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies* , 21 (1), pp. 162-176.

- Minkowsk, E. (1999). Breves reflexões a respeito do sofrimento (aspecto pático da existência). *Rev. Latinoam. Psicop. Fund*, 3 (4), 156-164.
- Minkowsk, E. (2011). O Tempo Vivido (Estudos Fenomenológicos e Psicopatológicos). *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies* , 17 (1), 87-99.
- Moraes, M. A. (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, Instituto de Psicologia, Uberlândia.
- Moraes, M. A., & Goto, T. A. (2015a). ¿Qué es la fenomenología? (M. Venebra, Ed.) *Reflexiones Marginales* , 5 (29), pp. 1-8.
- Moraes, M. A., & Goto, T. A. (2015b). O giro idealista de Husserl e sua recepção no pensamento de Edith Stein. *Fenomenologia e Direito* , 8, pp. 31-54.
- Moraes, M. A., & Goto, T. A. (2015c). O que é o ser humano? O especificamente humano na antropologia fenomenológica de Edith Stein como fundamento da Psicologia. *RIC-FAAO* , X, pp. 223-232.
- Moran, D. (2017). Edith Stein's Encounter with Edmund Husserl and Her Phenomenology of the Person. In: E. Magrì, & D. Moran, *Empathy, Sociality, and Personhood: Essays on Edith Stein's Phenomenological Investigations* (Vol. 94, pp. 31-48). New York: Springer.
- Muñoz, R. S. (2016). Sobre la posibilidad de una antropología trascendental en Husserl . In: F. I. (ed.), *Antropología y Fenomenología: filosofía y teoría de la cultura* (pp. 121 - 134). Ciudad de México: Centro mexicano de investigaciones fenomenológicas.

- Nenon, T. (1996). Husserl's Theory of the Mental. In: T. Nenon, & L. Embree, *Issues In Husserl's Ideas II* (Vol. 24, pp. 223-236). New York: Springer.
- Noica, C. (1999). *As seis doenças do espírito contemporâneo*. (F, Klabin & E, Sburlea) Rio de Janeiro: Bestbolso
- Novinsky, I. W. (2014). A Pessoa de Edith Stein, A Pessoa Humana em Edith Stein. In: G. L. Santos, & M. R. Farias, *Edith Stein: Pessoa na Filosofia e nas Ciências Humanas* (pp. 205-226). São Paulo: Fonte Editorial.
- Obsieger, B. (2014). The Transcendental Nature of Experience. In: S. Heinämaa, M. Hartimo, & T. Miettinen, *Phenomenology and the Transcendental* (pp. 61-86). New York: Routledge.
- Orengo, F. V., Holanda, A. F., & Goto, T. A. (2020). Fenomenologia e psicologia fenomenológica para psicólogos brasileiros: uma compreensão empírica. *Psicologia em Estudo*, 25 (1), pp. 1-16.
- Patiño, M. R. (2013). *La Estratificación Sentimental de Max Scheler y su Aplicación al Fenómeno Del Dolor y el Sufrimiento*. Tese de doutorado, Universidad Michacana de San Nicolás de Hidalgo Villoro, Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis, Morelia.
- Patiño, M. R. (2018). El Valor del Sufrimiento desde la Fenomenologia Moral de Max Scheler. In: R. C. García, R. S. Muñoz, & J. O. Zarza, *La vitalidad del personalismo: Nuevos Retos Y Perspectivas* (pp. 74 - 84). México: Puebla.
- Patiño, M. R. (2020). La Propuesta de Max Scheler como Resolución Ante El Problema de la Ininteligibilidad Del Dolor. *Stoa - Revista del Instituto de Filosofia* , 11 (21), pp. 82 - 97.

