

# ELEMENTOS DA ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE GERDA WALTHER

Everaldo Cescon

Gilson Bavaresco

*Universidade de Caxias do Sul*

**Resumo:** O presente artigo, após uma breve introdução histórica sobre a autora, analisa algumas características da antropologia fenomenológica de Gerda Walther, levando principalmente em consideração a sua obra principal, *Fenomenologia da Mística*, a partir da segunda edição de 1955 (trad. ital., 2008). Nela, Walther apresenta um verdadeiro tratado de antropologia filosófica, como parte preliminar a uma análise dos fenômenos místicos, interrelacionando elementos antropológicos oriundos de uma análise fenomenológica do ser humano e os problemas filosófico-religiosos da experiência mística e das experiências paranormais. Nesta obra identifica-se, além da influência do método de Husserl, o influxo da fenomenologia de Pfänder, principalmente no uso de metáforas para explicitar a constituição da pessoa humana. Uma das teses fundamentais de sua antropologia é a de que todo ser humano possui um eu-centro (*Ichzentrum*) com as características de autoconsciência e capacidade de vontade. Nisso, a autora mostrara dependência de elaboração oriundas da Psicologia Compreensiva de Pfänder, mas também da fenomenologia de Husserl, de Scheler e de Stein, em especial pela sua concepção de “âmago do eu” (*Einbettung des Ich*) que denota semelhanças com a do “eu-anímico” de Stein, conceito derivado de uma crítica ao “eu-puro” de Husserl.

**Palavras-chave:** Gerda Walther, psicologia compreensiva, mística, antropologia filosófica, método fenomenológico.

**Abstract:** This paper, after a brief historical introduction about the author analyses some features of phenomenological anthropology of Gerda Walther, taking especially into account his main work, *Phenomenology of the Mystic*, from the second edition of 1955 (trad. ital., 2008). In it, Walther presents a real treaty of the philosophical anthropology, as part of a preliminary analysis of the mystics phenomena to relate anthropological elements from a phenomenological analysis of the human being and the philosophical-religious problems of mystical experience and paranormal experiences. In this work identifies, in addition to the influence of the Husserl's method, the influx of Pfänder's phenomenology, mainly in the use

of metaphors to explain the formation of the human person. One of the fundamental theses of his anthropology is that every human being has an I-Center (*Ichzentrum*) with the features of self-consciousness and capability to will. In it, the author showed dependence of elaboration from Pfänder's Insightful Psychology, but also of the phenomenology of Husserl, Scheler and Stein, in particular by its conception of "heart of me" (*Einbettung des Ich*) which denotes similarities with the "I-animic" of Stein, a concept derived from a review of "I-pure" of Husserl.

**Keywords:** Gerda Walther, understanding psychology, mystique, philosophical anthropology, phenomenological method. gerda walther: fenomenóloga, parapsicóloga, antropóloga

A *Fenomenologia da Mística (Phänomenologie der Mystik, 1955<sup>1</sup>)*, de Gerda Walther (1897-1977), é um estudo filosófico baseado no método fenomenológico, como o título sugere, sobre o fenômeno da mística<sup>2</sup>, mas que, além dos fenômenos propriamente místicos, aborda aqueles que são objeto da parapsicologia ou das "ciências ocultas", como os esotéricos as denominavam na época.

Gerda Walther, nascida na Dinamarca, iniciou sua vida intelectual no ativismo político, de cunho marxista, tendo sido ligada ao Partido Social Democrático (PSD), na Alemanha. A sua formação marxista inicial se deu a partir de seus pais, ligados ao movimento socialista, e de alguns pensadores da linha de Kautsky, na Alemanha, com quem Walther teve contato (McALISTER, 1995, p. 189). Essa formação fez com que a religião, inicialmente, fosse considerada sem sentido pela filósofa e sob perspectivas preconceituosas (cf. WALTHER, 2008, p. 13).

Com o início da Primeira Guerra Mundial, juntou-se ao grupo do PSD de Munique e, em 1916, entrou na universidade da mesma cidade, totalmente centrada em levar adiante suas ideias marxistas (McALISTER,

---

<sup>1</sup> Para este estudo utilizamos a tradução italiana (WALTHER, 2008).

<sup>2</sup> Segundo Bello, em suas obras sobre João da Cruz e Teresa de Ávila, "E. Stein ci fornisce una descrizione essenziale del fenomeno dell'esperienza mística che presuppone a sua volta una descrizione essenziale dell'interiorità" (1997, p. 274). A autora, apesar de tratar no mesmo artigo sobre Walther, não assinala que o procedimento é o mesmo na *Fenomenologia della Mística*, pois nesta a antropologia fenomenológica também é propedêutica a compreensão dos fenômenos místicos, sendo os primeiros capítulos voltados exatamente a uma descrição da interioridade humana.

1995, p. 189). Nessa cidade, no segundo semestre do mesmo ano, matriculou-se, por acaso, na disciplina de “Introdução à Psicologia”, do psicólogo e filósofo Alexander Pfänder, cujo impacto na sua vida intelectual foi muito grande. Após, matriculou-se na “Introdução à Filosofia”, com o mesmo fenomenólogo, estudando lógica, as *Investigações Lógicas*, de Edmund Husserl, para, enfim, ir para Friburg im Breisgau em 1917, onde se juntou ao grupo que se reunia ao redor deste. “Husserl, ao que parece, não estava de todo satisfeito pela chegada desta espirituosa jovem Marxista que anunciou que a sua meta de carreira era tornar-se uma agitadora política”<sup>3</sup> (McALISTER, 1995, p. 190), já que a enviou à avaliação de Edith Stein, uma das alunas de Husserl e que ministrava um curso de iniciação à filosofia do qual ela também participou.<sup>4</sup> Assim, por sua pertença tanto à escola de fenomenologia de Munique quanto de Friburgo, “Walther não é menos uma estudante de Husserl do que de Pfänder.”<sup>5</sup> (SPIEGELBERG, 1969, p. 194-195).

Entretanto, apesar de ter tido a sua formação com Husserl, retornou para terminar sua tese com Pfänder, pois, segundo McCallister (1995, p. 191), Husserl determinava a orientação dos estudos de seus alunos e ele, ao saber das temáticas que preocupavam Walther, disse-lhe que deveria voltar para Munique se já havia se comprometido previamente com isso. Assim, ela defendeu a sua tese de doutorado,<sup>6</sup> *cum laude*, intitulada *Zur Ontologie der Sozialen Gemeinschaften*, a qual só foi publicada em 1923, no *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, de Husserl.<sup>7</sup> No

---

<sup>3</sup> “Husserl, it seems, was not altogether overjoyed by the arrival of this spirited young Marxist who announced that her career goal was to become a political agitator.”

<sup>4</sup> Em carta de 07 de agosto de 1917 a Roman Ingarden, Edith Stein refere-se à presença de “la señorita Walther, procedente de Munich, quien en unión con Pfänder desea trabajar sobre fenomenología de la sociedad” (STEIN, 2008, p. 594), o que aponta para o vínculo de seu trabalho com o de Pfänder, assim como à herança de sua formação marxista, pelo tema escolhido pela autora: estudar a essência das comunidades sociais. Em 24 de junho de 1918, ao mesmo filósofo, Stein, por ocasião das discussões acaloradas em torno das *Ideen*, que se esforça em realizar com Husserl (e em se fazer compreender em suas críticas), afirma: “[Ludwig Ferdinand] Clauss y la señorita Walther (que participan en nuestros debates) llegarán a ser, por supuesto, hábiles fenomenólogos, pero por ahora no están en condiciones de poder seguir la discusión” (STEIN, 2008, p. 626).

<sup>5</sup> “Gerda Walther (1897- ) is no less a student of Husserl than of Pfänder.”

<sup>6</sup> McAlister (1995, p. 196) afirma que foi defendida em 1919 e Vendrell (2008, p. 311) em 1921.

<sup>7</sup> Segundo Vendrell (2008), nessa obra, “[J]a tesis principal defendida por Gerda Walther es que no todo grupo humano o asociación de sujetos constituye una comunidad social.” (p. 311). E, para defendê-la, teria como interlocutores as obras de Pfänder, Husserl, Stein, Scheler, Heidegger, Weber e Tönnies. McAlister

mesmo ano, também foi publicado o índice analítico, elaborado por ela, do primeiro volume das *Ideen* de Husserl (título original: *Ausführliches Sachregister zu Edmund Husserls "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie"*), assim como a primeira edição de *Zür Phänomenologie der Mystik* (cf. WALTHER, 2008, p. 14).

