

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FFCLRP – DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

CAROLINA DE RESENDE DAMAS CARDOSO

Contribuições de Edith Stein para a epistemologia das ciências e para a  
psicologia científica

Ribeirão Preto – SP

2012

CAROLINA DE RESENDE DAMAS CARDOSO

Contribuições de Edith Stein para a epistemologia das ciências e para a  
psicologia científica

Dissertação apresentada ao departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como requisito para a obtenção do título de mestre em Psicologia. Apoio: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP

Área de Concentração: Psicologia, Processos Culturais e Subjetivação.

Orientadora: Professora Titular Marina Massimi.

Ribeirão Preto – SP

2012

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

### **FICHA CATALOGRÁFICA**

Cardoso, Carolina de Resende Damas

Contribuições de Edith Stein para a epistemologia das ciências e para a Psicologia Científica. Ribeirão Preto, 2012.

152 p. : il. ; 30 cm

Dissertação de Mestrado, apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP. Área de concentração: Psicologia, Processos Culturais e Subjetivação.

Orientador: Massimi, Marina.

1. Edith Stein. 2. Fenomenologia. 3. História da Psicologia Científica. 4. Subjetividade.

Nome: Cardoso, Carolina de Resende Damas

Título: Contribuições de Edith Stein para a epistemologia das ciências e para a psicologia científica

Dissertação apresentada ao departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP como requisito para a obtenção do título de mestre em Psicologia.

Apoio: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Aos meus pais e aos meus irmãos, pelo apoio incondicional.

## AGRADECIMENTOS

*“What can be imagined can be achieved. You must dare to dream, but there is no substitute for perseverance and hard work. And team work, because no one gets there alone.”*  
(Chris Carter)

Aos meus pais, *Mônica* e *Claudio*, pelo sacrifício que sempre fizeram e ainda fazem, e pelo apoio terno e constante.

Aos meus irmãos e melhores amigos, *Mariana* e *Pedro*, pela paciência, amizade e companhia, ainda que distantes.

À Prof. Dra. *Marina Massimi*, pela confiança depositada em mim; pela orientação cuidadosa; por seu ‘sim’ cotidiano e por ser uma presença inspiradora pelo exemplo de vida, fidelidade e simplicidade.

À *Eneida Nogueira*, pela amizade fiel, pelos sábios conselhos e pela serenidade que sempre me transmite.

À *Carmen Justo*, pela companhia, amizade e apoio em todos os momentos (mesmo na correria de todos os dias).

À *Adair Sberga*, pela amizade e carinho; por compartilhar as dificuldades e também as alegrias do estudo de nossa querida autora.

Às meninas *Fernanda*, *Hellen*, *Ana Carol*, *Luiza*, pela partilha das dores e sonhos (e pela amizade paciente de vocês!).

Aos amigos de mestrado, *Vivian*, pela amizade sempre alegre e valiosas dicas práticas; *Andréa*, pela cumplicidade e partilhas de vida; *Taciana Ragazzi*, pelas conversas na hora do almoço e pela sintonia que temos; *Leonardo Bernardino*, por ter sido o primeiro a ajudar a me situar na pós-graduação da USP e em Ribeirão.

Aos amigos queridos do grupo de estudo, *Sandro*, *Milena*, *Rodrigo*, *Lidiane*, *Lívia*, *Nayara*, *Gabriel*, *Gabriela*, pela amizade tão paciente de vocês, pela companhia constante, pelas discussões válidas e por me proporcionarem um amadurecimento acadêmico e também existencial.

Às Irmãs Beneditinas do Vita et Pax, *Madre Maura*, *Ir. Marina*, *Ir. Maria Lúcia*, *Ir. Bernarda*, *Ir. Márcia*, pela acolhida tão atenta e carinhosa.

Aos amigos do Vita et Pax, àqueles que ficam por um pouco mais de tempo: *Giovanna*, *Ana Claudia*, *Marlos*, *Victor*, *Noeli*, *Elis*, *Rohit*, *Rofela*; e também aos que já não estão por lá, mas que permanecem no coração, *Inaê*, *Luiza*, *Renata*, *Henrique*, *Rita*, *Linda*, *Vinicius*, *Chiara*, *Neil*, *Johanna*, *Emily*, *Carol*, ... Agradeço por serem minha família em Ribeirão Preto.

À *Roberta Vasconcelos*, pela amizade, carinho e cuidado; pelas conversas e ensinamentos preciosos.

Ao *Paulo Pestana*, pela paciência e pelas ideias que trocamos ao longo das orientações informais que me deu.

Aos Profs. Drs. *Sávio Passafaro* e *Reinaldo Furlan*, pelos conselhos e apontamentos filosóficos precisos.

Aos antigos e eternos mestres, *Analu*, por apresentar-me a fenomenologia de Edith Stein e, mesmo sem o ter sabido na época, por encaminhar-me a uma nova vida; *Ederaldo* e *Renata*, por terem sido os responsáveis pela minha permanência na Psicologia e pelos irreduzíveis problemas filosóficos.