- Peres, S. P. (2015). Motivação, lógica e psicologia explicativa em Edmund Husserl. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia* , 4, pp. 26-47.
- Pezzella, A. M. (2017). La Formazione Della Persona Nella Riflessione Fenomenologica. *Steiniana* , 1, pp. 83-96.
- Piacek, J. (1989). Husser's Transcendental Paradox and an Attempt at Overcoming It. *Analecta Husserliana* , 27 (1), pp. 223-238.
- Pierro, E. G. (2016). Husserl y el problema de la antropología . In: F. I. Rodríguez, *Antropología y Fenomenología: Filosofía y teoría de la cultura* (pp. 109 - 120). Ciudad de México: Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas.
- Pierro, E. G. (2018). Apuntes para una fenomenología del dolor y el sufrimiento. *Revista del Centro de Investigación de la Universidad La Salle* , 13 (50), pp. 13-30.
- Queiroz, M. I. (2017). O Percurso Pela Noção de Força em Edith Stein. *Argumentos* , 18, pp. 18-33.
- Reinach, A. (2014). *Sobre Fenomenología*. (R. Rovira, Trad.) Madrid: Encuentros.
- Ricoeur, P. O sofrimento não é a dor. *Psychiatrie Française* , n. especial, 1-8.
- Smart, J. J. (2002). Sensations and Brain Process. In: D. J. Chalmers, *Philosophy Of Mind: Classical and Contemporary Readings* (pp. 60-68). New York: Oxford University Press.
- San Martín, J. (1986). *La Estructura del Metodo Fenomenológico*. Madrid: Uned.
- San Martín, J. (2005). *Antropología Filosófica - Filosofía del Ser Humano*. Madrid: UNED.

- San-Martín, J. (2008). *La Fenomenología de Husserl Como Utopía de la Razón: Introducción a la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- San Martín, J. (2015a). *La Nueva Imagen de Husserl: Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Editorial Trotta.
- San Martín, J. (2015b). *Antropología Filosófica II - Vida humana, persona y cultura*. Madrid: Uned.
- San Martín, J. (2016). Antropología y fenomenología: una ambigua amistad. In: F. I. (Ed.), *Antropología y Fenomenología: filosofía y teoría de la cultura* (pp. 13 - 36). Ciudad de México: Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas.
- San Martín, J. (2018). Psicología e fenomenología. *Rev. NUFEN*, 10, pp. 1 - 21.
- Sassenfeld, A. (s.f.). Sobre la antropología filosófica que fundamenta la psicoterapia de orientación humanista-existencial. Recuperado desde http://www.facso.uchile.cl/psicologia/caps/docs/Sobre_la_antropolog_a_filos_fica_que_fundamenta_la_psicoterapia_de_orientaci_n_humanista_existenc.pdf
- Sberga, A. A., & Missimi, M. (2013). A Formação da Pessoa em Edith Stein. In: M. Mahfoud, & M. Massimi, *Edith Stein e a Psicologia: Teoria e Pesquisa* (pp. 167-194). Belo Horizonte: Artesã.
- Scheler, M. (2003). *A Posição do Homem no Cosmos*. (M. A. Casanova, Trad.) Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Sepp, H. R. (2017). Edith's Stein Conception of the Person Within the Contexto of the Phenomenological Movement. In: E. Magrì, & D. Moran, *Empaty, Sociality, and*

- Personhood: essays on Edith Stein's Phenomenological Investigations* (Vol. 49, pp. 49-64). New York: Springer.
- Sidoncha, U. M. (2011). *Do Empírico ao Transcendental: a consciência e o problema mente/corpo entre o materialismo reducionista e a fenomenologia de Husserl*. Beira Interior: Fundação Para a ciência e a Tecnologia.
- Sokolowski, R. (2010). *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Loyola.
- Stein, E. (1994). *Ser Finito y Ser Eterno: Ensayo de una ascensión as sentido del Ser*. (A. P. Monroy, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Stein, E. (2002). *La Estructura de la Persona Humana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Stein, E. (2003a). Sobre el Concepto de Formación. In: E. Stein, *Obras Completas IV - Escritos Antropológicos y Pedagógicos* (F. J. Sancho, J. Mardomingo, C. R. Garrido, C. Díaz, A. Pérez, & G. F. Aginaga, Trads., Vol. IV, pp. 177 - 194). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2003b). El Arte Materno de la Educación. In: E. Stein, *Obras completas IV - Escritos antropológicos y pedagógicos* (F. J. Sancho, J. Mardomingo, C. R. Garrido, C. Díaz, A. Pérez, & G. F. Aginaga, Trads., Vol. IV, pp. 373 - 386). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2004). *Sobre el problema de la empatia*. Madrid: Uned.
- Stein, E. (2005a). Contribuciones a la Fundamentación Filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu - Estudio Primero Causalidad Psíquica. In: E. Stein, *Obras*

