



## MOTIVAÇÃO E LIBERDADE

### A superação do determinismo psicofísico na investigação fenomenológica de Edith Stein

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos\*

**Resumo:** No presente artigo procuro retomar a perspectiva no interior da qual Edith Stein esclarece fenomenologicamente a causalidade psíquica. Considerando como ela desenvolveu essa investigação em suas *Contribuições para uma fundamentação da psicologia e das ciências do espírito*, tentarei responder o seguinte problema: Tem o ser humano a possibilidade de instaurar um ato livre, de tal modo que inicie no mundo uma conexão causal como fruto de suas puras motivações racionais para a ação? Se sim, que condições devem ser exigidas para tal acontecimento? Entendo que a investigação steiniana em torno da motivação como causalidade psíquica que fundamenta o ato livre não só sugere respostas importantes ao problema da liberdade no homem como estabelece o horizonte a partir do qual se pode superar o determinismo psicofísico.

**Palavras-chave:** Edith Stein. Causalidade Psíquica. Motivação. Liberdade.

**Abstract:** In this article I aim to renew the perspective in which Edith Stein clarifies the psychic causality since the phenomenological methods. Considering the way how she developed this investigation in her *Contributions to foundation of psychology and sciences of spirit*, I try to answer the following question: Has the human being the possibility to initiate a freely act, which that it begins a causal connection in the word, based in pure rational motivations to the action? If the answer to this question is “yes”, what conditions are necessary for that? I understand that Stein’s investigation about the motivation as psychic causality can furnish not only answers to the problem of freedom, but it can also presents the horizon in which occurs an overcoming of psychophysical determinism.

**Keywords:** Edith Stein. Psychic Causality. Motivation. Freedom.

O pensamento científico e o filosófico que se seguiu na esteira deste no final do século XIX e início do século XX conduzia o pensamento por caminhos de superação da metafísica que tinham consequências graves para um dos problemas que desde o alvorecer da tradição judaico-cristã no pensamento ocidental se tornara decisivo: o problema da liberdade. Desde o momento em que a natureza se mostrava ao

pensamento ocidental como mecanicamente determinada através de leis, o ser humano pensado como sujeito do conhecimento dessas leis, mostrava-se também ele determinado pelas mesmas leis que regiam o universo inteiro. Essa posição era, porém, extremamente problemática, uma vez que colocava em questão o caráter da liberdade no homem. Se todo o movimento natural é regido por processos e leis mecânicas, a própria ação, pensada como uma decorrência de processos naturais ocorridos no ser humano, também haveria de estar em última instância determinada por tais processos, e, portanto, certamente não seria possível advogar para o homem a possibilidade de constituir uma ação livre. Este é ainda hoje um dos grandes problemas da Filosofia, e não deixou de o ser na época em que o pensamento fenomenológico lutava por uma superação do psicologismo e do determinismo psicofísico presente no interior da psicologia que começava, então, a adquirir o estatuto de uma ciência positiva.

Era compreensível que a psicologia científica colocasse em cheque a possibilidade da liberdade no homem. E não somente por ela ser denominada pelos próprios psicólogos antimetafísicos de fins do século XIX e início do século XX de “psicologia sem alma” (cf. BRITO, 2003 [1914], p. 51)<sup>1</sup>. É compreensível justamente porque, ao tentar estabelecer o conhecimento do comportamento humano e da ação humana segundo os mesmos requisitos das ciências da natureza, ela se tornara – talvez até de uma vez por todas – refém dogmática do determinismo natural e, portanto também, do determinismo psicofísico. Como enunciara o filósofo cearense Raimundo Farias Brito: “Realmente, a psicologia dos tratados, feita nos laboratórios de experimentação, com suas descrições anatomofisiológicas, com seus quadros demonstrativos, com suas tentativas de medida das sensações e da duração dos atos psíquicos” mostra-se, sem dúvida, como uma “psicologia sem alma” (BRITO, 2003 [1914], p. 51), mas, além disso, mostra-se fundamentalmente como uma psicologia para quem a liberdade não tem mais vigor. Talvez, mesmo na psicologia atual ou pelo menos em algumas senão na maioria de suas correntes, remanesce certa desconfiança sobre a possibilidade da liberdade no homem, disseminada sob a forma de uma crença no determinismo, para quem a liberdade soa quase como ato heroico e não uma possibilidade elementar de todo ser humano. Fato é que, tendo sido a liberdade considerada em termos metafísicos no período anterior, a

---

<sup>1</sup> Entre colchetes acrescento em todas as referências abaixo o ano em que os textos citados foram publicados pela primeira vez, ainda que esteja me utilizando de edições publicadas mais recentemente correspondentes aos anos apresentados fora dos colchetes.

psicologia científica de fins do século XIX e início do século XX, tornara-se desconfiada de sua possibilidade efetiva no homem.

É justamente nesse contexto de problemas que emergem as *Contribuições para uma fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito*<sup>2</sup>, escritas por Edith Stein como tese de livre docência em 1919, mas só publicadas em 1922. Segundo Stein, as investigações desenvolvidas nesse tratado propunham-se à tarefa de compreender o mais profundamente possível a “essência da realidade psíquica e do espírito”, e isto no intuito de “conquistar uma delimitação apropriada da psicologia e das ciências do espírito” (STEIN, 1970 [1922], p. 1). Para tanto, o trabalho se interessava por desenvolver duas investigações precisas: 1) “discutir a dupla constituição fundamental que atua conjuntamente em um sujeito psíquico de essência sensível-espiritual”, a saber, “causalidade e motivação” (STEIN, 1970 [1922], p. 1); 2) ampliar o tratamento sobre como se constitui a causalidade e a motivação psíquicas dos indivíduos psíquicos isolados, para tratar da causalidade psíquica e da motivação no âmbito das “realidades supraindividuais”, no intuito de “procurar através disto atingir a meta de alcançar um olhar mais amplo sobre a estrutura do cosmo espiritual” (STEIN, 1970 [1922], p. 1).