À *Fapesp*, pelo apoio financeiro e por possibilitar a realização da pesquisa.

Os homens são inconsistentes e almejam por uma consistência.  
Querem uma verdade tangível e cheia de conteúdo,  
a qual lhes mantenha em vida.  
(Edith Stein)



## RESUMO

Cardoso, C. R. D. (2012). *Contribuições de Edith Stein para a epistemologia das ciências e para a psicologia científica*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Psicologia, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.

Edith Stein (1891-1942) foi uma proeminente discípula de Edmund Husserl (1859-1938), fundador da corrente teórico-metodológica da Fenomenologia. Seguindo de maneira fiel ao mestre, contudo fornecendo contribuições autênticas à escola fenomenológica, Stein ocupou-se principalmente da temática da estrutura da pessoa humana e da fundamentação daquelas ciências que possuem o homem como objeto de estudo. Dentre estas ciências, destaca-se a Psicologia Científica. Nesse sentido, o objetivo desta pesquisa foi realizar uma análise acerca da fundamentação filosófica e antropológica que a fenomenologia de Edith Stein pode apresentar para a Psicologia Científica, no que tange à problemática da definição do objeto e método desta ciência. Dentro da perspectiva da Historiografia da Psicologia Científica, utilizamos como fonte primária a obra *Introdução à Filosofia* de Stein. Nesta obra, uma das principais questões colocadas pela autora é compreender o que é a natureza e a subjetividade e como é possível conhecê-las. Ao discuti-la, Stein propõe uma nova concepção de subjetividade, ancorado no conceito de pessoa humana, que contempla a própria corporeidade e a constituição tripartida, porém essencialmente unitária, da pessoa. A alma constitui o princípio vital, sinal de uma interioridade formada pela estrutura psíquica que, por sua vez, possui qualidades sensíveis e espirituais. É possível apreender e conhecer a vida anímica de uma pessoa por meio da expressividade de seu corpo, através das vivências intencionais da percepção externa, percepção interna e empatia que devem, portanto, ser consideradas na metodologia das ciências que pretendem o conhecimento de pessoas humanas. Podemos concluir que a obra analisada pode ser inserida no núcleo das discussões ainda presentes na Psicologia, podendo lançar luzes, em questões referentes à origem do conhecimento; à natureza da pessoa, suas semelhanças e diferenças em relação aos outros animais; a evidenciação da estrutura espiritual humana, contemplando a questão da liberdade e da volição, assim como sua relação com os aspectos psíquicos (cognitivos e afetivos) e sensíveis; a unidade essencial psicofísica e espiritual da pessoa; a constituição da personalidade; o conhecimento de outras pessoas e de si mesmo; e a ação do homem no mundo. Além disso, as análises de Stein presentes nesta obra nos fornecem esclarecimentos epistemológicos referentes às ciências da subjetividade, as possibilidades de interdisciplinaridade e a observação à autonomia de cada área.

Palavras-chave: Edith Stein, Fenomenologia, História da Psicologia Científica, Subjetividade.

## ABSTRACT

Cardoso, C. R. D. (2012). *Edith Stein's contributions to the epistemology of sciences and to Scientific Psychology*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Psicologia, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto

Edith Stein (1891-1942) was a prominent disciple of Edmund Husserl (1859-1938), founder of the theoretical-methodological proposal of Phenomenology. Following faithfully to the master, yet providing authentic contributions to phenomenological school, Stein mainly dealt with the issue of the structure of the human person and the foundation of those sciences who hold the man as the object of study. Among these sciences, we can lay emphasis on Scientific Psychology. Thereby, the objective of this research was to conduct an analysis about the philosophical and anthropological foundation that Edith Stein's phenomenology may offer to Scientific Psychology, regarding the problem of defining the object and method of this science. From the perspective of Historiography of Scientific Psychology, we used as primary source Stein's work *Introduction to Philosophy*. In this work, one of the main issues raised by the author is to understand what nature and subjectivity are and how we can get to the knowledge of them. Discussing it, Stein proposes a new conception of subjectivity, anchored in the concept of the human person, which includes our own corporeality and the essential tripartite yet united constitution of the human being. The soul is the vital principle; indication of an interiority formed by a psychic structure that, in turn, has sensible and spiritual qualities. It is possible to learn about a person's soul's life through the expressiveness of her body, through intentional acts of external perception, inner perception and empathy that should therefore be considered in the methodology of the sciences who claim the knowledge of human being. We concluded that Stein's work can be inserted into the core of the discussions still present in Psychology and may shed light on questions concerning the origin of knowledge; the nature of the person; their similarities and differences from other animals; the disclosure of the human spiritual structure, contemplating the subject of freedom and volition, as well as its relationship with the psychic (cognitive and affective) and sensitive aspects; the essential unity of psychophysical and spiritual structure; the constitution of personality; the knowledge of others and of oneself; and the action of man in the world. Furthermore, Stein's analyzes provide epistemological clarification regarding the sciences of subjectivity, as well as the possibilities of interdisciplinarity and the autonomy of each observation area.