Em 18 de novembro 1918, enquanto viajava de trem da casa de sua família em direção a Freiburg, teve uma experiência mística, descrita por ela como a manifestação de “uma força, uma luz que tudo consome, um oceano de cálido amor e bondade”<sup>8</sup> (WALTHER *apud* McCALLISTER, 1995, p. 192; cf. WALTHER, 2008, p. 16) que a circundou por quase toda a viagem. Foi um evento determinante em sua vida que lhe abriu um novo âmbito de investigações, fazendo com que desistisse de sua carreira de agitadora política e se voltasse para a academia.<sup>9</sup> Essa experiência mística mobilizou-a a uma jornada em busca de conhecer aqueles que tinham passado por experiências semelhantes e a tomar conhecimento da religião, na qual não tinha qualquer formação (WALTHER, 2008, p. 13). Assim, segundo Spiegelberg:

Independentemente, ela se aventurou em campos tais como a fenomenologia da mística em um livro tal que, para ser claro, lida menos com os vários estágios da experiência mística do que com a experiência direta de Deus como ser pessoal. Grande parte do livro é baseado em experiências admitidamente privadas. Ligado a isso, ela também tem desenvolvido um interesse ativo pela parapsicologia, um campo do qual Pfänder sempre permaneceu deliberadamente afastado. Entretanto, ela tem também defendido a introdução de métodos fenomenológicos dentro deste território mais abrangente.<sup>10</sup> (SPIEGELBERG, 1969, p. 194)

---

(1995, p. 195) aponta que, apesar do uso do método fenomenológico, a obra se ressentia de influências marxistas.

<sup>8</sup> “a force, an all-consuming light, a sea of warm love and goodness”.

<sup>9</sup> Segundo Vendrell (2008, p. 311), teria tentado habilitar-se com Karl Jaspers após o doutorado.

<sup>10</sup> “Independently she has also ventured into such fields as the phenomenology of mysticism in a book which, to be sure, deals less with the various stages of mystic experience than with the direct experience of God as personal being. Much of this is based on admittedly private experiences. In this connection she has also taken

Tese esta defendida contra o próprio Spiegelberg, para quem a parapsicologia não poderia se tornar uma ontologia regional, pois ela precisaria estar assentada na ciência natural e o pesquisador deveria ser uma espécie de “Houdini” (comparação que expressa claramente o seu descrédito com relação à efetividade dos fenômenos alegados pelos parapsicólogos), assim como, alegando a necessidade de clarificação de outras áreas mais fundamentais, não vê como positivo voltar-se para uma esfera tão obscura. Além disso, Spiegelberg acrescenta que os parapsicólogos tiram conclusões que ultrapassam aquilo que os dados coletados lhes permitem (cf. MACALISTER, 1995, p. 204). Walther teria rebatido estas críticas sustentando que a fenomenologia deveria buscar clarificar quaisquer fenômenos (não somente os delimitados *a priori*) e que seria tão apropriado na parapsicologia quanto na psicopatologia. Entretanto, concordou com Spiegelberg que no caso de Rhine suas conclusões ultrapassam aquilo que sua pesquisa realizou. Além disso, sua obra se basearia em experiências pessoais e, segundo Macalister, “[h]owever, she argues that this is not necessary. There are enough published descriptions of such experiences to other phenomenologists to compare them and to identify their essential characteristics without having had direct personal experience.”<sup>11</sup> (McALISTER, 1995, p. 204).

Além disso, não tratar dos vários estágios da experiência mística, mas do sentido da própria experiência constitui a originalidade de sua obra, pois põe em destaque a especificidade desta experiência (“negligenciada”) frente a vivência religiosa em geral (cf. MEZEI, 2013, p. 239s.), assim como não desenvolve um tratado tradicional de Teologia Mística, mas uma *Fenomenologia da Mística*<sup>12</sup> propriamente.

Após 1920, Walther passa a interessar-se por temas ligados à consciência, segundo Vendrell (2008, p. 311). O seu artigo de 1928 sobre

---

an active interest in parapsychology, a field from which Pfänder always stayed deliberately aloof. However, she has also advocated the introduction of phenomenological methods into this sprawling territory.”

<sup>11</sup> “Ela defende que isto não é necessário. Há suficientes descrições publicadas de tais experiências para outros fenomenólogos compararem elas e identificarem seus traços essenciais sem ter tido direta experiência pessoal.”

<sup>12</sup> Ales Bello (2005, p. 68) e Mezei (2013, p. 235, 236) traduzem, diferentemente de Spiegelberg, a obra de Walther como *Phenomenology of Mystical* e não o “Mystik” por “mysticism”, pois em inglês este último termo tem uma conotação muito vaga e geral, que vai contra a precisão dada ao termo e o âmbito de experiências que Walther circunscreve em sua obra, que Mezei chama de “mystical experience”.

Klages demonstra tal preocupação, pois a autora confronta a teoria de Husserl e de Klages, salientando proximidades e diferenças nesse âmbito (cf. WALTHER, 1930a; 1930b). Em 1923 ela se juntou ao grupo de Stefan George (cf. MEZEL, 2013, p. 236).

De 1925 a 1927, participou de aulas de psiquiatria e foi secretária no hospital psiquiátrico de Emmendingen em Baden, pois era o único cargo que podia ocupar por não ter formação médica (WALTHER, 2008, p. 16). Desse período saiu um escrito sobre a esquizofrenia que teve uma dupla repercussão: foi convidada a participar de um congresso psiquiátrico; foi demitida do hospital em que trabalhava como mera secretária. Após a demissão, Walther dedicou-se a investigações em ocultismo, teosofia, antroposofia, yoga, astrologia, ou seja, àquele âmbito de investigações “ocultas”, com a finalidade de determinar a essência das vivências místicas, seu sentido e sua realidade, utilizando-se, para isso, do método fenomenológico, estudando o testemunho dos místicos, mas também realizando pesquisas de campo na parapsicologia. Sua busca pelos fenômenos ocultos ou suprassensíveis, assim como os psicopatológicos, deve-se, ao que parece, à atribuição de semelhança que haveria entre estes fenômenos e os fenômenos místicos, na época em que viveu.

Foi nesse período que ela foi convidada pelo Barão Albert von Schrenck-Notzing, um dos principais representantes da parapsicologia alemã na época, para trabalhar como sua secretária. Schrenck-Notzing já se interessava exclusivamente pelos fenômenos físicos dos médiums, de preferência os psíquicos, tendo já consolidado suas pesquisas em laboratórios construídos em sua residência palacial de Munique (cf. WOLFRAMM, 2009, p. 131s.). Após a sua morte em 1929, Walther publicou uma coletânea das pesquisas do Barão selecionadas por ela.

Suas próprias experiências no âmbito do “oculto” fizeram-na contribuir para os estudos em parapsicologia, conforme se pode perceber a partir das publicações feitas para a *Society for Psychical Research*, cuja finalidade era documentar, classificar e desenvolver experiências sobre os “*psi phenomena*”, como eram à época chamados os fenômenos parapsicológicos.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Um exemplo desses artigos para a *Society* é o “Mother’s Hand” (WALTHER, 1930), em que ela apresenta o caso de uma manifestação concomitante, para três pessoas, em lugares distintos, da mãe de uma pessoa que morreu e que teria acontecido por solicitação da filha, em vida, para que ela apresentasse uma prova de que haveria vida após a morte. Além desse artigo, ela escreveu outros sobre aura, telepatia e outros

Nesse sentido, é importante salientar que Walther acompanhou de perto e contribuiu ativamente no decorrer de dois importantes períodos da parapsicologia enquanto ciência na Alemanha: 1) o período experimentalista, que tem em von Schrenck-Notzing sua figura de destaque, pois buscou estabelecer condições científicas de investigação ao criar seus laboratórios e coletar dados através de câmeras e outros recursos tecnológicos (cf. WOLFFRAM, 2009). A coleta de dados para poder oferecer explicações científicas era uma das características da pesquisa da *Society for Psychological Research*, a qual ele procurou reproduzir na Alemanha, dando visibilidade aos fenômenos em questão e conferir à pesquisa um caráter científico, separando sua pesquisa de qualquer conotação religiosa. Esse período busca instaurar uma “psicologia experimental”, que se oponha a psicologia dependente da fisiologia e dos estados conscientes de Wundt, por ampliar os limites desta ciência ao abordar fenômenos negligenciados pela última. 2) o período epistemológico, a partir da década de 1930, com o foco na interpretação dos fenômenos paranormais e na investigação da sua significação para a ciência e filosofia da época, principalmente enquanto crítica ao materialismo, tendo em Driesch e Oesterreich dois de seus principais representantes (cf. WOLFRAMM, 2009, p. 191s.). Sua obra compartilha de ambas as perspectivas, mas principalmente da segunda, ao introduzir o método fenomenológico em suas pesquisas e busca romper com preconceitos históricos como o psicologismo, que considera os fenômenos parapsicológicos principalmente sob um viés psicopatológico, distorcendo a sua significação (cf. WALTHER, 2008, p. 22), ou na crítica à abordagem da “psicologia sem alma” que reduz o ser humano à sua estrutura neurológico-fisiológica (WALTHER, 2008, p. 115).