Este artigo incidirá justamente na investigação desenvolvida por Edith Stein com respeito à dupla constituição fundamental que atua conjuntamente em um indivíduo psíquico de essência sensível espiritual, que ela denominou com os termos causalidade e motivação. O esclarecimento será feito no intuito de compreender o seguinte problema: que relação pode existir entre motivação e ato livre, de tal modo que seja possível pensar a liberdade como possibilidade no homem contra todo determinismo psicofísico? Com isso buscar-se-á pensar o modo como a liberdade pode sempre e cada vez estar fundada na motivação, que pode a cada vez fazer nascer o ato livre no homem, apesar de todo determinismo psicofísico que se possa identificar.

---

<sup>2</sup> Segundo Elisabeth Lammers, Edith Stein “viveu uma amarga decepção” com este projeto: “Seu escrito de Habilitação, encaminhado sob o título ‘Contribuições para uma Fundamentação Filosófica da Psicologia e das Ciências do Espírito’, não foi recebido pela Faculdade Filosófica em Göttingen, com a seguinte fundamentação: ‘A aceitação de uma dama para a Habilitação ainda sempre encontra dificuldades’ ([ESGA] 2, Nr. 26)” (LAMMERS, 2003, p. 15). As Contribuições foram publicadas somente em 1922, no Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, organizado por Husserl, como quinto volume do Anuário. Foi reeditado tal como apareceu pela primeira vez no Anuário em 1970 pela editora Max Niemeyer, e figura como sexto volume das obras completas (Edith Stein Gesamtausgabe) recentemente publicadas.

## 1. As raízes do problema da causalidade em Hume e Kant e a conexão com o problema da liberdade

Coerentemente Edith Stein situa o problema da dupla constituição fundamental conjuntamente atuante no indivíduo psíquico no horizonte da discussão em torno do problema da causalidade em Hume e Kant. Através do método fenomenológico, Stein pensa a motivação e a causalidade psíquica de tal modo que se torna capaz tanto de se situar no solo a partir do qual Hume coloca o problema da causalidade como se desinibe do problema da racional e necessária distinção kantiana entre *noumenon* e *phainomenon*, determinada por Kant no intuito de estabelecer os limites do conhecimento no âmbito da causalidade natural e salvaguardar a possibilidade da liberdade no homem. Por isso será possível, a partir da investigação fenomenológica de Edith Stein pensar de que modo o ato livre se enraíza na motivação e constitui uma causalidade psíquica no indivíduo como testemunho da possibilidade da liberdade no homem.

Com razão Edith Stein faz notar que o problema da causalidade psíquica acabou por não ser suficientemente tratado no contexto tradicional de discussão sobre determinismo e indeterminismo, necessidade e liberdade<sup>3</sup>. Ela acentua que, no contexto da questão sobre a “necessidade” do acontecer histórico com o historicismo, surge já a compreensão da motivação como “causalidade do psíquico”, mas não se vislumbra ainda um esclarecimento da causalidade psíquica, porque acaba por não se ter clareza sobre “o que é o ‘psíquico’ e o que é ‘causalidade’.” (STEIN, 1970 [1922], p. 3). Edith Stein compreende que para fornecer uma explicação do fenômeno da causalidade é preciso situar-se no solo a partir do qual emerge a questão em Hume, cuja resposta para a qual ele não possuía ainda um método suficiente, entender como e porque o trabalho de Kant em torno da causalidade obtém um resultado incontestável que, por outro lado, não estabelece a

---

<sup>3</sup> É curioso notar que na mesma época, no Brasil, e, de certo modo de maneira independente, o problema da liberdade foi pensado no contexto de uma crítica ao determinismo natural, com base na oposição entre espírito e matéria por Farias Brito em 1914, em seu trabalho intitulado *O mundo interior*, o qual também se preocupava com uma superação do determinismo psicofísico (cf. BRITO, 2003 [1914]); e também um pouco mais tarde, em 1954, no trabalho de Leonel Franca, intitulado *Liberdade e Determinismo* (cf. FRANCA, 1954). Também convém consultar no contexto de reflexão sobre a liberdade o trabalho de Mário Ferreira dos Santos, intitulado *Noologia Geral* (cf. SANTOS, 1956, p. 223-230). Esses trabalhos revelam a preocupação filosófica brasileira na primeira metade do século XX com a onda determinista da psicologia científica e do positivismo aqui disseminado.

palavra final sobre o problema e, por fim, compreender como o método fenomenológico de Husserl é um método que pode assegurar-se da compreensão do fenômeno da causalidade.

Segundo Edith Stein, “o que Hume procurou e finalmente acreditou ser impossível de provar – o *fenômeno da causalidade* – Kant também não demonstrou” (STEIN, 1970 [1922]). O que Kant foi capaz de fazer, segundo Stein, foi deduzir “a causalidade como uma das condições de possibilidade de uma ciência exata da natureza, e mostra que a natureza não é pensável no sentido da ciência da natureza sem a causalidade” (STEIN, 1970 [1922], p. 3). Stein reconhece que “este é um resultado incontestável, mas não é o término do problema causal nem uma resposta satisfatória à questão de Hume” (STEIN, 1970 [1922], p. 3). Por quê? Ela responde:

Hume só pode ser superado no seu próprio solo ou, mais corretamente: no solo sobre o qual ele procurou conduzir sua investigação, mas do qual ele próprio não foi suficientemente capaz de se assegurar metodicamente. Ele parte da natureza, assim como ela se oferece aos olhos dos teóricos ingênuos: nesta natureza há uma conexão causal originária (*ursachliche Verknüpfung*) uma consecução necessária do acontecer (*notwendige Abfolge des Geschehens*) (STEIN, 1970 [1922], p. 3).