Key words: Edith Stein, Phenomenology, History of Psychology, Subjectivity.

## SUMÁRIO

1) INTRODUÇÃO .....	13
1.1 – A ESCOLHA PELA FENOMENOLOGIA DE EDITH STEIN .....	18
2) APONTAMENTOS SOBRE O CONTEXTO HISTÓRICO DO SURGIMENTO DA FENOMENOLOGIA .....	23
2.1 – O PSICOLOGISMO .....	24
2.2 – A CRÍTICA AO PSICOLOGISMO.....	27
2.3 – EDMUND HUSSERL.....	29
3) ITINERÁRIO FILOSÓFICO DE EDITH STEIN E CONTEXTUALIZAÇÃO DA OBRA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA (1911-1922) .....	32
3.1 – MOTIVAÇÕES E CONTEXTO DE SURGIMENTO DA OBRA .....	36
3.1.1 – Em Breslau .....	36
3.1.2 – Em Gottingen .....	39
3.2 – APONTAMENTOS SOBRE A OBRA <i>INTRODUÇÃO À FILOSOFIA</i> .....	45
4) ANÁLISE DA OBRA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA .....	48
4.1 – O CONHECIMENTO .....	49
4.2 – A CONSCIÊNCIA INTENCIONAL .....	53
4.2.1 – O conhecimento da consciência ou a consciência original .....	57
4.3 – A HERANÇA MODERNA: ENTRE O IDEALISMO E O REALISMO METAFÍSICO .....	59
4.4 – FORMAS DE CONHECIMENTO .....	65
4.4.1 – A filosofia e seus objetos .....	65
4.4.2 – As ciências empíricas, seus objetos e a relação com a filosofia.....	68
4.5 – O MÉTODO POR EXCELÊNCIA OU A PROPOSTA FENOMENOLÓGICA.....	72
4.5.1 – Fenomenologia e Psicologia: convergências e divergências.....	76
4.6 – A NATUREZA .....	77
4.7 – O SOPRO DA VIDA .....	80
4.8 – A NATUREZA CONSCIENTE DE SI MESMA .....	87
4.8.1 – A individualidade pessoal ou a constituição da pessoa humana .....	91
4.9 – FUNDAMENTOS DO CONHECIMENTO DA SUBJETIVIDADE .....	94
4.9.1 – O conhecimento da pessoa humana.....	98
4.9.2 – O conhecimento de si .....	105
4.9.3 – A unidade essencial psicofísica da pessoa humana .....	113
4.9.4 – A complementaridade do conhecimento de si e do outro: apreensão da própria vida anímico-espiritual em conexão com vida anímica de outras pessoas.....	118
4.10 – AS CIÊNCIAS EMPÍRICAS DA SUBJETIVIDADE .....	123
4.10.1 – Entre as ciências naturais e as ciências do espírito.....	124

4.10.2 – A Psicologia como ciência rigorosa da subjetividade .....	133
5) A ATENÇÃO À PESSOA HUMANA .....	138
5.1 – A FENOMENOLOGIA E A FUNDAMENTAÇÃO DA PSICOLOGIA CIENTÍFICA: UMA SÍNTESE.....	142
6) CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	144
REFERÊNCIAS .....	148

## CONTRIBUIÇÕES DE EDITH STEIN PARA A EPISTEMOLOGIA DAS CIÊNCIAS E PARA A PSICOLOGIA CIENTÍFICA

### 1) INTRODUÇÃO

*“Afinal, que é o ser humano, para lhe dares tanta importância?  
Por que se ocupa dele teu coração?” (Jó 7,17)*

A Psicologia Científica moderna constitui-se em um campo peculiar de conhecimento, devido a sua fragmentação em diversas abordagens, muitas vezes epistemologicamente opostas entre si. A dificuldade que impede a unificação da área reside justamente na falta de consenso sobre qual deve ser o objeto e qual o método empregado por esta ciência, o que não constitui tarefa simples de resolver.

É possível compreender a confusão epistemológica desta ciência pela via histórica, tendo em vista que, por meio do estudo histórico, pode-se contemplar um panorama mais amplo referente ao contexto de seu surgimento enquanto disciplina científica, as heranças filosóficas, assim como as tentativas de ruptura, além dos caminhos enveredados por ela desde então. O estudo histórico é, nesse sentido, fundamental para problematizar os pilares teóricos e metodológicos da Psicologia Científica moderna.

A construção do primeiro laboratório de psicologia experimental geralmente é apontada como o marco formal da autonomia científica desta área do saber. Wilhelm Wundt (1832-1920), idealizador deste projeto, ocupou-se em oferecer um fundamento filosófico à psicologia que pretendia ser científica. O autor definiu qual seria o objeto e método de estudo da nova ciência e, em resposta às reivindicações que Kant (1724-1804) havia feito no século anterior, admitiu a possibilidade do estudo experimental da experiência interna, por meio do método introspectivo <sup>1</sup>.