- Completas: Escritos Filosóficos- Etapa Fenomenológica* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads., Vol. II, pp. 217-342). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2005b). Contribuciones a la Fundamentación Filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu - Estudio Segundo Individuo y Comunidad. In: E. Stein, *Obras Completas II Escritos Filosóficos - Etapa fenomenológica* (J. L. Bono, & C. R. Garrido, Trads., Vol. II, pp. 343 - 522). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2005c). Introducción a la Filosofía. In: E. Stein, *Obras completas: Escritos Filosóficos - Etapa Fenomenológica* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads., pp. 657-913). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2005d). *Excurso sobre El Idealismo Transcendental*. (W. Redmond, Trad.) Madrid: Ediciones Encuentro.
- Stein, E. (2007a). El castillo Interior. In: E. Stein, *Obras completas III escritos filosóficos: etapa del pensamiento cristiano* (pp. 1113 - 1136). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2007b). Acto Y Potencia: Estudios Sobre Una Filosofía Del Ser. In: E. Stein, *Obras Completas Vol. III Escritos Filosóficos: etapa de pensamiento cristiano* (A. Pérez, J. Mardomingo, & C. R. Garrido, Trads., pp. 225-538). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2012a). La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. In: E. Stein, *La Pasión por la Verdadd* (pp. 83-87). Buenos Aires: Bonum.
- Stein, E. (2012b). La Fenomenología. In: E. Stein, *La Passión por La Verdad* (pp. 91-99). Buenos Aires: Bonum.

- Stein, E. (2012c). La Fenomenología Transcendental de Husserl. In: E. Stein, *La Passión por La Verdad* (pp. 79-82). Buenos Aires: Bonum.
- Stein, E. (2012d). La Significación de la Fenomenología como Concepción del Mundo. In: E. Stein, *La Passión por La Verdad* (pp. 51-76). Buenos Aires: Bonum.
- Stein, E. (2012e). ¿ Qué es la fenomenología. In: E. Stein, *La Pasión por La verdad* (pp. 39-47). Buenos Aires: Bonum.
- Stein, E. (2014). *A Ciência da Cruz: Estudos sobre São João da Cruz*. (D. B. Kruse, Trad.) São Paulo: Edições Loyola.
- Stein, E. (2015). Natureza, liberdade e graça. *Rev. Filosófica São Boaventura* , 12, pp. 119-131.
- Stein, E. (2018). *Vida de Uma Família Judía e Outros Escritos*. (R. Kirchner, & M. C. V.Vollny, Trads.) São Paulo: Paulus.
- Stein, E. (2019). *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus Editora.
- Ströker, E. (1997). *The husserlian Foudations of Science* (Vol. Vol. 30). Dordrecht: Springer Science & Business Media.
- Sweeney, R. D. (2000). Nature and Life in the Later Husserl: Instinct and Passivity. *Analecta Husserliana* , 68, pp. 237-248.
- Tricarico, C. F. (2017). O Eu a Partir dos Pensamentos de Edmund Husserl e Edith Stein. *Argumentos* , 18, pp. 34-47.
- Tymieniecka, A.-T. (1983). The Phenomenology of Man and of the Human Condition in Communication with the Human Sciences. *Analecta Husserliana* , 14, 21 - 50.

Vargas, C. E., & Farias, M. R. (2018). Análise Fenomenológica da Empatia na Perspectiva do Desenvolvimento de uma Filosofia da Pessoa Humana. *Steiniana*, 2 (2), p. ?????

Venebra Muñoz, M. (2016). *La reforma fenomenológica de la antropología*. Bogotá : Editorial Aula de Humanidades.

Wundt, W. (1904). *Principles of Physiological Psychology* (Vol. I). (E. B. Titchener, Trad.) New York: The Macmillan Co.

Wundt, W. (1916). *Elements Of Folk Psychology: outilines of a psuchological history of the development of mankind*. (E. L. Schaub, Trad.) New York: The Macmillan Company.

ANEXO A - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE

Convidamos o(a) Senhor(a) a participar voluntariamente do projeto de pesquisa “Por uma Fenomenologia do sofrimento psíquico grave: as contribuições da antropologia fenomenológica de Edith Stein”, sob a responsabilidade do pesquisador Mak Alisson Borges de Moraes. O projeto se refere à uma pesquisa de doutorado vinculada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura (PPGPSICC) do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília (UNB).