Segundo Edith Stein, esta necessária consecução do acontecer só poderá ser pensada como causalidade psíquica e motivação, as quais atuam conjuntamente no sujeito psíquico, constituindo-o. Esta maneira de considerar o problema parece-me bastante conveniente justamente porque através dela antes de tudo o mundo está colocado entre parêntese. Em segundo lugar porque não só assume a crítica cética de Hume, levando-a a sério e radicalizando-a, assim como considera a solução de Kant, liberando-se, porém, como o fez Husserl, das absurdas coisas em si, ou melhor, libertando-se da dificuldade de ter que pensar a possibilidade da liberdade humana somente segundo a distinção kantiana entre *phainomenon* e *noumenon*.

Já o próprio Hume tornou problemática uma causação universal dos fenômenos fora da consciência (ou da mente como dizia Hume). Ele se pergunta pelo fundamento da inferência causal imposta às questões de fato, aos fenômenos que se sucedem na natureza.

Quando se pergunta: “qual é a natureza de nossos raciocínios a respeito de questões de fato?”; a contestação correta parece ser: “estão fundados na relação causa-efeito”. Quando de novo se pergunta: “Qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios e as conclusões a respeito

desta relação?"; pode-se contestar com uma palavra: a experiência. Mas se prosseguirmos em nossa atitude perscrutadora, perguntamos: "Qual é o fundamento de todas as conclusões da experiência?". (HUME, 2009 [1748], p. 51).

Hume não vê, então, diante desta última pergunta, a possibilidade de que na experiência se encontre fundamento para a relação de causa e efeito, e faz notar que o princípio segundo o qual inferimos uma relação de causa e efeito na natureza é o *hábito* ou costume: essa "propensão" a associar fenômenos a outros numa relação de causa e efeito "é o efeito do costume" (HUME, 2009 [1748], p. 61). Desse modo, Hume assegura-se de que:

O costume é o grande guia da vida do homem. É o único princípio que torna útil nossa experiência e nos faz esperar, no futuro, uma série de eventos semelhantes àqueles que apareceram no passado. Sem a influência do costume, ignoraríamos completamente toda questão de fato que está fora do alcance dos dados imediatos da memória e dos sentidos. Nunca poderíamos saber como ajustar os meios em função dos fins, nem como empregar nossas faculdades naturais para a produção de um efeito. Seria, ao mesmo tempo, o fim de toda ação como também de quase toda especulação. (HUME, 2009 [1748], p. 63).

Kant assegura que essa posição de Hume o acordara do sono dogmático em que vivia. Pois, de que modo poder-se-ia então sustentar o conhecimento científico que tem por base a noção de causa e efeito? Esta é a primeira preocupação de Kant: mostrar, diante do que Hume coloca, em que consiste a consistência do conhecimento científico ao tratar dos fenômenos e de como, apesar de reconhecer que todo conhecimento começa com a experiência, é preciso considerar também que, por outro lado, nem todo conhecimento provém dela (KANT, 1983 [1781], p. 23 [B 1]); e por isso, a relação de causa e efeito consiste numa forma *a priori*, segundo a qual toda sucessão fenomênica é apreendida pelo sujeito, não só na experiência mas na elaboração das leis que estabelecem teoricamente as formas dessa sucessão; assim, a causalidade ou relação de causa e efeito, como uma categoria *a priori* do entendimento, é uma condição de possibilidade da experiência e dos objetos da experiência e, por isso, no conhecimento que exprime, tem validade objetiva ao ser elaborado sob a forma de um juízo sintético *a priori*. (cf. KANT, 1983[1781], p. 112 [A 158/ B 197]).

Mas há uma segunda preocupação de Kant: como seria possível a liberdade como possibilidade do sujeito, se ele próprio está então sujeito a ser pensado unicamente no interior da conexão causal? A Dialética Transcendental também lhe mostrara que não é possível decidir sobre

uma causalção universal que exige que pensemos o mundo como totalmente determinado, ou mesmo se tudo no mundo acontece por acaso. Qual o lugar da liberdade no mundo? Se tudo acontece por acaso, o ser humano não tem liberdade para decidir e agir por si mesmo; por outro lado, se tudo está determinado por leis naturais segundo as quais ocorre toda mudança no mundo e nas ações dos homens, como será possível pensar uma causalidade instaurada pelo arbítrio do próprio homem? Esta foi a segunda preocupação de Kant associada à causalidade, a qual Kant elevou ao nível de uma categoria *a priori*. E para que a razão não caísse em contradição consigo mesmo, Kant leva-nos a compreender que a reunião da causalidade como liberdade e como mecanismo da natureza em um e mesmo sujeito exige que o pensemos em relação à primeira forma de causalidade como essência em si mesmo, e em relação à segunda como fenômeno, este na consciência empírica e aquele na consciência pura (cf. KANT, 2003 [1788] p. 7, nota 1)<sup>4</sup>.

Ora, como sair então desse dilema? Na verdade, para Kant esta *divisão* não aparece como um *dilema*, mas como uma exigência da própria razão que se sabe livre. Para Edith Stein, a resolução do problema por meio da satisfação dessa exigência acaba por não se tornar suficiente, apesar de que através dela se possa suficientemente estabelecer os limites da razão especulativa e garantir a sua possibilidade prática, na medida em que por ela pode-se pensar efetivamente o ser humano como ser livre. Kant denominou isto o fato racional da liberdade; isto é, pertence à razão que nós nos pensemos como livres. Kant nunca defendeu que se possa propriamente encontrar alguém que tenha em determinado momento agido livremente; ele apenas sustentou que assim nós precisamos nos pensar, se queremos viver juntos e constituir a sociedade na qual vivemos<sup>5</sup>. Com Edith Stein talvez possamos dar um passo a mais e pensar: como é possível que se constitua no ser humano um ato livre? Aquela causalidade como mecanismo da natureza e a causalidade como

---

<sup>4</sup> Nas palavras do próprio Kant: "Die Vereinigung der Kausalität, als Freiheit, mit ihr als Naturmechanism, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjekte, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erste als Wesen an sich selbst, auf das zweite aber als Erscheinung, jenes im reinen, dieses im empirischen Bewußtsein, vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich." (KANT, 2003 [1788], p. 7).