De acordo com Araújo (2010), o projeto de uma Psicologia Científica de Wundt configurava-se a partir da concepção do autor a respeito do conceito de consciência. Wundt apontou o objeto da nova ciência como sendo as representações mentais conscientes dos

---

<sup>1</sup> O método introspectivo de Wundt diferenciava-se da introspecção tradicional utilizada pela metafísica. Wundt apoiava-se na concepção do paralelismo psicofísico, para fundamentar o estudo científico dos processos psicológicos sem, no entanto, reduzi-los ao campo das ciências naturais – Física, Química e Biologia (Araújo, 2010).

sujeitos, como estas ocorrem e como se estruturam em relação umas às outras, pretendendo estabelecer as leis regentes da experiência interna.

Wundt considerava a experiência como algo totalizante; no entanto, para que fosse contemplada pelas ciências empíricas, haveria de ser dividida entre experiência mediada (referente aos objetos da experiência) e imediata (referente ao sujeito da experiência). Enfatizando esta divisão, postulou que a psicologia deveria se ocupar da segunda, utilizando os mesmos métodos das ciências naturais, a observação e a experimentação. Tendo por objeto os processos psicológicos do sujeito, a psicologia constituiria a base das demais ciências naturais e do espírito, inclusive, seria a base da própria filosofia<sup>2</sup>.

O projeto de Wundt para a Psicologia Científica ultrapassou os limites do laboratório de psicologia experimental, ou o estudo das estruturas elementares da consciência. Para o autor, também os processos culturais (linguagem, religião, mitos, etc), tinham por base os aspectos psicológicos dos indivíduos e, por esta razão, deu grande importância ao estudo do que chamou “psicologia dos povos” (*Völkerpsychologie*). Ocupou-se do estudo dela, para além da psicologia individual e experimental, nos últimos vinte anos de sua vida, de modo que a maior parte de sua produção voltou-se para as análises neste âmbito (Araújo, 2011).

Conforme explicita Araújo (2010, p. 27), porém, “a psicologia wundtiana, embora epistemologicamente autônoma em relação às outras ciências particulares (física, química, biologia), deve ser entendida como parte de um projeto maior, cujo objetivo último é a elaboração de uma nova *Weltanschauung* [visão de mundo].” Isso explicita a necessidade de compreensão da psicologia wundtiana a partir do contexto filosófico/científico no qual o autor estava inserido e desenvolveu seu projeto de Psicologia Científica.

Wundt desenvolveu seu projeto no contexto intelectual alemão do século XIX<sup>3</sup>, herdeiro das concepções filosóficas dos séculos anteriores. Destacamos aqui alguns momentos que consideramos importantes para situar o berço da Psicologia Científica que buscou se separar definitivamente da Filosofia. Referimo-nos ao contexto alemão, por ser este também o

---

<sup>2</sup> Ainda conforme Araújo (2010), os estudos de Wundt na área da Psicologia acompanharam seu amadurecimento filosófico, uma vez que ele sempre buscou uma fundamentação filosófica mais consistente a esta nova ciência autônoma. Toda a produção de Wundt no campo psicológico pautou-se nas suas concepções filosóficas sobre a teoria do conhecimento, o que, de certa maneira, acabou por resultar na “psicologização” da mesma.

<sup>3</sup> Em seu projeto inicial, Wundt propunha uma reforma metodológica na Psicologia, nos moldes das ciências naturais, separando a disciplina da metafísica, considerada a origem das confusões na área. Wundt foi influenciado, principalmente, por Stuart Mill (1806-1873) e Hermann Helmholtz (1821-1894), de quem foi aluno. O autor também dialogou com Kant, no que diz respeito às categorias *a priori* de sua teoria do conhecimento. Para Wundt, tais categorias são psicológicas, e não transcendentais, como Kant as pressupunha. Ele não considerava, portanto, nenhuma diferença entre os planos transcendental e psicológico. O autor também dialogou com o positivismo alemão, aceitando a tese do “moderno realismo filosófico”, contudo, rejeitando os pressupostos naturalistas de redução da experiência ao substrato neuronal (Araújo, 2010, p. 154).

lugar de origem da Fenomenologia, no início do século XX. Além disso, por mais que Wundt não tenha sido o primeiro a buscar um estudo científico da experiência interna, a Psicologia inaugurada por ele foi modelo para a formação dos psicólogos que vieram a seguir – extrapolando as fronteiras alemãs e, portanto, influenciando direta ou indiretamente o desenvolvimento de toda a Psicologia no século XX – conforme nos esclarece Araújo (2010).