Em linhas gerais, o objetivo da presente pesquisa é delinear uma “fenomenologia do sofrimento psíquico grave” a partir da antropologia fenomenológica de Edith Stein, evidenciando assim a possibilidade da constituição de uma clínica do sofrimento psíquico grave. O sofrimento psíquico é um fenômeno essencialmente humano e que apresenta um caráter complexo, multifacetado e plural. Isso significa que apesar do sofrimento ser algo desagradável e do qual o homem procura se afastar, ele se impõe de modo inevitável, visto que faz parte da constituição do humano. Apesar de ser algo inerente do ser humano, o sofrimento pode atingir proporções intensas de modo que a pessoa tenha dificuldades em administrá-lo, constituindo o que se denomina sofrimento psíquico grave (SPG). Posto isto, destaca-se que o SPG ainda é uma questão complexa e obscura, o que requer uma análise melhor fundamentada. É nesse sentido que se faz necessária uma análise fenomenológica do sofrimento, visto que o método fenomenológico constitui uma base metodológica rigorosa para a investigação dessa questão.

O(a) senhor(a) receberá todos os esclarecimentos necessários antes e no decorrer da pesquisa e lhe asseguramos que seu nome não aparecerá, sendo mantido o mais rigoroso sigilo pela omissão total de quaisquer informações que permitam identificá-lo(a).

A sua participação se dará por meio de sessões psicoterapêuticas na modalidade individual no contexto do “Grupo de Intervenção Precoce nas Psicoses” (GIPSI), realizadas no Centro de Atendimento e Estudos Psicológicos (CAEPE). As datas e horários das sessões serão definidos de acordo com sua disponibilidade e terão uma periodicidade semanal com tempo estimado de aproximadamente 50 min. para sua realização. As informações relevantes ao estudo serão registradas por escrito no formato relato de sessão e analisadas posteriormente, sendo preservado o sigilo.

Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa são: falar sobre conflitos internos e/ou interpessoais; para minimizar ao máximo qualquer risco que a pesquisa pode envolver, você contará com um suporte psicoterapêutico onde através de um espaço de escuta e acolhimento esse conflitos podem ser trabalhados. Caso sinta algum desconforto o Sr. pode solicitar a mudança de psicoterapeuta e encerrar sem qualquer constrangimento sua participação na pesquisa. Se o(a) senhor(a) aceitar participar, estará contribuindo para: ampliar a compreensão a respeito do sofrimento psíquico grave (SFP); uma possível fundamentação da clínica do SPG.

O(a) Senhor(a) pode se recusar a responder (ou participar de qualquer procedimento) qualquer questão que lhe traga constrangimento, podendo desistir de participar da pesquisa em qualquer momento sem nenhum prejuízo para o(a) senhor(a). Sua participação é voluntária, isto é, não há pagamento por sua colaboração.

Todas as despesas que o(a) senhor(a) tiver relacionadas diretamente ao projeto de pesquisa (tais como, passagem para o local da pesquisa, alimentação no local da pesquisa ou exames para realização da pesquisa) serão cobertas pelo pesquisador responsável.

Caso haja algum dano direto ou indireto decorrente de sua participação na pesquisa, o(a) senhor(a) deverá buscar ser indenizado, obedecendo-se as disposições legais vigentes no Brasil.

Os resultados da pesquisa serão divulgados na Universidade de Brasília podendo ser publicados posteriormente. Os dados e materiais serão utilizados somente para esta pesquisa e ficarão sob a guarda do pesquisador por um período de cinco anos, após isso serão destruídos.

Se o(a) Senhor(a) tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, por favor telefone para: Mak Alisson Borges de Moraes, no Centro de Atendimento e Estudos Psicológicos (CAEPE) no telefone (61) 3107-1680/ (34) 99244-8892, disponível inclusive para ligação a cobrar ou no e-mail: makalisson@hotmail.com.

Este projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais (CEP/CHS) da Universidade de Brasília. O CEP é composto por profissionais de diferentes áreas cuja função é defender os interesses dos participantes da pesquisa em sua integridade e dignidade e contribuir no desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos. As dúvidas com relação à assinatura do TCLE ou os direitos do participante da pesquisa podem ser esclarecidos pelo telefone (61) 3107-1592 ou do e-mail cep_chs@unb.br, horário de atendimento de 10:00hs às 12:00hs e de 13:30hs às 15:30hs, de segunda a sexta-feira. O CEP/CHS se localiza na Faculdade de Direito, Campus Universitário Darcy Ribeiro, Universidade de Brasília, Asa Norte.

Caso concorde em participar, pedimos que assine este documento que foi elaborado em duas vias, uma ficará com o pesquisador responsável e a outra com o(a) Senhor(a).

Nome e assinatura do Participante de Pesquisa

Nome e assinatura do Pesquisador Responsável

Brasília, ____ de _____ de _____.