Em 1941, Walther foi presa por sua vinculação com líderes marxistas e por causa da paranoia gerada pela sua ligação com a astrologia e a parapsicologia (cf. WALTHER, 2008). Por seu conhecimento fluente em diversas línguas, foi levada a trabalhar para o *Reich* e, em determinado momento, até convidada a utilizar-se de supostas capacidades paranormais em favor de um dos generais nazistas, por exemplo, usar um pêndulo para localizar submarinos britânicos. Recusou-se, por considerar tal préstimo uma espécie de serviço de “magia negra” (WALTHER, 2008).

---

fenômenos parapsicológicos (cf. WALTHER, [1955] 2008). Escreveu também obras de história e introdução a esta área de conhecimento, tão controversa quanto a sua cientificidade.

Foi somente em 1944 que Gerda Walther se converteu ao Catolicismo. Em 1955, publicou pela segunda vez a obra, corrigindo e ampliando a versão prévia, que havia saído em 1923, incluindo as experiências pessoais, por influência do filósofo, sacerdote jesuíta Erich Przywara.<sup>14</sup> Na segunda edição, faz referência que, em 1920, antes mesmo da primeira edição do livro, havia já publicado, em honra aos 50 anos de Pfänder, um manuscrito prévio intitulado *Die innere Bewußtseinskonstitution des Grundwesens als Kern der Persönlichkeit und Gottes als Wesensgrund des Grundwesens*. Segundo McAlister (1995, p. 198), o que motivou a escrita desta obra foi a dificuldade de uma amiga dela de acreditar em Deus. Por este motivo, tomou a tarefa de escrever uma obra objetiva sobre o fenômeno da mística, sem qualquer referência às suas experiências pessoais.

Walther assume ter estado dependente das obras de Pfänder na primeira edição da *Fenomenologia da Mística*, em especial da obra *Einführung in die psychologie* e da *Psychologie der gesinnungen*. Entretanto, as obras principais de Pfänder, *Die Seele des Menschen* (1933) e *Philosophie der Lebensziele* (póstuma, de 1948) não haviam ainda sido publicadas. Segundo Walther (2008, p. 14), a compreensão da “essência fundamental” (*Grundwesen*) do ser humano – um dos conceitos fundamentais da teoria de Pfänder (cf. SPIEGELBERG, 1969, p. 188-189) – assumiu, progressivamente, uma importância cada vez maior, até a publicação da segunda edição.

Em 1960, Walther publicou a sua autobiografia *Zum anderen Ufer. vom marxismus und atheismus zum christentum*. Segundo McCallister (1995, p. 195), foi considerada “*Zeitdokument*”, devido aos *insights* da autora sobre a vida alemã da época. Segundo Belo (2000, p. 242), nesta obra transparecem as três “almas” de Walther: a política, a filosófico-psicológica e a religiosa. Sua obra é muito ampla, pois, segundo Belo (2000), existiriam ainda 236 ensaios, cartas, artigos e traduções e mais de 150 resenhas, na Biblioteca Estadual de Munique.

Pouco ainda se fala de Gerda Walther e da significação de sua obra, seja na filosofia – em especial na fenomenologia e na filosofia de religião – seja na parapsicologia – onde normalmente só é lembrada como a secretária

---

<sup>14</sup> A não introdução experiências pessoais seria pelo caráter objetivo da obra e porque o foco de análise seriam o testemunho dos místicos (cf. BELO, 2000, p. 244).



do Barão von Schrenck-Notzing. A condição de mulher e de representante de uma ciência marginal na primeira metade do século XX na Alemanha – além de não ter trabalhado na universidade (cf. MEZEI, 2013, p. 240) – poderiam justificar o desinteresse em sua obra naquele período, mas, atualmente, pela renovação do interesse na Fenomenologia, que tem nela uma representante da escola de Munique de fenomenologia – principalmente da Psicologia Compreensiva de Pfänder<sup>15</sup> –, pela suas contribuições científicas nos estudos parapsicológicos e pela originalidade de sua obra no âmbito da filosofia da religião, que rompe com abordagens tradicionais acerca da mística<sup>16</sup>, sua obra se mostra como uma importante contribuição à discussão filosófica. Com o intuito de contribuir nas discussões, este artigo analisará primeiramente, a partir principalmente da *Fenomenologia da Mística* (2008) –, alguns pontos relativos ao método fenomenológico em Walther e, em seguida, alguns elementos de sua formulação acerca da constituição do ser humano em sua obra de 1955.

### **O método fenomenológico em Walther**

Walther, no prefácio da *Fenomenologia da mística*, afirma: “esforcei-me sempre em proceder sobretudo com a ajuda do assim dito método fenomenológico-ontológico de Husserl e de Pfänder” (WALTHER, 2008, p. 16). O fato de Walther ter estudado com Husserl e ter elaborado o índice analítico das *Ideen* fez com que as leituras do método em sua obra fossem enfatizadas principalmente em sua utilização da fenomenologia husserliana, como faz por exemplo Belo (cf. BELO, 2000, p. 91s.) e Pellegrino (PELLEGRINO, 2007, p. 30s.). Além disso, suas referências ao método de Husserl, como por exemplo no Congresso de Parapsicologia de 1953, fazem parecer que sua abordagem se ressentisse exclusivamente dele (WALTHER, [1953] 1955, p. 114-115). Neste congresso, a autora defende o uso do

---

<sup>15</sup> Gerda Walther é uma das representantes da Psicologia de Munique, pois um dos conceitos fundamentais dela é o de “essência fundamental” do ser (como distintas das “essências empíricas”), que é um conceito introduzido na Fenomenologia por Pfänder (cf. SPIEGELBERG, 1972, p. 15).

<sup>16</sup> A originalidade da obra está também em tratar de uma série de fenômenos denominados como místicos com um dos métodos filosóficos mais importantes do século passado, trazendo, assim, relevantes contribuições para as discussões em filosofia da religião, já que o místico era tratado ainda com categorias tradicionais nesse período (ou seja, a partir da teologia, principalmente, e do tomismo) ou com o recurso à psicologia empírica somente (por exemplo, cf. MARECHAL, 2004).

método fenomenológico de Husserl na parapsicologia e afirma que ele possui duas etapas, a saber: a redução eidética e a redução fenomenológica propriamente dita. (WALTHER, [1953] 1955, p. 114).

Entretanto, apesar de Walther, em suas obras, usar a palavra “método” com referência aos dois autores no singular, como se fosse um único método em Pfänder e em Husserl, sem diferenças substanciais, não se pode afirmar que eles tenham desenvolvido métodos equivalentes, pois Pfänder rejeitou a redução fenomenológica ou transcendental, que fora introduzida principalmente a partir da sua obra de 1913 (cf. SAWICKI, 1997, p. 21) e sua *epoché* possui algumas diferenças com relação à redução eidética de Husserl. Nesse sentido, Pfänder, que desenvolveu o essencial de sua fenomenologia no período em que a de Husserl ainda estava em construção (cf. SPIEGELBERG, 1972, p. 14). Segundo Spiegelberg (1982, p. 178; 1969, p. 182-183), Pfänder construiu um método fenomenológico que consta essencialmente de três etapas: 1) uma espécie de análise da linguagem ordinária; 2) a *epoché*; 3) e a fenomenologia propriamente dita, uma espécie de clarificação a que se chega após analisar o fenômeno, submetendo-o à reflexão mais profunda e confrontando-o com a percepção.

Com relação à primeira parte do método, segundo Spiegelberg, a preocupação de Pfänder é responder, com relação às palavras que utilizamos, à questão: “What is meant by...?” (SPIEGELBERG, [1964] 1967, p. 91). Esta etapa ainda não é considerada fenomenologia, mas é um trabalho anterior importante, envolvendo uma clarificação do sentido do uso de determinadas palavras, tanto positivamente, quanto negativamente, ou seja, o que não se quer dizer com essas palavras (SPIEGELBERG, 1969, p. 182). Assim, segundo Pfänder:

First, it clarifies the views about the objects by establishing what kinds of objects are meant, what kinds of such objects there are, what kinds of states of affairs with regard to these objects are meant, and what kinds of such states of affairs there are in our meanings. This in itself is not yet phenomenology, but it certainly is necessary preliminary work for it. (PFÄNDER, [1929] 1967, p. 73).

Um exemplo desse trabalho preliminar se encontra nas análises de Walther presentes em seu artigo sobre Klages de 1928, no qual Walther confronta as ideias de consciência de Klages e Husserl e investiga os cinco principais

sentidos da palavra “espírito” em uso no seu tempo. Como essa análise do uso da linguagem não significa assumir como verdadeiro o sentido dado pelo senso comum (cf. SPIEGELBERG, 1969, p. 182), a autora, após a análise fenomenológica, rejeita a identificação do significado da palavra “espírito” com a de “intelecto” (cf. WALTHER, [1928] 1930), conforme deixará explícito em *Fenomenologia da Mística* (2008).