<sup>5</sup> Isto é o que justamente sustentou Hans-Georg Gadamer em uma conferência proferida em 1990 em Heidelberg, intitulada *Die Vielfalt der Sprache und das Verstehen der Welt* (A multiplicidade das línguas e a compreensão do mundo), e que foi transmitida pela TV alemã SWR no programa Tele-Akademie.

liberdade será justamente pensada por Stein como causalidade natural e motivação, ambas atuando no mesmo sujeito psíquico.

## **2. A superação de Kant e Hume através da retomada fenomenológica do problema**

Para Edith Stein, e seguindo o caminho trilhado por Husserl, não há necessidade de pensar nas “absurdas coisas em si” de Kant, e, neste sentido, poderíamos dizer que não existe a necessidade de pensar no ser humano como essência em si mesmo na medida em que se encontra em relação com a causalidade como liberdade, e ao passo em que se encontra determinado pela causalidade natural pensá-lo como fenômeno. O psíquico se constitui como o correlato da consciência fenomenológica pura em ato intencional, de tal modo que se faz possível pensar em sua constituição fundamental dupla tanto como causalidade natural como na perspectiva do que seria uma causalidade espiritual, que Edith Stein chama de motivação. Com a causalidade psíquica e a motivação temos a constituição fenomenológica do psíquico e uma compreensão fenomenológica do fenômeno da causalidade, algo que em sua concepção, como vimos, Kant não logrou realizar.

Se na perspectiva kantiana fôssemos levados a pensar no fato de que enquanto fenômeno o ser humano é psicofisicamente determinado pela causalidade como mecanismo da natureza, a consciência fenomenológica conduz-nos primeiro a colocar entre parênteses esta que seria a tendência comum do pensamento em orientação natural, o que na redução fenomenológica é colocado entre parêntese e fora de circuito. Por outro lado, tanto em Hume quanto em Kant a causalidade é colocada como um dado do sujeito cognoscente, que em sua experiência de mundo associa causalmente os fenômenos naturais, conectando os acontecimentos de seu cotidiano numa relação de causa e efeito. Mas, se para Hume o ser humano faz isso sem que possa fundamentar-se essa sua atitude na própria experiência, em Kant a causalidade é considerada não propriamente um fenômeno, mas é deduzida como categoria do entendimento *a priori*, a partir da função lógica que ela exerce na tábua dos juízos. Assim, simplificando temos que em Hume a causalidade é uma mera propensão do sujeito por efeito de um hábito, em Kant é uma categoria *a priori* do entendimento. Desse modo, Edith Stein compreende que se por um lado para ambos a causalidade é algo que está relacionado ao próprio sujeito, em nenhum deles se encontra um método pelo qual o fenômeno seja descrito. Se, no primeiro caso, o fenômeno inexplicado conduziu à dúvida cética sobre as operações do entendimento, no



segundo forçou a razão a exigir uma divisão na ordem do ser, apresentada sob os conceitos de fenômeno e coisa em si. Como inspecionar então o fenômeno da intencionalidade, senão através de um método que o descreva no modo como aparece à consciência? A fenomenologia transcendental constitui-se então no caminho para o desenvolvimento desta tarefa.

É muito importante fazer notar aqui certa consonância ou mesmo continuidade com o próprio caminho traçado por Kant, mas que esbarrou em um *locus* enigmático do qual Kant não soube ou não se propôs a sair. Penso aqui especialmente na doutrina do esquematismo transcendental exposta por Kant como o meio pelo qual as formas puras da sensibilidade e do entendimento estão unidas no sujeito, determinando o modo como ele apreende o mundo da experiência e dos objetos da experiência e fornecendo sempre uma regra *a priori* dessa apreensão. Sem me deter na amplitude dessa discussão, levando em conta todas as categorias do entendimento deduzidas por Kant, importa verificar que, no que respeita à categoria de causalidade, Kant faz notar que ela está unida à ordem do tempo segundo o esquema da *sucessão*: o esquema da causalidade “consiste, portanto na sucessão do múltiplo na medida em que está sujeito a uma regra” (KANT, 1983 [1788], p. 106). É certo que a categoria de causalidade, assim como as demais, é deduzida formalmente da tábua dos juízos, mas convém pensar no fato de que, segundo Kant, o “esquematismo de nosso entendimento, no tocante aos fenômenos e à sua mera forma, é uma arte oculta nas profundezas da alma humana cujo verdadeiro manejo dificilmente arrebataremos algum dia à natureza, de modo a poder apresentá-la sem véu.” (KANT, 1983 [1781], p. 105). Desse modo, a categoria de causalidade, assim como as demais, não foi simplesmente deduzida, mas pensada em união com as formas *a priori* da sensibilidade, especialmente o tempo; Kant chegou até o lugar onde o fenômeno se esconde como fenômeno, mas não possuía o método para trazê-lo à luz. A fenomenologia acabou por se tornar um método fundamental, capaz de retornar ao lugar onde se escondia o fenômeno, e lançar sobre ele alguma luz, de modo a que pudesse mostrar-se sem véu. Assim é que a tentativa de Edith Stein de pensar a causalidade psíquica traz à luz o fenômeno escondido nas profundezas da alma, o que, afinal de contas, exigia ser pensado como o psíquico humano em sua causalidade e liberdade.

### 3. Diferença fenomenológica entre consciência e psiquismo e a causalidade psíquica

Tornou-se de certo modo evidente na tradição filosófica após Hume e Kant que o psíquico é determinado causalmente. E vimos como para Edith Stein a causalidade psíquica acabou se tornando um pressuposto sem esclarecimento. Um fenômeno não descrito e não explicado. Vimos já como a psicologia científica enredou-se nesse pressuposto e acabou deixando levar-se pela crença no determinismo psicofísico de tal modo que se tornou difícil pensar se, em meio a todas as suas determinações naturais de caráter psicofísico, é possível que o indivíduo humano possa pensar-se e mesmo compreender-se como um ser livre, ou pelo menos ter a liberdade como uma de suas possibilidades. Trata-se, portanto de perguntarmos-nos: Nós somos psicofisicamente determinados de vários modos; mas, em meio a essa determinação natural, há espaço para uma relação livre com o mundo? Em que se funda a liberdade de um indivíduo psicofísico?