Wundt foi apenas a figura que se tornou referência para o marco do surgimento da Psicologia Científica. O autor distinguia dois níveis da experiência, delimitando a experiência imediata como sendo o objeto de estudo desta ciência nascente. Segundo Massimi e Mahfoud (2007), porém, as raízes da ruptura herdada pela Psicologia Científica nascente em relação à concepção de experiência, remetem ao início da Idade Moderna, quando da separação entre razão e experiência por René Descartes (1596-1650).

Para Descartes, “o homem e não a realidade é fonte de certeza” (Massimi & Mahfoud, 2007, p. 23). Mais especificamente, segundo ele, somente seria possível acercar-se de um conhecimento verdadeiro sobre as coisas, por meio da razão. O filósofo francês, desta maneira, inaugurou uma nova teoria do conhecimento que, por sua vez, estabeleceu uma nova concepção sobre a estrutura do ser humano. A alma humana deixou de ser concebida como a forma do corpo<sup>4</sup>, ou da matéria, passando a ser uma substância completamente distinta desta<sup>5</sup>.

Após a ruptura cartesiana<sup>6</sup>, a filosofia buscou distanciar-se do problema metafísico da essência do ser, voltando-se para perscrutar as possibilidades do próprio conhecimento. De maneira sucinta, poderíamos dizer que se anteriormente a ênfase da filosofia em geral recaía sobre a análise do objeto, a atenção volta-se agora, a partir da Idade Moderna, para a análise do sujeito do conhecimento (Porta, 2007). O tema do conhecimento – que trata de perscrutar a sua natureza e fundamentação – vai percorrer as correntes filosóficas que se seguiram desde então, sendo que estas exerceram enorme influência sobre a delimitação científica da Psicologia, já que esta tem por objeto de estudo, o próprio sujeito do conhecimento. Referimo-nos às correntes idealistas e empiristas, dando especial destaque àquelas que surgiram nos séculos XVII e XVIII.

Neste contexto moderno no qual a atenção volta-se às análises acerca da possibilidade do conhecimento, destacamos, em primeiro lugar, a figura do filósofo empirista John Locke (1632-1704) e a sua postulação do princípio de imanência. Este princípio se fundamenta na

---

<sup>4</sup> De acordo com a concepção filosófica aristotélico-tomista.

<sup>5</sup> Tem-se aí a origem de um problema filosófico o qual a Psicologia Científica nascente acaba herdando, a saber, o problema mente-corpo. Este problema está relacionado de maneira direta à (falta de) definição do objeto de estudo desta ciência.

<sup>6</sup> Cf. Descartes, 1637/2000; 1641/1972.

afirmação de que o conhecimento da realidade somente seria possível por meio da mediação das representações (ideias) do sujeito cognoscente, ou seja, o mesmo sujeito possui acesso direto apenas às suas ideias, e não à realidade em si (Nunes Filho, 2010). O princípio de imanência fundamentará o movimento do psicologismo, que encontrará seu ápice na década de 1870, com os trabalhos experimentais da psicofísica de Fechner.

No século XVIII, também fortemente alicerçado pelo princípio de imanência, destaca-se a figura do filósofo iluminista Immanuel Kant (1724-1804) e sua famosa crítica ao projeto de uma Psicologia Científica, separada da filosofia, nos moldes das ciências naturais. Segundo Ferreira (2011), para que a Psicologia se tornasse uma ciência empírica de acordo com os critérios kantianos, ela deveria ter clareza sobre seu objeto elementar, para com ele realizar análises. Ademais, como todo estudo objetivo, deveria esclarecer a separação entre sujeito e objeto, além de promover a matematização dos processos da consciência. Os vetos kantianos, portanto, invalidariam a tentativa de um estudo científico do sujeito transcendental<sup>7</sup> nos moldes da Física newtoniana – referência de ciência para Kant.

Alguns autores, como J. Müller, Hermann Von Helmholtz, G. Fechner<sup>8</sup> (Cf. Ferreira, 2011) e o próprio Wundt, contribuíram para a superação desses vetos kantianos. Com estes autores, a Psicologia tornou-se o estudo experimental das sensações localizadas corporalmente e que constituem a base da experiência, por meio da introspecção experimental, podendo ser analisadas em termos matemáticos, em relação aos estímulos físicos que as provocam.

Vemos, dessa forma, como, no contexto alemão do século XIX, a Psicologia se tornou ciência da experiência reduzida às sensações, para ser considerada científica. Descartada a tese do dualismo cartesiano entre corpo e alma, o que se coloca em evidência agora é a dualidade existente entre experiência objetiva e experiência subjetiva – interna. A Psicologia que deveria se ocupar com os processos dantes conferidos à alma, permanece no campo de estudo das experiências privadas, subjetivas. Mas, para que a subjetividade fosse estudada de modo objetivo, ela foi reduzida ao estudo das sensações, por meio do método introspectivo experimental, no qual um observador treinado deveria descrevê-las à medida que fossem apreendidas.

---

<sup>7</sup> Kant denomina sujeito transcendental o sujeito cognoscente enquanto estrutura universal *a priori* da razão.