A segunda etapa do método é a *epoché*, termo que denota a influência de Husserl, e se refere à suspensão de juízo quanto ao *status* existencial daquilo que é pensado, não inferindo-se do significado de algo a sua existência (cf. SPIEGELBERG, [1964] 1967, p. 91; 1969, p. 182). Em referência à tarefa epistemológica da fenomenologia de ser o fundamento de todo o conhecimento, a *epoché* envolve a colocação entre parênteses de todas as teses da ciência e da filosofia. De fato, afirma Pfänder: “At first it must necessarily disregard reality, truth, and sciences. [It has to disregard] also the psycho-physical theory of perception (*epoché*).” (PFÄNDER, [1929] 1967, p. 74). Segundo Spiegelberg, “It is meant only as a provisional attitude, which simply leaves undecided whether or not the object of our beliefs is real and is given 'in person' (*leibhaftig*)” (SPIEGELBERG, 1969, p. 182). Mas essa atitude provisória, apesar de ser parte importantíssima do método (cf. SAWICKI, 1997, p. 27), não é tão abrangente quanto a redução eidética de Husserl, que romperia com todas as objetificações e tornaria a realidade algo constituído pela consciência somente, para além da qual não sobraria nada, segundo Pfänder (cf. SAWICKI, 1997, p. 27-28).

Pfänder, em seu manuscrito de 1929, chega a esta etapa do método partindo da teoria do conhecimento e do fracasso do empirismo, do racionalismo e da filosofia crítica em resolver os problemas desta esfera da filosofia, que teria a necessidade de uma prévia análise fenomenológica. Nesse sentido, para se assumir a atitude fenomenológica seria preciso primeiramente abster-se do juízo de que aquilo que se apresenta à consciência é real ou meramente fenômeno (cf. PFÄNDER, [1929] 1967, p. 73). Segundo ele, “it considers merely the what of the objects and their mode of givenness.” (PFÄNDER, [1929] 1967, p. 73).

Enfim, a terceira parte do método fenomenológico é uma espécie de fenomenologia da percepção, pois confronta os significados das palavras tomadas em questão com os fenômenos aos quais eles se referem (cf. SPIEGELBERG, [1962] 1967, p. 91). Essa parte do método envolve uma clarificação dos modos como os fenômenos se manifestam à consciência e especialmente “it has to find out whether and in what acts the objects

meant are corporeally given” (PFÄNDER, [1929] 1967, p. 74), sendo o “‘given in person’ (*selbst leibhaftig gegeben*)” (SPIEGELBERG, 1969, p. 183) o termo emprestado de Husserl para definir a percepção. Segundo Pfänder, a fenomenologia:

establishes that the objects and the states of affairs meant can be objects of consciousness in different modes. They may be merely meant, thought, represented. But some of them may be perceived, that is, they may be so fully conscious that they [may be considered as] given authentically exactly as they are meant. In this case there is no sense in trying to get still closer to them with our consciousness. (PFÄNDER, [1929] 1967, p. 73).

Nesse sentido, distingue-se os diversos modos de se apresentarem os objetos à consciência (pensar, representar, recordar, etc.) e se destaca especialmente o “modo fundamentalmente diverso da quando percebiamo” (WALTHER, 2008, p. 29). Estas distinções são realizadas por Walther na *Fenomenologia da Mística*, destacando o modo da percepção frente aos outros modos dos objetos estarem para o sujeito, passando do nível da percepção exterior (sensível) para o da percepção espiritual e psíquica, que é o que interessa.

O confronto com a percepção – com aquilo que é dado *corporalmente* – é em última instância o critério para justificar o sentido das palavras analisadas, elucidando em quais atos de consciência os objetos se apresentam como corporalmente dados.

Busca-se, assim, aquilo que no fenômeno é acessível por uma via imediata e captável *in eo ipso*, e não por dedução (WALTHER, [1955] 2008, p. 53) ou inferência, que são considerados modos imediatos de acessar o fenômeno.<sup>17</sup> Além disso, o percebido, em Walther, tem como característica a sua autonomia frente ao eu, pois ela afirma:

Per quanto riguarda le percezioni esteriori, e tutti gli altri vissuti che dipendono dall'autonomo darsi di dati di ogni tipo *independenti dall'io*, l'io non è certamente nella condizione di provocare direttamente il presentarsi di questi vissuti secondo il

---

<sup>17</sup> A distinção entre a fenomenologia e a investigação empírica é colocada na introdução da obra, em que afirma que o “fato” místico e suas “causas naturais” não são objeto de sua investigação. Ela também distingue da investigação meramente dedutiva (cf. WALTHER, 2008, p. 18).

suo volere. (...) Qui l'io può soltanto rendersi interiormente disponibile verso un vissuto che sopraggiunge o, tutt'al più, può negarsi a esso. (WALTHER, 2008, p. 42).

De fato, a investigação de Walther na *Fenomenologia da Mística* possui esta conotação, na medida em que é seu objetivo encontrar nos fenômenos aquilo que é a sua base perceptual, em especial no objeto de seu tratado: a mística. Mas também a antropologia.

Se uma antropologia do homem, para ser fenomenológica, como Pfänder a desenvolve, deve buscar se constituir, como afirma Spiegelberg no artigo *The Idea of a Phenomenological Anthropology and Alexander Pfänder's Psychology of Man* ([1965] 1967), em “present first a picture of man as he experiences himself immediately” (p. 77), recurso a teorias científicas ou pre-conceitos, o procedimento de Walther busca ser assim, visto que afirma:

Cogliamo la nostra vita e il nostro fare esperienza psichico-spirituale, nella loro piena corporeità, quando li osserviamo interiormente, cioè soprattutto quando il nostro io rivolge indietro, «riflessivamente», il suo «sguardo» interiore a un vissuto in atto, senza con questo, per quanto è possibile, che il vissuto osservato ne venga sostanzialmente disturbato o «soffocato». L'io deve piuttosto aderire interiormente al vissuto con tanta umiltà, accompagnarlo osservandolo dall'interno con tanta discrezione [invece di sezionarlo o di valutarlo subito negativamente], che il suo corso «normale» non ne venga sostanzialmente modificato. (WALTHER, 2008, p. 52)

Entretanto, o uso do método de Pfänder não se limita a isso. Uma das suas características é o uso das metáforas como meio de clarificação do sentido das vivências abordadas, principalmente no que concerne a uma fenomenologia da alma humana. A partir do uso de expressões relativas ao sensível como duro, frio, alto, baixo, etc., se designa algo, em forma de comparação, que constitui traços essenciais daqueles estados anímicos, por analogia, pois, segundo Pfänder, “Sin duda no se han empleado entonces, en el fondo, sino designaciones metafóricas, pues, es claro que no se quiere sostener que las personas anímicas consistan realmente en elementos materiales. Pero el *tertium comparationis* se deja sentir con claridad.”

(PFÄNDER, 1942, p. 325 *apud* BECK, 1947, p. 162).

Para Pfänder, a metáfora é um meio de conferir exatidão às análises acerca do ser humano, pois a metáfora, antes de ser uma rodeio indireto em torno de qualidades anímicas – frente à pretensão da psicologia da academia em livrar-se completamente do recurso a elas na caracterização dos estados anímicos –, representa a caracterização direta de determinações essenciais de qualidades anímicas idênticas às corpóreas, pois “en la esfera de lo anímico existen *analogia* de aquellas cualidades sensibles.” – como comenta um fenomenólogo pfänderiano (BECK, 1947, p 162).

O uso de metáforas é uma das características da abordagem de Walther, principalmente o uso de metáforas espaciais para clarificar a estrutura psíquico-espiritual da pessoa humana, apontado para “direções” de onde provêm os vividos no interior do sujeito, por exemplo. Nesse sentido, a autora, por exemplo, ao distinguir o *einbettung* do ser de onde emergem vividos em “direção” ao eu, afirma: “*Questo, dunque, vogliamo distinguere con esattezza, senza scambiare questa distinzione con una reale separazione, anche spaziale.*” (WALTHER, 2008, p. 38-39). Nesse método, o uso de imagens expressivas afins e de comparações/metáforas é fundamental para a clarificação dos fenômenos e a introdução de novos conceitos (WALTHER, 1930a, p. 292-293). Ou seja, para clarificar e tornar compreensíveis os fenômenos, usa metáforas espaciais, mas tais metáforas não *devem* ser compreendidas como reais, como se a *psique* fosse um espaço como o âmbito físico. Outras metáforas significativas são a comparação do mundo interior como país das maravilhas da fábula de Alice e a constituição da pessoa humana como a lâmpada de óleo.