Podemos perceber nas entrelinhas que, ao procurar fornecer “contribuições para uma fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito”, Edith Stein estava preocupada em encontrar um espaço para a liberdade da pessoa em meio à sua constituição psicofísica plena de determinações naturais. Sua distinção entre o fenômeno da consciência e o fenômeno psíquico tem em vista atingir uma resposta para o problema da liberdade do indivíduo. Esta é uma chave para a leitura de sua investigação.

Edith Stein assegura que a delimitação entre Fenomenologia e Psicologia sustenta-se justamente na exigida diferença entre o fenômeno da consciência (*Bewusstsein*) e o fenômeno psíquico (*Psychischem*), proposta já por Husserl nas suas *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, e mesmo antes em seu artigo intitulado *Filosofia como Ciência rigorosa* (cf. STEIN, 1970, p. 5). A delimitação entre Fenomenologia e Psicologia baseada na diferença entre fenômeno da consciência e o fenômeno psíquico leva a compreender a Psicologia como uma “ciência ‘natural’ ou ‘dogmática’”, no sentido de Husserl, ou seja: a psicologia, como ciência natural ou dogmática, é uma “investigação teórica de determinados objetos encontrados ‘no mundo’, no nosso mundo, no qual vivemos, e cuja existência é primeiro e obviamente um pressuposto não provado de todas as nossas considerações” (STEIN, 1970 [1922], p. 5). E Edith Stein explica melhor quando diz:

Neste mundo encontramos-nos junto a coisas materiais e organismos vivos, tais como animais e homens, que além daquilo que eles têm em comum com as coisas e com as essências viventes mais simples, mostram certas propriedades, que são características apenas deles. Nós nomeamos a totalidade destas propriedades como sendo o psíquico, e sua investigação é tarefa da psicologia. (STEIN, 1970 [1922], p. 5).

Ora, quais são, porém, essas propriedades dos homens e animais, cuja totalidade é nomeada por Edith Stein como sendo o psíquico? Este enigma é importante. E há que se notar que a resposta para esse enigma não pode ser dada de maneira apressada, através de pressupostos gerais. Pois, talvez, ao nos perguntarmos sobre o que é que pertence a animais e a homens como suas características e que pode ser chamado em geral de psíquico, passaríamos muito tempo a enumerar coisas como sensações visuais, auditivas, tácteis, palatáveis e olfativas, sentimentos, emoções, percepções, movimento etc. Ora, essas são propriedades ou características que pertencem tanto aos animais quanto aos homens. Talvez pudéssemos enumerar muitas, na medida em que fôssemos recordando delas. Certamente, chegaria até um momento em que começaríamos a nos perguntar se tal ou qual característica seria mesmo própria tanto do animal quanto de um ser humano. Será que, por exemplo, um animal sente saudade como os seres humanos sentem? Será que ele sabe que sente saudade e consegue determinar o sentimento que pode lhe advir em determinada ocasião? Ou será que sente como os seres humanos, mas não tem como determinar (ou dizer) o que está sentindo? Ou será que ele apenas pode mostrar de outro modo o que sente, mas não pode comunicar para si mesmo o que sente? Ou será ainda que sente e sabe o que sente, mas não pode perceber isso nos outros? Essas questões são muito difíceis, mas, de algum modo, todas elas estão relacionadas com a pergunta fundamental posta acima: quais são as propriedades dos animais e homens que podem ser nomeadas em sua totalidade como sendo o psíquico?

Edith Stein toma a seguinte direção fenomenológica: é preciso investigar na consciência intencional o correlato da consciência que corresponde ao psíquico. Ela nomeará a este como sendo o fluxo ou torrente de vivência (*Erlebnisstrom*) ou torrente de vivência da consciência originária. O psíquico é um correlato da consciência intencional que se constitui como objeto da psicologia: aquilo que sabe e sabe de si como sendo vivente. Aqui existe um aspecto importante a ser considerado: o fenômeno é reduzido a um fenômeno para a consciência intencional que sabe de si como vivente, e não é, de início, dirigida a todo