<sup>8</sup> Johannes Peter Müller (1801-1858) foi um biólogo que atuou nas áreas de fisiologia das sensações e o seu substrato neuronal. Seus trabalhos exerceram grande influência sobre Hermann Von Helmholtz (1795-1878), cujos trabalhos versaram sobre a constituição de uma psicologia fisiológica, pautada nas investigações das sensações (principalmente o sentido da visão) e percepção. Por fim, Gustav Fechner (1801-1887) foi o fundador da psicofísica, ao postular a possibilidade dos fenômenos mentais serem traduzidos em termos matemáticos.



Dessa maneira, de acordo com tal concepção na qual as sensações são a base da experiência, e também a base do conhecimento – em uma posição claramente herdada do empirismo filosófico –, o estudo das estruturas do sujeito cognoscente passa a ser domínio da Psicologia. Ocorre, então, uma “psicologização” do conhecimento, na qual as estruturas subjetivas, psicológicas (ideias ou representações) dos sujeitos são consideradas as mediações para o conhecimento lógico e filosófico. Tal é o movimento do psicologismo<sup>9</sup>, cujos traços podem ser encontrados, inclusive, nas concepções de Wundt em seu projeto de Psicologia Científica.

Tendo estabelecido, brevemente, o cenário epistemológico que influenciou o surgimento da Psicologia Científica no final do século XIX, pode-se observar a prevalência da dicotomia entre sujeito e objeto do conhecimento desta área do saber, além da constituição e posterior desenvolvimento da Psicologia, delimitados por um horizonte teórico/metodológico historicamente estabelecido. Como se pode perceber, a história da Psicologia Científica (moderna) formulou-se a partir de um levantamento de questões filosóficas acerca do problema do conhecimento – que diz respeito à indagação “como é possível conhecer alguma coisa?” – que, por sua vez, suscita questões sobre a estrutura ontológica do sujeito cognoscente, objeto de estudo da mesma ciência. Nesse sentido, é necessário voltarmos a discussões filosóficas que possibilitem uma maior fundamentação gnosiológica acerca de nossa área do saber.

É certo que, atualmente, as diferentes abordagens psicológicas tem se voltado, explicitamente, a buscarem na filosofia, uma complementação de suas perspectivas. Tão diversas quanto às abordagens, porém, são as diferentes perspectivas filosóficas e autores utilizados. Novamente, destacamos aqui a legitimidade do estudo histórico que pode fornecer o critério para a avaliação das diversas teorias filosóficas. Segundo Porta (2007), somente é possível compreender, de fato, uma proposta filosófica, se reconhecemos a partir de quais perguntas (problemas) ela foi formulada<sup>10</sup>. E isso diz respeito também à contextualização

---

<sup>9</sup> Segundo Zahavi (2003, p. 8, tradução nossa), o argumento do psicologismo é revelado no seguinte anúncio: “A epistemologia se ocupa com a natureza cognitiva da percepção, crença, julgamento e conhecimento. Todos estes fenômenos, contudo, são fenômenos psicológicos e, por isso é óbvio que é a psicologia que deve investigar e explorar a estrutura dos mesmos. Isso também é verdade para o nosso raciocínio científico e lógico, e em última instância, a lógica deve, por esta razão, ser considerada como parte da psicologia e as leis da lógica como regularidades psico-lógicas, cuja natureza e validade devem ser empiricamente investigadas. Assim, a psicologia fornece a fundamentação teórica da lógica.”. Porta (2004), diferencia três tipos de psicologismo: o lógico, o semântico e o epistemológico, nos quais a lógica, a estrutura semântica e, portanto, o significado de uma proposição, bem como a epistemológica (respectivamente), seriam passíveis de redução às estruturas cognitivas empíricas e, desse modo, objeto de estudo da Psicologia.

<sup>10</sup> De acordo com esta perspectiva, podemos vislumbrar o que diferentes teorias filosóficas possuem em comum, ou seja, o fato de partirem de um mesmo problema. Podemos citar o exemplo da Filosofia Contemporânea,

histórica da mesma, seja sob o prisma de uma perspectiva interna ou externalista da historiografia – a primeira se refere às modificações internas que uma teoria sofreu ao longo da história, por exemplo, o diálogo de um autor com outros autores contemporâneos ou não, no nível teórico e argumentativo; a segunda versa sobre as influências do meio externo histórico-cultural e as contingências vitais que interferem na produção do autor e no desenvolvimento de suas análises, tal é o exemplo das guerras, impedimentos sociais, etc.