Essa concepção pfänderiana da metáfora enquanto expressão linguística capaz de apresentar características essenciais do fenômeno se manifesta na interpretação de Walther das metáforas sensoriais utilizadas pelos místicos como passíveis de serem descrições adequadas dos fenômenos que poderiam ser compreendidos por alguém que viesse a ter tais experiências. Ela conjectura a possibilidade de expressar um sistema de cores em um sistema de sons para que um cego possa compreender:

Forse riuscirebbero a costruire un sistema di relazioni ben determinato e stabile che facesse riferimento a un qualcosa di comune [lo si potrebbe forse chiamare l'essenza metafisica] a entrambe queste sfere, per il resto così differenti tra di loro, che giustificati queste similitudini e queste correlazioni [al posto di

altre, arbitrarie, aparentemente altrettanto possibili]. Si potrebbe allora parlare di una maggiore o minore «esattezza» e «adeguatezza» nell'uso di queste similitudini, in questo *transportare* in un'altra dimensione. (WALTHER, 2008, p. 24).

Para ela, esse tipo de relação aconteceria na mística, em expressões sensoriais como “noite escura”, utilizada por João da Cruz (WALTHER, 2008, p. 25), e em outras semelhantes utilizadas por outros místicos. De tal relação seria “una conferma anche la strana coincidenza nell'uso di simboli uguali, ben precisi, per illustrare ben deteminati vissuti mistici” (WALTHER, 2008, p. 25).

Segundo Pellegrino (2007, p. 23-24), Walther utiliza o método fenomenológico de Husserl ao caracterizar o que seria uma fenomenologia da mística; não utiliza métodos científico-naturais derivados da *atitude natural* e destinados a questões práticas, bem como não se aproxima da mística de forma dedutiva (cf. WALTHER, 2008, p. 18) – que em geral são objetivos do método husserliano. Busca, assim, assumir uma *atitude fenomenológica*, suspendendo o juízo sobre os conceitos de mística, buscando reportar-se ao significado originário e às características essenciais daquela experiência denominada mística.

Segundo Belo (2000), Walther também distinguiria entre fenomenologia, ontologia e metafísica. Para ela, a ontologia investiga as essencialidades puras, enquanto a fenomenologia investiga as essências como contrapartes da consciência e a consciência como constituinte de objetos. Ambas prescindem do empírico. Entretanto, a metafísica se preocupa com a realização destas essências no mundo exterior, sua existência (cf. BELO, 2000, p. 182-185).

Essa distinção aparece na *Fenomenologia da Mística*, em particular quando trata da essência fundamental do ser dos animais, entendendo-a como o “eidos” ou o “tipo originario” (WALTHER, 2008, p. 47-48) encarnado por eles (ontologia), assim como a “forza reale” (WALTHER, 2008, p. 48) que atua neles.

O próprio projeto da obra *Fenomenologia da Mística* é primeiramente fenomenológico-ontológico – ou seja, pergunta-se pela essência dos fenômenos místicos (mas também, de forma propedêutica, sobre a essência fundamental do ser humano, ou seja, desenvolve uma antropologia) – e, em segundo lugar, sobre a possibilidade de sua realização – ou seja, a mística enquanto um real experienciar de Deus de forma imediata.

De modo semelhante ao de Husserl, que buscou refutar os preconceitos do psicologismo e do empirismo na teoria do conhecimento e na lógica – motivos estes assumidos por Pfänder contra Lips (cf. PFÄNDER, 1940) por

exemplo -, Walther vai apontar para a presença destes preconceitos na investigação dos fenômenos místicos. O preconceito psicologista no âmbito da mística sustenta que é impossível ter uma experiência de Deus e que ela se caracteriza por ser uma experiência da própria psique ou de estratos profundos da essência fundamental do ser humano (cf. WALTHER, 2008, p. 22)<sup>18</sup>. A segunda, baseada no princípio de que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, limita toda a experiência possível àquilo que é comunicado pela via dos sentidos (os *sense data*), mesmo que indiretamente (cf. WALTHER, 2008, p. 23). A autora critica Martin Buber por cair no erro do psicologismo em suas *Confissões Extáticas*. Com relação ao preconceito empirista, que se baseia no testemunho dos místicos com suas referências aos sentidos nas experiências místicas, sua refutação é pfanderiana: trata-se de metáforas (cf. WALTHER, 2008, p. 23). Uma análise prévia a esta realizada por Walther, foi a de Gründler na filosofia da religião. Gründler, uma das fontes de Walther, critica o empirismo na filosofia da religião, pois este nega toda a possibilidade de uma intuição religiosa, pela “equiparación empirista entre «intuición» y «sensación», que ya, en otros sectores, fué ruinosa para la filosofía.” (GRÜNDLER, 1926, p. 20). Por isso Gründler irá buscar na clarificação do conceito de intuição, partindo da distinção husserlian entre intuição sensível e intuição categorial, a base para uma filosofia da religião que salvguarde a possibilidade de um conhecimento de Deus, ou seja, uma resposta à pergunta fundamental da filosofia da religião: “¿Qué clase de saber es nuestro saber de Dios?” (GRÜNDLER, 1926, p. 15). Entretanto, Walther critica Gründler por também cair no preconceito empirista da recondução aos sentidos (cf. WALTHER, 2008, p. 23).

### **Constuição da pessoa humana em Walther: o eu-centro (ichzentrum) e o âmago do eu (einbettung des ich)**

Uma das teses fundamentais defendidas no tratado fenomenológico de Walther é que “ogni *persona* ha un *io-centro* dotato di [auto-] *coscienza* e

---

<sup>18</sup> O preconceito do psicologismo, na consideração dos fenômenos místicos, se tornara muito comum na época em que Walther viveu e desenvolveu a sua obra, tanto que no prefácio de 1955 ela refere-se que “[u]n altro famoso filosofo sosteneva che santa Teresa »fosse un'isterica«” (WALTHER, 1955, p. 14). Nesse sentido, a psicologia da época transformava em patologia as experiências místicas, muitas vezes usando-se de desonestidade intelectual - por exemplo, não reconhecendo a diferença de comportamento da paciente de Janet com a de Teresa de Ávila (cf. PENIDO, 1945) -, ou, ainda, buscando transformar em patologia o próprio interesse dos pesquisadores pelos fenômenos parapsicológicos e místicos (cf. SOMMER, 2012).



di *capacità di volere*” (WALTHER, 2008, p. 195). Nesse sentido, é importante resgatar como ela concebe a constituição da pessoa humana no seu tratado e as referências envolvidas.

O eu-centro de Walther é um eu que pertence à esfera ontológica do espiritual, ou seja, a um âmbito que não é próprio de outros seres que também são animais e com os quais o ser humano compartilha determinados atributos (por exemplo, os mamíferos ou os símios), mas que envolve tanto determinadas características do sujeito, quanto o acesso a determinados “objetos”, por assim dizer, que os animais não podem ter. Nesse sentido, o eu-centro de Walther tem determinadas “capacidades” originárias: intencionalidade, atenção e consciência de si.

Ao atribuir ao eu, como fenômeno originário, a intencionalidade da consciência, a autora se vincula diretamente à tradição fenomenológica, tanto de Husserl (ao qual cita diretamente), quanto de Pfänder.<sup>19</sup> É por isso que Walther resgata algumas das teses fenomenológicas de ambos os autores na constituição de sua antropologia.

Walther inicia a sua reflexão com a seguinte questão antropológica:

Ma come troviamo veramente «noi stessi», indipendentemente dal mondo esterno, da ciò che si rispecchia in noi? Non dovremmo fare come la piccola Alice della favola che entrò in uno specchio e, sull'«altro lato», scoprì un mondo meraviglioso di cui non aveva mai immaginato l'esistenza?<sup>20</sup> (WALTHER, 2008, p. 35).

Antes desse questionamento, a autora parte da constatação de nossa inserção no mundo, interior e exterior e do fascínio que este tem sobre nós. Partindo daí, ela faz a primeira distinção fenomenológica, isto é, a distinção entre vivências do mundo externo *in eo ipso* e vivências indiretas do mesmo

---

<sup>19</sup> Apesar de Walther referir-se somente a Husserl, Pfänder também chegou a tese da intencionalidade da consciência como característica fundamental já a partir de sua *Fenomenologia da Vontade* (1899). Segundo Fidalgo (1991), “Tomando o querer como tema das suas investigações, Pfänder acaba por desenvolver uma teoria da significação em que intencionalidade é entendida no sentido de uma apresentação de algo não originariamente dado à consciência.” (p. 171).

<sup>20</sup> “Mas como encontramos verdadeiramente ‘nós mesmos’, independentemente do mundo externo, disto que se espelha em nós? Não devemos fazer como a pequena Alice da fábula que entrou em um espelho, e, do ‘outro lado’, descobriu um mundo maravilhoso do qual não tinha nunca imaginado a existência?”

(por exemplo, imaginação, recordação e o pensá-lo abstratamente). Entretanto, em um primeiro momento, não nos distinguimos do mundo exterior, identificando o nosso eu a partir da reação que temos ao mundo.