vivente. Antes de pensar o vivente em geral como um objeto transcendente para a consciência intencional, a análise fenomenológica reduz-se à essência do vivente na imanência da consciência que, pela vivência, sabe de si como vivente. Assim, não se fala dos animais em geral, ou seja, dos seres animados, com os quais, inclusive, se faz experiência no intuito de compreender mecanismos psíquicos que nada mais são do que uma consideração exterior e manipuladora do fenômeno da vida. O que permanece decisivo não é a exterioridade mecânica de processos mecânicos manipuláveis pela ciência, que toma os seres vivos como cobaias de experiências de medida e manipulação. A psicologia fenomenológica é convidada a dar um passo atrás nesse procedimento científico, a fim de pensar o fenômeno no modo como ele é dado ao indivíduo na consciência intencional pura. Este é um passo crítico extremamente significativo frente à chamada “psicologia sem alma” de fins do século XIX e início do século XX, subsistente ainda até hoje nas suas mais diversas formas<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> É esta posição filosófica crítica, aliás muito comum em filósofos críticos do final do século XIX e início do século XX tais como o próprio Husserl, além de Wilhelm Dilthey, Max Scheler e Henri Bergson, para falar dos europeus. Vale a pena citar também nessa perspectiva crítica o nome do cearense Raimundo de Farias Brito, que em seu livro recentemente publicado em nova edição, não no Brasil, mas em Portugal, pela Imprensa Nacional Casa da Moeda, e intitulado *O Mundo Interior*, procura estabelecer ele mesmo também uma Filosofia e um método filosófico, que possam justamente superar o tratamento da psique humana feita pelas correntes psicológicas positivistas, para quem a psicologia é, na verdade uma psicologia sem alma. Farias Brito acentua no início de seu livro, que a atribuição dada à psicologia pelos psicólogos modernos de ser uma psicologia sem alma é muito apropriada. Sem dúvida, os psicólogos modernos arrogam-se desse fato de fazerem uma psicologia sem alma como uma coisa positiva. Eles pretendem fazer da psicologia uma ciência natural tal como a física, a química e a biologia, e por isso, ao dizerem que sua psicologia é uma psicologia sem alma, pretendem excluir de seu campo de investigação o que para a tradição se tornou uma entidade metafísica: a alma. Segundo Farias Brito, uma psicologia sem alma equivale a “uma psicologia morta; o que significa uma psicologia que nos não instrui, nem edifica, que nada nos diz sobre a verdadeira significação da energia que reside em nós” (BRITO, 2003 [1914], p. 51). Esta energia em nós atuante, não é, na verdade nada exterior: a palavra energia vem do grego *enérgeia*, o que significa propriamente estar em obra, em atividade, em ato. Trata-se do estado atuante de nossa própria vida. Ainda segundo Farias Brito, ao falar daqueles a quem ele chama “psicólogos de gabinete”, assegura que eles, “preocupados com a ideia de dar a interpretação objetiva dos fatos psíquicos, deslocam os dados naturais do problema, e tentam uma coisa na verdade impraticável: ... objetivar a consciência” (BRITO, 2003, p. 53). Objetivar aqui quer dizer tornar a consciência, ou o que Farias Brito chama de fenomenalidade psíquica, como sendo um mero conjunto de processos mecânicos e mentais que podem ser observados no espaço, quantificados, medidos e até mesmo manipulados. Pois bem, a fenomenologia tem em vista criticamente essas dificuldades dos psicólogos da escola experimental ou científica e procura apontar outro caminho.

Tendo, pois, estabelecido que aquilo que a fenomenologia tem em vista como um fenômeno psíquico para a consciência que o investiga fenomenologicamente como um correlato é justamente a torrente ou fluxo de vivência, E. Stein procura pensar em que consiste este fluxo. A primeira coisa importante a ser considerada é que é preciso falar de uma unidade no fluxo. Cabe aqui, porém, a pergunta: como nesse fluxo de vivência seguem-se diversas vivências, o que as diferencia entre elas, e ao mesmo tempo vem a constituir a unidade do fluxo? (cf. STEIN, 1970 [1922], p. 9) Colocada de maneira mais precisa, a questão se desdobra em três da seguinte forma: 1) Como se encontram diversas vivências, uma em relação à outra? 2) O que diferencia as diversas vivências? 3) O que faz com que as vivências diversas sejam conduzidas à unidade de uma única torrente, de um único fluxo?

Podemos dizer que há um contínuo e uma variação no contínuo em função de três elementos dessa consciência originária ou desse fluxo de vivências. Aqui é preciso alertar também para o significado da palavra consciência como estar ciente de algo (que) e de qual (algo), de quem vivencia este algo e como (vivência), e estar ciente da reunião do que, com quem e como, isto é, um estar ciente da própria vivência. Com o acontecer da própria vida, com o fluxo das vivências, estamos cientes das vivências. Este estar ciente é um saber de si como vivente. Assim, para responder às perguntas acima, precisamos distinguir um conteúdo do qual estamos cientes, por exemplo: a cor vermelha, ou o dó maior, ou o sabor do mel etc.; distinguir a vivência deste conteúdo como a sensação ou sentimento correspondente ao conteúdo vivido (por exemplo, a visão, a audição e o prazer ou mal-estar da vivência desse conteúdo); e por fim distinguir a consciência da vivência, isto é, estar ciente da vivência em alto ou baixo grau (cf. STEIN, 1970 [1922], p. 14-15).

Edith Stein nota que “aos diferentes conteúdos correspondem diferenças de vivência (o ter da sensação, o sentimento do estado do eu)” (STEIN, 1970 [1922], p. 15). Assim estamos cientes do sentido e daquilo que o toca (do modo como temos aquilo que nos toca e a própria coisa que sentimos pelos sentidos), da sensação que provoca e do sentimento que acompanha a sensação, e estamos cientes da vivência como tal.

Edith Stein faz notar uma “radical diferença entre os dados alheios ao eu (os dados de sensação) e os dados ‘egoicos’” (a sensação provocada e o sentimento que a acompanha). Sabemos que dentre as sensações não há somente as de dor e prazer, mas também a sensação de alívio, a sensação de perda, de falta e talvez tantas outras que podemos enumerar

de acordo com determinadas situações; além destas sensações, há sentimentos que as acompanham, há modos como nos sentimos: o medo, o terror, o desespero, o tédio, a angústia, a ansiedade, a alegria, a tristeza etc. Edith Stein não diferencia entre sensações provocadas no eu e sentimentos, mas sensações alheias ao eu de sensações presentes no eu em uma determinada vivência. Por exemplo, as cores, o som, a dureza ou flexibilidade, o azedume, o salgado, o adocicado, o amargo etc., são sensações alheias ao eu (*ichfremder Datum der Empfindungsdatum*). Por outro lado, o sentir-se bem, aliviado, angustiado, triste, alegre, amedrontado, aterrorizado, que em geral consideramos sensações provocadas, mas de alguns, porém, dizemos ser mais precisamente sentimentos, tais como tristeza, alegria etc., a estas sensações provocadas e sentimentos ela os nomeia dados egoicos de sensação, um determinado modo como a gente se sente em determinadas circunstâncias e vivências. Em alemão, as palavras são *Empfindung* e *Gefühl*, que poderíamos traduzir por sensação e sentimento, mas estas palavras não asseguram em português a compreensão que devemos ter da diferença entre dados de sensação alheias ao eu e dados de sensação egoicos.