Tendo em vista as considerações apontadas acima, adotamos a metodologia do estudo histórico para a realização do presente trabalho, que teve como objetivo realizar uma análise acerca da fundamentação filosófica e antropológica que a Fenomenologia de Edith Stein (1891-1942), propõe-se a apresentar para a Psicologia Científica, no que tange à problemática da definição do objeto e método desta ciência. Utilizamos como fonte primária a edição em espanhol da obra *Introdução à Filosofia* de Stein, contida na coleção das obras completas da autora, volume II (Escritos filosóficos: etapa fenomenológica) publicada pela Ediciones El Carmen, em Madrid no ano de 2003. A referida obra de Stein foi escolhida como fonte primária, pois apresenta uma análise filosófica detalhada a respeito da natureza e da estrutura da subjetividade, além de esclarecer a delimitação epistemológica das ciências que tratam destes objetos e a relação que estas devem estabelecer com a filosofia.

## **1.1 – A ESCOLHA PELA FENOMENOLOGIA DE EDITH STEIN**

Edith Stein (1917-1922/2003), ao discorrer sobre as conexões de sentido que fundamentam as investigações sobre a vida espiritual, afirma que tais conexões se manifestam de maneira mais evidente do que os efeitos produzidos por um encadeamento de elementos naturais – e até mesmo psíquicos – conectados em uma relação causal. Compreendemos mais facilmente as motivações de uma pessoa em executar determinado ato, do que o mecanismo cognitivo/corpóreo que, de fato, possibilitou a mesma ação. Isso significa, segundo as orientações de Stein, que o conhecimento se sustenta, em primeiro lugar, por uma intuição ou uma evidência – melhor ainda, poderíamos dizer, no reconhecimento de algo que é dado. De fato, a escolha pela análise fenomenológica dos problemas epistemológicos da Psicologia, não poderia vir à princípio, senão por intuição. E, em específico, a escolha por Edith Stein, em

---

composta por diversas abordagens filosóficas distintas entre si, mas que, todavia, recebem a denominação de serem contemporâneas por buscarem a fundamentação da semântica e do significado – como no caso das filosofias analíticas, fenomenológicas e hermenêuticas (Porta, 2007).

meio a outros grandes nomes da Fenomenologia, tais como Husserl, Heidegger ou Merleau-Ponty.

O estudante de Psicologia pode passar pelo curso inteiro sem ter uma resposta convincente à pergunta mais básica de todas, aquela inauguradora do percurso: “O que é a Psicologia?” Inúmeros textos introdutórios<sup>11</sup> da área iniciam-se com esta pergunta, apresentando a peculiaridade desta disciplina científica em relação às demais, e finalizam apresentando as diversas tentativas de resposta à questão. Ao final da trajetória acadêmica, cada estudante terá desenvolvido sua própria concepção de Psicologia, assim como as habilidades exigidas nas diferentes áreas de atuação do psicólogo profissional. E, dessa maneira, encontramos psicólogos com posturas bastantes divergentes umas das outras.

De qualquer forma, atualmente, é comum creditar-se uma característica em comum que os define enquanto profissionais da Psicologia, ou seja, a mediação dos conflitos. Aonde quer que existam conflitos inter ou intrapessoais, a atuação do psicólogo é requerida. É precisamente neste ponto, referente à forma de se lidar com as pessoas, que surgem as evidências das dificuldades presentes na formação básica dos psicólogos. Tais dificuldades, antes de tudo, não se referem às diferentes técnicas e abordagens utilizadas, mas à questão primeira que precede todo o desenvolvimento técnico-científico da área e que, entretanto, permanece sem uma resposta apropriada. Essa questão diz respeito a uma definição consistente de pessoa.

Stein (1933/2003)<sup>12</sup> já apontava, na área da pedagogia, que toda prática pedagógica traz em si, uma concepção de pessoa que o profissional possui, seja tal concepção explícita ou implícita (consciente ou não). Na Psicologia não é diferente. E as consequências de uma prática baseada em concepções ingênuas e reducionistas podem ser drásticas, por desconsiderarem aspectos essenciais, estruturais, constituintes de toda pessoa humana. É importante ressaltar que esse não é um problema que se refere somente a uma ou a outra abordagem específica da Psicologia, mas permeia todas elas, dado que as antecede.

A pergunta “o que é a pessoa humana?”, reflete não apenas uma questão epistemológica, mas compreende também aspectos éticos. É uma questão que tem urgência de ser enfrentada, pois se encontra na base de todas as ciências humanas e, por que não dizer, encontra-se também na base dos relacionamentos humanos e de tudo o que se refere ao homem, a sua cultura, história, seu relacionamento com a Alteridade. Afinal, como lidar com uma pessoa, com sua história e seu destino, se – por exemplo – o compreendo apenas como

---

<sup>11</sup> Cf. Canguilhem, 1972; Marx & Hillix, 1978; Figueiredo, 2004; Bock, Furtado & Teixeira, 2001.

<sup>12</sup> *Der Aufbau der menschlichen Person* (Estrutura da pessoa humana, de 1933/2003).

fruto de contingências ambientais específicas, filo e ontogeneticamente determinado, lutando para se adaptar ao mundo que o cerca?<sup>13</sup> Da mesma forma, o que posso esperar do homem, cujas motivações e atitudes são determinadas por experiências desconhecidas (reprimidas) e obscuras?