Pellegrino (2007) compreende nessa abordagem do ser humano elementos do método fenomenológico de Husserl, pois identifica a passagem da *atitude natural-espontânea* para uma *atitude fenomenológica*, que rompe com nossos esquemas espontâneos de compreensão, derivados de necessidades práticas, para uma atitude reflexiva que investiga o significado dos fenômenos (cf. PELLEGRINO, 2007, p. 30). A atitude natural não permite distinguir com clareza o mundo que é espelhado, do espelho que o reflete (o eu e sua vida psíquico-espiritual).

Nesse sentido, essa reorientação, operada pela reflexão, conduz-nos a um primeiro fenômeno originário da consciência, a intencionalidade, resumida por ela na expressão “*Io faccio esperienza di qualcosa*” (cf. WALTHER, 2008, p. 36s.). Todo o primeiro capítulo de *Fenomenologia da Mística* será uma exposição do sentido desta proposição básica da fenomenologia, em vistas a revelar os elementos básicos da estrutura da pessoa e as esferas ontológicas a que pertence e que a diferenciam dos animais.<sup>21</sup> Seu percurso, portanto, é o da identificação de uma das características fundamentais da pessoa humana e de sua posição peculiar metafísica. Sigamos este percurso:

a) O momento do eu: “*eu vivencio algo*”

A identificação inicial da intencionalidade do eu-centro é a perspectiva de Husserl, que identifica um eu que exerce determinadas funções (sentir,

---

<sup>21</sup> Nesse sentido, pode-se afirmar que Walther se alia a tradição da antropologia filosófica de Max Scheler, pois, para este, as questões fundamentais desta esfera de saber são: “*O que é o homem? e qual a sua posição no interior do ser?*” (SCHELER, [1928] 2003, p. 1). Ou, como ele expressa de forma mais clara em outra conferência, denominada “Para a ideia do homem”: “o que é o homem? Qual a posição e a situação metafísica por ele assumidas no interior da totalidade do ser, do mundo e de Deus?” (SCHELER, [1914/1923] 2003, p. 91). Essa busca pela “posição” envolve um determinar do lugar específico do ser humano em relação a outros seres viventes, clarificando o que distingue deles e caracteriza especificamente o homem, pois, segundo ele, “O nosso tema é o seguinte: este segundo conceito [o conceito essencial de homem], que concede ao homem como tal uma *posição peculiar*, incomparável com qualquer outra posição peculiar de uma das demais espécies viventes, *se sustenta, afinal, legitimamente?*” (SCHELER, [1928] 2003, p. 7). É a sombra desta pesquisa sobre a “*posição metafísica peculiar*” (SCHELER, [1928] 2003, p. 6) que a investigação antropológico-fenomenológica de Walther se desenvolve.

perceber, querer, amar, etc.) em direção aos objetos, como “raios” (vivências) que saem de um ponto (o eu) em direção aos objetos. Pois,

consciousness for Husserl is not a specific human consciousness, but consciousness as such, “pure” consciousness; its laws accordingly must be valid for any consciousness as far as the same object is concerned. Consciousness is characterized by what Husserl calls intentionality, the way in which any givenness is meant by, represented to, known by consciousness.<sup>22</sup> (WALTHER, 1953, p. 114-115)

Uma tal análise destaca inicialmente o “eu-puro” (cf. HUSSERL, [1913] 1949, p. 189-190), ao qual Walther denomina “eu-centro” (*Ichzentrum*) ou “eu ponto” (*Ichpunkt*) (cf. WALTHER, 2008, p. 36). Para a autora, este é o primeiro aspecto da pessoa que nos apareceria em uma análise fenomenológica do ser humano. Enquanto o eu exerce os atos de forma consciente em direção aos objetos, parece que as vivências todas nascem do eu.

O eu-centro de Walther é o eu-puro de Husserl, é o eu do homem adulto que é vivenciado como se atuasse da “cabeça”, em estado desperto, e que se volta essencialmente para fora de si mesmo (cf. WALTHER, 2008, p. 36). Como afirma Pellegrino:

La riflessione scinde ciò che fa tutt'uno: in ogni esperienza trovo anzitutto un io da cui essa inizia, *un punto zero* al mio interno, *il punto d'irradiazione* della mia esperienza, *il punto-io* o *l'io-centro*, rivolgentesi ad un qualsiasi oggetto. Si vedranno in seguito altri aspetti dell'io; que la Walther si muove piuttosto nella definizione dell'io puro, impersonale, punto iniziale imprescindibile, dopo aver messo tra parentesi tutto il resto con l'epoché.<sup>23</sup> (PELLEGRINO, 2007, p. 31)

---

<sup>22</sup> “(...) consciência, para Husserl, não é uma consciência humana específica, mas a consciência como tal, “pura” consciência. Suas leis de acordo com ele devem ser válidas para qualquer consciência tanto quanto esteja envolvido o mesmo objeto a que se refere. Consciência é caracterizada pelo que Husserl chama intencionalidade, o modo pelo qual qualquer dadidade é significada, representada, conhecida pela consciência.”

<sup>23</sup> “A reflexão cinde isto que faz tudo uno: em toda experiência encontro em primeiro lugar um eu da qual ela inicia, *um ponto zero* ao meu interno, *o ponto de irradiação* da minha experiência, *o ponto-eu* ou *o eu-centro*,

Essa descrição do sujeito para Walther ainda é insuficiente, mas rompeu com a atitude natural que não vê distinções entre o eu e suas experiências e que se vê a si mesmo a partir de suas reações ao ambiente, e destacou o eu-puro, fonte de todo vivenciar.

b) O momento do vivido: “eu *vivencio* algo”

Ao destacar o eu puro, Walther o distingue do “vivido”, como se o eu fosse algo constante, o “ver”, presente em todas as vivências (cf. HUSSERL, [1913] 1949, p. 132), sendo o vivido a cada vez de modo diverso, mesmo quando referidas ao mesmo objeto, por exemplo, o olhar pela janela a estrada (que pode ser ora atento, ora ansioso, ora indiferente, etc.). Ou seja, os vividos têm “tonalidades diversas” (cf. PELLEGRINO, 2007, p. 31).

Em seguida, a autora distingue espécies de vivências, enumerando algumas a modo de exemplo (amor, ódio, perceber, imaginar, pensar, etc.), apontando a diferença de natureza destas vivências.

A autora insiste em um exemplo em particular para clarificar as suas distinções: da situação de estar vendo a estrada pela janela. Após, ela introduz um outro elemento: o surgir de um problema na mente que absorve o eu; ou o surgimento de uma alegria que provém do íntimo e que toma a consciência do eu. Estes exemplos apontam para um outro espaço ocupado pelo eu, que não é o dos objetos que se apresentam diante dele, mas para um espaço *em si* mesmo. O exemplo do problema que absorve o eu enquanto olha pela janela é parecido com o oferecido por Stein no *Der Aufbau der menschlichen Person* em 1932-1933, em que a autora apresenta como vivências de si próprio distintas o estar pensado sobre um problema intelectual neste momento e o passar a ser absorvido por um problema que surge do íntimo da pessoa. Para Stein, é nesta passagem que se apresenta uma outra esfera do ser humano além do eu-puro e suas vivências e na qual este eu está como em um espaço: revela-se, assim, antropológicamente, um *eu-anímico*. Ou, nos termos de Gerda Walther, um “psichico «grengo» dell’io (*Einbettung der Ich*)” (WALTHER, 2008, p. 38), um *locus* onde o eu se assenta e que manifesta a *mim* mesmo (*Selbst*). Por não ser o eu-puro

---

que se dirige à um objeto qualquer que seja. Se verão em seguida outros aspectos do eu; aqui Walther se move, ao invés, na definição do eu-puro, impessoal, ponto inicial imprescindível, depois de ter posto entre parênteses todo o resto com a epoché.”

horizontal de Husserl que vivencia conscientemente os objetos, é também denominado por ela de *subconsciente* (*Unterbewusstsein*).

Stein descreve duas vivências diversas do eu. Uma em que o sujeito se volta para um problema e, ao mesmo tempo, ouve o barulho que se passa no entorno, mas se concentra em sua atenção ao problema que reflete: nesse caso, se apresenta um “eu puro” como “ponto” do qual partem diversos “raios” (os atos da consciência), com uma atenção central e outra periférica, como, por analogia à visão, possui um campo visual espiritual.