Porém, fundamental é compreender que esses dados de sensação egoicos exprimem o sentir (*das Fühlen*) dos condicionamentos (estâncias ou estados) do eu (*Ichzuständlichkeiten*). Desse modo, mostra-se que vivências desse tipo possuem diferentes tipos de tensão (*Spannung*), e isto tanto para as sensações alheias ao eu como para as sensações egoicas: elas podem ser diferenciadas em graus de maior ou menor intensidade, independentemente do conteúdo das sensações alheias ao eu.

“Aos graus de tensão da vivência correspondem diferenças de clareza da consciência. Quanto mais intensiva for a vivência, tanto mais clareza a consciência tem dela e está desperta para ela” (STEIN, 1970 [1922] p. 16), isto é, tanto mais se está ciente dela, independentemente da reflexão que se faça sobre ela. Isto significa que estas sensações egoicas compõem estados vitais. Mas como eu me sinto nestes estados vitais? Os estados vitais implicam um sentimento vital, um sentimento de situação, do qual pode-se muito bem não se ter consciência ou vir a ter consciência apenas depois.

E é desse modo que a “realidade” psíquica se determina como sendo constituída de sentimentos de vida (*Lebensgefühl*) e estados de vida (*Lebenszustanden*). Mas é preciso caracterizar aqui a diferença fundamental entre sentir com a vida e tomar consciência do que se vive. As vivências são impulsionadas ou retraídas por uma força vital

espontânea e sobre a qual, por assim dizer, não temos controle. A força vital mobilizadora das vivências das quais inclusive o indivíduo pode estar ciente se constitui de um mecanismo determinado causalmente, ainda que suas diferenças de estado não possam ser determinadas quantitativamente, mas qualitativamente.

Edith Stein assegura que a força vital é aquilo a partir do que os estados de vida ou estados vitais do eu se modificam. Assim como na natureza atua uma força a partir da qual se modificam o estado dos corpos naturais ou físicos, segundo as leis de ação das forças determinadas por Newton, ainda que Stein não o cite, (cf. NEWTON, 2008 [1686], p. 53-54), na vida psíquica atua uma força análoga, que provoca uma mudança na esfera da vida. Trata-se, porém, de uma força qualitativa não quantificável. A relação causal é pensada como uma ligação, entrelaçamento ou conexão de vivências (*Verknüpfung von Erlebnissen*) (Cf. STEIN, 1970, p. 14). Nisto um eu real se distingue de um eu puro como fundamento da diferença entre o psíquico e a consciência: “Nós caracterizaremos, diz Edith Stein, este eu real, suas propriedades e estados ou condicionamentos [*Zuständlichkeiten*] como o *psíquico*” (STEIN, 1970, p. 20). Daqui emerge a diferença fundamental entre consciência e o psíquico: “a consciência” é descrita “como o reino da vivência pura ‘consciente’, e o psíquico como uma região do anunciar-se da realidade transcendente nas vivências e conteúdos de vivências” (STEIN, 1970 [1922], p. 20). A causalidade psíquica atua no eu real na medida em que os modos da força vital manifestam-se nos sentimentos vitais, de tal modo que as mudanças nos condicionamentos ou estâncias ou estados vitais significam um mais ou menos na força vital. As modificações dos condicionamentos ou estados vitais dependem de uma maior ou menor força vital que se constituem nas manifestações dos sentimentos vitais. A quantidade de força vital que me condiciona em um determinado estado vital segundo a manifestação de um sentimento vital só pode ser modificada pela manifestação de outro sentimento vital que dê à força vital uma quantidade suficiente de ânimo ou lhe retire o ânimo de modo que se modifique o estado vital. Edith Stein assegura que “os estados vitais consomem e extinguem a força... quando esta força é usada” (STEIN, 1970 [1922], p. 23). Por outro lado, “um sentimento vital, isto é, a vivência de um estado ou condicionamento vital, não consome forças, e não seria extinto se outras vivências deste estado não a enfraquecessem e gastassem” (STEIN, 1970 [1922], p. 23). Desse modo “*todo acontecimento psíquico é condicionado causalmente*” (STEIN, 1970 [1922], p. 28).

#### 4. Motivação e Liberdade

Mas dessa vida psíquica determinada causalmente, emerge uma vida espiritual que tem a motivação como sua constituição fundamental. Ela emerge na consciência reflexiva do eu puro como motivação. A direção do olhar do eu que é temporalmente constituído<sup>7</sup>, é um olhar reflexivo, não passivo, e apreensivo (conceptivo). Segundo Edith Stein, na medida em que o olhar se direciona à série contínua de dados constituídos na vivência psíquica para a consciência individual, temos uma “*concepção transpassante, uma recepção do tardio ao primevo ('Apercepção')*”, um *resumo* das concepções individuais (*'Síntese'*) e um *ser-posto-em-movimento* do tardio através do primevo (*'Motivação'*)” (STEIN, 1970 [1922], p. 34-35). Para Edith Stein tudo isto não se constitui segundo o signo da passividade da causalidade psíquica, mas da atividade do eu enquanto pode tomar, conceber e mover. Para ela esses atos não são contínuos, mas emergem ocasionalmente. E é justamente “com os Atos e suas Motivações” que “começa o Reino do ‘Sentido’ e da ‘Razão’” (STEIN, 1970 [1922], p. 40). Com as motivações emerge a possibilidade de o indivíduo livremente tomar posições de aceitação e recusa. E “quando são feitas aceitações ou recusas de uma tomada de posição como vivências autônomas, então nós temos ‘atos livres’ em sentido próprio, atos nos quais o eu não somente vive, mas comporta-se como senhor de sua vivência” (STEIN, 1970 [1922], p. 46).

Das motivações decorre o fato de que, somente a partir delas é possível pensar a causalidade como liberdade, uma vez que somente a partir da motivação é possível pensar um tipo de causalidade por liberdade como supunha Kant, e que é diferente da causalidade psíquica, pois se trata de um efeito do querer (da vontade). Se a causalidade psíquica engendra pulsões (*Triebe*), a motivação engendra aspirações (*Streben*). A pulsão é uma tendência não motivada, que só é determinada causalmente; o característico da atividade a partir da pulsão é que ela não é caracterizada por uma ação livre. Diferentemente da pulsão, a aspiração é caracterizada como uma consciência da meta que determina o querer na perspectiva desta meta (Cf. STEIN, 1970 [1922], p. 54-66). Sem querer entrar na complexa implicação entre causalidade e motivação apresentada no quinto capítulo da primeira parte do tratado (Cf. STEIN,

---

<sup>7</sup> De fato, que eu seja uma constituição temporal, Edith Stein o mostra no início do tratado quando diz: “Pois que a partir do passado vive interiormente no futuro, que a cada instante sente uma nova vida emergir a partir de si e que carrega consigo toda a calda do passado – isto é o eu”. (STEIN, 1970 [1922], p. 11).



1970 [1922], p. 66-84), resta apresentar as consequências dessa distinção entre causalidade psíquica e motivação determinação conjunta do psíquico.

Antes de tudo é preciso recordar que, ao estabelecer o campo da motivação como o âmbito da consciência em ato, e da possibilidade dos próprios atos livres que emergem ou podem emergir no interior da torrente de vivências e tem como correlato o psíquico causalmente determinado, o indivíduo se constitui como pessoa ao atuar como senhor de suas vivências. Edith Stein faz valer aqui o que já Max Scheler determinara como o princípio característico da pessoa: “A pessoa é muito mais a imediata unidade covivenciada do vivenciar – não somente uma coisa por trás ou fora do imediatamente vivenciado.” (SCHELER, 2000 [1913/16], p. 371). Não há como pensar o eu da pessoa como algo subjetivo, cujos atos pudessem ser predicados dele como propriedades acidentais que lhe conviessem, e que fossem simplesmente causalmente determinados. A pessoa não existe como uma substância, uma coisa em si, por trás de seus atos. Pelo ato livre, a partir do qual começa o reino do sentido e da razão, a pessoa se constitui como um núcleo de personalidade, o qual de modo algum é determinado causalmente, mas se torna fonte de determinação. Daí emerge a consequência fundamental da descrição fenomenológica de Edith Stein a respeito da causalidade psíquica e da motivação como dupla constituição fundamental conjuntamente atuante no indivíduo: o fato de que o determinismo psicofísico tem limites.

Edith Stein assegura que “o estado psíquico ocasional de uma pessoa não depende somente da ‘história’ de sua vida e de suas ‘circunstâncias’ atuais”, como de algum modo deixa entrever a psicologia científica, que acaba por suprimir, com isso, a própria liberdade do indivíduo. O estado psíquico ocasional do indivíduo depende fundamentalmente “do fato de que toda a sua vida é determinada através do ‘núcleo de personalidade’, aquela inalterável condição de ser, que não é resultado do desenvolvimento, mas que, ao contrário, prescreve o caminho de desenvolvimento.” (STEIN, 1970, p. 84). Portanto, não seria possível compreender a história de um indivíduo simplesmente pela declaração em ordem causal de seus estados psíquicos. A pessoa está longe de ser marcada pelo determinismo psicofísico. Muito ao contrário, Edith Stein assegura que:

O conhecimento do núcleo de personalidade de um indivíduo e do campo motivacional, no qual ele se encontra em um determinado ponto do tempo, permite-nos um prognóstico compreensivo dos modos de relação que sejam possíveis neste instante, eventualmente uma relação totalmente determinada, que é exigida correspondentemente através da reunião das circunstâncias internas e externas. (STEIN, 1970 [1922], p. 89)

Desse modo entendo que a posição determinista da psicologia sem alma característica da psicologia científica ainda reinante contemporaneamente tem na investigação steiniana um caminho favorável para sua superação. Esta superação implica a reconquista de uma posição em que a liberdade no homem possa ser de novo postulada não apenas como um fato da razão ou uma necessidade racional, mas como uma possibilidade efetiva da consciência humana com base em seu campo motivacional e no núcleo de personalidade que orienta a ação e o curso das vivências de um indivíduo. A restituição do lugar da liberdade como critério de superação do determinismo psicofísico é algo não só urgente na psicologia científica, mas certamente pode lançar bases importantes para a própria constituição da psicologia enquanto ciência e enquanto método terapêutico.

## **Bibliografia**

BRITO, Raimuno de Farias, 2003 [1914]. *O Mundo Interior: Ensaio sobre os dados gerais da Filosofia do Espírito*. 3 ed. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003.

FRANCA, Leonel, 1954. *Determinismo e Liberdade: Orientação da Vida Humana*. Rio de Janeiro: Agir, 1954.

HUME, David, 2009 [1748]. *Investigações acerca do entendimento humano*. Trad. André Campos Mesquita. São Paulo: Escala, 2009.

KANT, Immanuel, 1983 [1781]. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KANT, Immanuel, 2003 [1788]. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 2003.

LAMMERS, Elisabeth, 2003. *Als die Zukunft noch offen war; Edith Stein – das entscheidende Jahr in Münster*. Münster: Diaologverlag, 2003.

NEWTON, Isaac, 2008 [1686]. *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*. Trad. Trieste Ricci, Leonardo G. Brunet, Sônia T. Gehring e Ma. Helena C. Célia. São Paulo: EDUSP, 2008.

SCHELER, Max, 2000 [1913/16]. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 7 ed. Bonn: Bouvier, 2000.

STEIN, Edith, 1970 [1922]. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. 2. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1970.

*\*Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos*

Professor Assistente da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia-UFRB  
Doutor em Filosofia pelo Programa de Doutorado Integrado em Filosofia da  
UFPE-UFPB-UFRN e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de  
Pernambuco-UFPE