A segunda vivência do eu é a de um problema diverso, algo que é motivo de inquietude para ela, do qual parte uma “atração” enquanto ela se dedica a refletir sobre um outro problema. Não é possível descrever essa experiência da forma anterior. O que atrai não provém de um campo de objetos externo, mas de algo que vem do “fundo da alma”, de algo que acontece “em mim mesmo” (STEIN, 2003, p. 656). Aquilo que se passa no campo da consciência que reflete sobre um problema é “superfície” em relação ao que se passa no “profundo” da alma. Nesse sentido, o “eu anímico” (que não é o “eu puro”) se localiza em um âmbito “espacial”, que é a sua alma. O eu é um eu anímico, ou seja, os atos dele se enraízam com maior ou menor profundidade em uma alma que é sua casa de modo semelhante ao corpo.<sup>24</sup> Essa distinção entre o eu-puro e o eu-anímico assemelha-se muito à distinção que Husserl opera entre o ego transcendental de sua fenomenologia e o ego-pessoal ou eu-pessoal (cf. PEUCKER, s. d., p. 319), em que este último se caracteriza principalmente pela “the variety of its lived-experiences and the dynamic processes among them”<sup>25</sup> (PEUCKER, s/a, p. 319), ou seja, é um eu que vivencia o ser afetado por uma série de tendências inferiores (como instintos) e superiores (como desejos, impulsos) e pela consciência corporal. Não é um eu abstraído da sua situação existencial.<sup>26</sup> O eu pessoal-espiritual só é concebível, para Stein, como um *eu-anímico*, já que ele não é um “eu-puro” (ou seja, pensável somente como um eu do qual partem diversos atos em direção aos objetos) e o ser-eu

---

<sup>24</sup> Dentro desta “profundidade” da alma, há um lugar que lhe é “*própria*” (STEIN, 2003, p. 657), do qual toma partido e decisões importantes.

<sup>25</sup> “a variedade de suas experiências vividas e os processos dinâmicos entre elas.”

<sup>26</sup> Fica em aberto a questão de se essa teoria do eu-pessoal, já que é tardia em Husserl e faz parte da ética (que não é o objeto central de sua filosofia), não recebeu influxos da fenomenologia de Munique, de Scheler, ou, ainda, da própria Stein, ou seja, se Stein influenciou Husserl em sua teoria ou vice-versa.

(portanto, ser espiritual e livre) é uma característica específica do ser humano. Segundo Sawicki, “the pure i' is criticized for its flatness, and in effect it becomes dissolved and diffused within your new tentative modeling of the personality”<sup>27</sup> (1997, p. 132), ou seja, é uma crítica à teoria do eu-puro de Husserl. Nesse sentido, o eu de Walther também possui profundidade, a partir de sua teoria do “*einbettung*”, como um espaço anímico de onde emergem determinadas vivências.

c) O momento do algo: “Eu vivencio *algo*”

Após distinguir o eu-centro do âmago do eu enquanto fonte de vivências, Walther inicia a distinção dos primeiros atributos espirituais que se destacam no ser humano após a intencionalidade: o primeiro deles é a atenção.

Walther distingue a atenção do simples voltar-se aos objetos ou, ainda, de ser tomado pelas vivências. No exemplo anterior, a autora cita um problema que surge inesperadamente na mente que toma o eu e ele se volta para este problema fechando-se para o que atentava exteriormente pela janela. O eu poderia fechar-se para este problema que surge na mente e voltar seu olhar atento para o que se passa fora da janela. Essa capacidade de determinar seu olhar para uma direção permite distinguir as vivências do eu e sua capacidade de mover-se livremente frente a elas. Assim, “il prestare attenzione in modo intenzionale è un germe di libertà, dunque un germe dell'autodeterminazione dell'io rispetto ai vissuti e al loro contenuto, ovvero un accenno di attività dello spirito.” (WALTHER, 2008, p. 40). Este “*elevarsi al di sopra dei vissuti e di osservarli*” (WALTHER, 2008, p. 44) é o momento da consciência de si mesmo e que envolve a possibilidade de atuar voluntariamente frente ao surgimento das vivências, lembra a capacidade de dizer “não” que caracteriza a antropologia de Scheler. É a capacidade de autoconsciência que permite ao eu atuar voluntariamente, sendo esta última mais espiritual que a primeira (cf. WALTHER, 2008, p. 45). Para isso, o eu possui força, que o permite intensificar ou não as vivências, suprimi-las ou reprimi-las, mas não de forma ilimitada, pois

---

<sup>27</sup> “(...) 'o eu puro' é criticado por sua horizontalidade [por sua qualidade de ser raso], e, com efeito, ele se torna dissolvido e difuso dentro de tua nova tentativa de um modelo de personalidade.” [a autora usa o segunda pessoa nessa parte da exposição da obra de Stein].

determinadas vivências que dependem de dadidades autônomas que se apresentam ao eu não podem ser simplesmente provocadas ou reprimidas, como por exemplo a percepção exterior. Entretanto, na análise de Walther, particular importância tem a possibilidade de o eu se fazer aberto a determinadas vivências que surgem em si (ou ainda, fechar-se a elas).

Enfim, a autora distingue, assim, uma esfera interior do sujeito, que possui um mecanismo específico de funcionamento e frente ao qual o eu pode se posicionar, mas também um outro aspecto desta esfera interior que caracterizaria o ser humano: o possuir um núcleo (*Kern*) espiritual e uma essência fundamental do ser espiritual que lhe possibilita ter acesso a um âmbito de ser “espiritual”. Essa é a característica mais importante do momento do “algo” da intencionalidade (que se assemelha à ideia de “autotranscendência” de Scheler e à ideia de que somente para o ser humano existem “objetos”, pois para os animais existiria somente “meio-ambiente”).

Desse modo, a autora apresenta de forma ilustrativa a constituição da pessoa com a metáfora da lâmpada de óleo, em que o eu-centro é como a chama que arde e ilumina (significando a sua capacidade de consciência, sua primária orientação para o mundo externo e sua capacidade de iluminar também o interno – o seio do eu em seu diversos níveis de profundidade). O óleo contido pela lâmpada (o corpo vivo) designa a profundidade das esferas interiores (psíquico-espirituais) do ser humano, ou seja, o seio do ser. Assim como a chama só arde porque se nutre do óleo, o eu somente realiza suas funções porque se nutre destas esferas interiores e só pode ser compreendido adequadamente em relação à estes outros níveis da personalidade. Desse modo, Walther acata a crítica a horizontalidade do eu-puro de Husserl realizada por Stein no seu conceito de eu-anímico, pois não reduz o eu a um polo que exerce determinadas funções, mas enraíza o eu em um espaço interior que é fonte de vivências. Neste sentido, o eu, parte fundamental da pessoa humana – ser “espiritualmente determinado” (WALTHER, 2008, p. 48) –, tem a capacidade de subtrair-se ao mecanismo psíquico, e determinar a si próprio, pois é constituído de “[auto-] *coscienza* e di *capacità di volere*”<sup>28</sup> (WALTHER, 2008, p. 195), que é uma de suas tese antropológica fundamental, juntamente com a ideia de que todo ser humano é composto de “*un'essenza fondamentale dell'essere* psichico-

---

<sup>28</sup> “(...) [auto-] *cosciéncia e capacidade de vontade*”

*spitiruale*<sup>29</sup> (WALTHER, 2008, p. 195-196), que denota a dependência do conceito pfänderiano de *Grundwesen*.

### **Considerações finais**

A obra de Walther ainda está à sombra daquela realizada pelo Barão von Schrenck-Notzing, seja pela relevância científica para a psicologia e a parapsicologia dos estudos experimentais liderados por ele, seja pelo fato de Walther ser uma mulher, o que contribuiu para que sua obra ficasse na obscuridade. Entretanto, Walther já é reconhecida como sendo original em sua obra, pois ao destacar o sentido do místico – que designa a experiência direta de um Deus Pessoal que se revela – distingue-o do fenômeno religioso em geral, distinção esta não realizada pelos principais fenomenólogos e filósofos da religião até então que trataram da experiência do sagrado em geral, como reconheceu Mézei (2013).

Os principais comentadores de Walther atualmente focam a sua obra sociológica mais do que sua obra sobre o místico (que é o objeto em torno do qual a pesquisa de sua vida gira) ou desenvolvem uma leitura vinculando-a principalmente com a obra de Stein e a fenomenologia husserliana (e.g., Belo, 1997, 2000 e Pellegrino, 2007), deixando de lado sua dependência da psicologia compreensiva de Pfänder e as características do método da escola fenomenológica de Munique. Neste artigo, apontou-se que o método de Pfänder possui algumas diferenças do de Husserl e que elementos deste método estão presentes em suas investigações, em específico na preocupação em clarificar o uso de determinados termos, a utilização de vocabulário pfänderiano (por exemplo, essência fundamental do ser) e no uso das metáforas como meio de explicitar o sentido de alguns fenômenos, em especial, na descrição da constituição da pessoa humana.

A autora busca descrever e caracterizar em seus elementos essenciais a constituição da pessoa humana como meio de compreender que experiências são possíveis no âmbito da mística, e a crítica ao psicologismo e ao empirismo aparecem, neste sentido, como fundamentais, pois estes dois preconceitos limitam consideravelmente o sentido das experiências dos místicos, seja por torná-las patológicas ou reduzi-las à experiências de si próprios – que não é o sentido apresentado pelo testemunho dos místicos –

---

<sup>29</sup> “uma essência fundamental do ser psíquico-espiritual”



seja por restringir as possibilidades de conhecimento do ser humano – por exemplo, fazer depender o conhecimento, em última instância, dos *sense data*.

Desse modo, a constituição da pessoa humana, que Walther vai desenhar no início da sua *Fenomenologia da Mística* depende de pesquisas de outros autores – como Husserl, Stein e Pfänder –, pois apresenta a intencionalidade como fenômeno originário da consciência e destaca o eu-puro como pólo das experiências dos objetos (por influência de Husserl); também apresenta o eu como tendo profundidade e assentado sobre uma esfera do ser humano que é fonte de vivências – o âmago (*Einbettung*) do eu –, que se assemelha muito ao *eu-anímico* de Stein. A importância dada à *essência fundamental* do ser – que é um dos conceitos fundamentais de Pfänder – alia sua obra à da escola deste filósofo (não somente no que concerne ao método). Entretanto, uma das diferenças entre o método de Husserl e de Pfänder reside na *époché*. O método transcendental de Husserl exige um rompimento absoluto com o estatuto de realidade dos fenômenos que analisa em sua estrutura essencial, enquanto o de Pfänder é apenas um posicionamento provisório para se assumir uma atitude fenomenológica e, enfim, retornar ao confronto com a realidade. É nesse aspecto que Walther se vincula muito mais a escola de Pfänder, pois é evidente que ela não trata o místico como mera possibilidade ideal como Husserl sugerira. Afinal, a sua própria experiência mística orienta toda a sua pesquisa filosófica. Enfim, a tese de que toda pessoa humana é um eu com capacidade de auto-consciência e vontade (sendo estas últimas essencialmente espirituais), faz sua obra depender das distinções de Husserl e Scheler. Tais autores distinguem corpo próprio (*Leib*), psique e espírito assumindo-as como esferas ontológicas com características específicas no ser humano. Scheler, especialmente, aponta como distintivo essencial do ser humano o espírito – que por Walther é cuidadosamente distinto do intelectual. O espiritual, nesse sentido, primariamente distingue o homem de outros seres vivos – psíquicos –, pois evoca a possibilidade de o ser humano estar aberto ao mundo, como em Scheler, e de ter consciência de si e de se elevar acima de suas vivências (impulsos), direcionando suas experiências. Assim, dá-se muita importância, na obra de Walther, a esse espaço interior – o âmago do eu – e à liberdade do eu para abrir-se ou não às vivências que se dão nele,, principalmente no que concerne às experiências de si mesmo e, em última instância, às experiências místicas.

## Referências

- BECK, M. *Psicología (Esencia y Realidad del Alma)*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1947.
- BELLO, A. A. *Fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino*. Bauru: EDUSC, 2000. (Coleção Filosofia & Política).
- \_\_\_\_\_. *The Divine in Husserl and Other Explorations*. Dordrecht: Springer, 2005.
- \_\_\_\_\_. L'analisi dela mística in Edith Stein e in Gerda Walther. In: MOLINARO, A.; SALMANN, E. (orgs.) *Filosofia e Mistica: itinerari di un progetto di ricerca*. Roma: Studia Anselmiana, 1997. p. 273-286.
- CAVALLIN, J. *Content and object: Husserl, Twardowski and psychologism*. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1997. (Phaenomenologica; 142).
- FIDALGO, A. C. *O realismo da fenomenologia de Munique*. Covilhã: Universidade de Beira Interior, 2011 [Braga: 1991]. (Coleção LUSOSOFIA: PRESS). Fonte: [http://www.lusosofia.net/textos/fidalgo\\_antonio\\_realismo\\_fenomenologia\\_munique.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/fidalgo_antonio_realismo_fenomenologia_munique.pdf) Acesso em: 07 de outubro de 2011.
- GRÜNDLER, O. *Elementos para una filosofía de la religión sobre base fenomenológica*. Madrid: Revista de Occidente, 1926. (Nuevos Hechos, Nuevas Ideas, VII).
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, [1913] 1949
- MARÉCHAL, J. *The psychology of the mystics*. Mineola, NY: Dover Publications, 2004.
- McALISTER, L. L. Gerda Walther (1897-1977). In: WAITHE, M. E. (ed.) *Contemporary women philosophers: a history of women philosophers - 1900-today*. Dordrecht; Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1995. v. 4. p. 189-206.
- MEZEI, B. M. *Religion and Revelation after Auschwitz*. NY: Bloomsbury Academic, 2013.
- PELLEGRINO, M. P. *L'essere umano e la sua vita interiore: linee di fenomenologia della mistica in Gerda Walther*. Napoli: Scientifiche Italiane, 2007. (Biblioteca di Filosofia e Teologia; Saggi, 12).
- PENIDO, M. T.-L. *O discernimento filosófico da experiência mística*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945. (Separata da Revista *Verbum*, v. 1, n. 3-

4, p. 228-248, dez., 1944).

PFÄNDER, A. *Phenomenology of willing and motivation: and other phaenomenologica*. Cidade: Northwestern University Press, 1967. (Northwestern University studies in Phenomenology & Existential Philosophy).

\_\_\_\_\_. Introduction to the *Phenomenology of Willing*. In: PFÄNDER, A. *Phenomenology of willing and motivation: and other phaenomenologica*. Cidade: Northwestern University Press, [1900] 1967. p. 3-11.

\_\_\_\_\_. *Motivos y motivación*. 2. ed. Madrid: Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, 1995 [1911]. (Excerpta Philosophica, 14).

\_\_\_\_\_. *Fenomenología de la voluntad*. Motivos y motivación. 2. ed. España: Avarigani Editores, 2011.

\_\_\_\_\_. Theory of knowledge and phenomenology. In: PFÄNDER, A. *Phenomenology of willing and motivation: and other phaenomenologica*. Cidade: Northwestern University Press, 1967. p. 70-74.

\_\_\_\_\_. *Lógica*. 2. ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1940.

SCHELER, M. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1928] 2003. (Fundamentos do Saber).

\_\_\_\_\_. Para a idéia do homem. In: SCHELER, M. *A posição do Homem no Cosmos*. RJ: Forense Universitária, [1914/1923] 2003, p. 91-123.

SOMMER, A. Policing Epistemic Deviance: Albert von Schrenck-Notzing and Albert Moll. *Med. Hist.* (2012), vol.56 (2), p. 255-276.

SPIEGELBERG, H. *The phenomenological movement: a historical introduction*. 3. ed. rev. e ampl. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1982. (Phaenomenologica, 5/6).

\_\_\_\_\_. The idea of a phenomenological anthropology and Alexander Pfänder's psychology of man. In: PFÄNDER, A. *Phenomenology of willing and motivation: and other phaenomenologica*. Cidade: Northwestern University Press, 1967 [1965]. p. 75-85.

\_\_\_\_\_. *Phenomenology in psychology and psychiatry: a historical introduction*. Evanston: Northwestern University Press, 1972.

STEIN, E. *Obras completas: escritos autobiográficos y cartas*. Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2002. v. 1

\_\_\_\_\_. ¿Qué es Fenomenología? In: STEIN, E. *Obras completas: escritos filosóficos - etapa de pensamiento cristiano*. Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2007 [1924]. t.

III. p. 145-157.

\_\_\_\_\_. *Obras selectas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1997.

VENDRELL, I. Simpatía, empatía y otros actos sociales: las raíces olvidadas de la sociología fenomenológica. *Espacio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología*, vol. 17, no. 2, p. 303-315, abr.-jun. 2008. Fonte: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/122/12217206.pdf>; Acesso em: 29 de novembro de 2011.

WALTHER, G. *Fenomenologia della mistica*. Trad. Lucia Parrilli Fina; Rev. Manuela Tonelli. Milano: Glossa, 2008. (Collana »Sapientia«, 34) [tradução do livro: *Phänomenologie der Mystik*. 2. umgearb. Aufl. Olten: Walter Verlag, 1955.]

\_\_\_\_\_. A plea for the Introduction of Edmund Husserl's phenomenological methods into parapsychology. *Proceedings [for the 1<sup>st</sup>.] International Conference of Parapsychological Studies*, 1953. Utrecht, The Netherlands/New York: Parapsychology Foundation, 1955. p. 114-115.

\_\_\_\_\_. Ludwig Klages y su lucha contra el «espíritu». *Revista de Occidente*, sep. 1930a. p. 265-294.

\_\_\_\_\_. Ludwig Klages y su lucha contra el «espíritu». (conclusión). *Revista de Occidente*, oct. 1930b. p. 117-136.

\_\_\_\_\_. Hitler's black magicians. *Tomorrow*, Review of Psychic Research, vol. 4, n<sup>o</sup>. 2, p. 7-23, 1956.

WOLLFRAM, Heather. *The Stepchildren of Science: Psychical Research and Parapsychology in Germany, c.1870-1939*. Amsterdam/New York, NY: Editions Rodopi, 2009. (The Wellcome Series in the History of Medicine).

Email: [everaldocescon@hotmail.com](mailto:everaldocescon@hotmail.com)

Recebido: 04/2014

Aprovado: 07/2015