Em específico, a definição da pessoa é uma questão especialmente importante para a Psicologia Científica, por fazer referência direta ao seu objeto de estudo. Inseridas nesta questão mais abrangente, estão outras mais específicas, comuns aos estudantes de Psicologia: “O que é a mente?”; “O que é a (in) consciência?”; “O que é o comportamento?”; “O que define a personalidade de uma pessoa, o ambiente sócio-cultural ou a natureza biológica?”; “O que significa dizer que uma pessoa é um ser biopsíquico-social?”; “Por que estudar anatomia e fisiologia no curso de Psicologia?”; “O que o ser humano tem em comum com um rato, ou de que maneira é possível legitimar o estudo da Psicologia comparada?”; “O *self* é produto de construções sociais?”, dentre outras.

À princípio, durante o curso de graduação, deparei-me com a temática a respeito da natureza da mente e de sua relação com o corpo – cérebro. O problema mente-corpo<sup>14</sup> era considerado pilar para se compreender a confusão epistemológica na qual a Psicologia se encontra, além de ser fundamental para discussões acerca da autonomia da área em relação às neurociências e demais áreas das Ciências Cognitivas. Nesse sentido, a definição de “mente”, assim como sua possível autonomia em relação ao cérebro, poderia justificar a existência da Psicologia (Cognitiva) e evitar a sua redução às “ciências do cérebro”. Contudo, daí surgiria outro problema, ou seja, como se posicionar “a favor” do dualismo e manter-se com o status científico? Ou ainda, não seria melhor aderir aos resultados das pesquisas neurocientíficas,

<sup>13</sup> O próprio Skinner (1978), de certa forma, abordou esta questão em seu romance *Walden II*, na qual os homens (ou seriam autômatos?) seriam capazes de construir uma sociedade mais justa, utilizando os princípios behavioristas.

<sup>14</sup> A inauguração do problema filosófico acerca das relações entre mente e corpo com a filosofia cartesiana, estabeleceu uma nova maneira de conceber a estrutura ontológica da pessoa humana. O dualismo de substâncias proposto por Descartes (1637/2000) culminou na separação radical entre a alma (mente) e o corpo (considerado apenas um autômato). Sendo o início da Idade Moderna (séculos XVI e XVII), marcado também pela primeira Revolução Científica, tem-se então, a busca da separação entre ciência e metafísica (a Física inaugurando o rol das ciências experimentais), pautada na postulação de uma nova metodologia de conhecimento, ou seja, a experimentação sistemática para o estudo da natureza e, posteriormente, para o do homem. A concepção dualista da pessoa humana nunca foi satisfatoriamente resolvida na história da filosofia, tendo perpassado, desde sua inauguração, as correntes filosóficas que trataram do problema do conhecimento, sejam elas de cunho idealista ou empirista. Com a supremacia do método experimental no século XIX, o estudo científico do homem passou a ser possível apenas mediante a consideração dos aspectos materiais que o compõem, decorrendo-se daí concepções antropológicas mecanicistas que influenciaram o surgimento da Psicologia Científica – de acordo com Massimi (2011, p. 159), “a antropologia mecanicista funda-se no conceito de homem-máquina, formulado pelo filósofo e médico francês Julien Offrey de La Mettrie (1709-1751) que, radicalizando os estudos da biologia e da fisiologia da época e a teoria mecanicista cartesiana do animal-máquina, afirma que o homem é apenas matéria organizada de modo especial e atuando conforme a constituição de suas partes. Desse modo, sendo dispensável o conceito de alma humana”.

para que a Psicologia encontrasse neles um fundamento mais concreto e legitimamente científico? Que implicações uma resposta afirmativa a esta última pergunta teria para a formação do conceito de pessoa e de conhecimento científico? Pode o método científico ser uma cosmovisão, servindo de critério último para a avaliação e superação de temas filosóficos e existenciais milenares, colocando-se acima, inclusive, de suas determinações histórico-culturais?

É certo que naquela época, algumas destas questões ainda não estavam formuladas de maneira tão clara para mim. Paralelamente a estas indagações estudantis, certo dia, deparei-me com a história de vida de uma mulher, até então completamente desconhecida, e que, no entanto, provocou-me uma grande admiração. Essa mulher foi-me inicialmente apresentada como “uma filósofa judia alemã que tinha sido canonizada”. Esta, de certo, foi uma apresentação extremamente simplista de Edith Stein. Mas o que mais me saltou aos olhos neste primeiro contato, foi o fato de esta mulher ter buscado, até as últimas consequências, a Verdade. Uma mulher cuja vocação era viver com uma atitude filosófica permanente, uma interrogação incessante diante da existência, de uma maneira extremamente coerente. Stein tinha um compromisso moral com a Verdade, ainda que o seguimento deste compromisso lhe exigisse rupturas e mudanças radicais em sua vida e, além disso, um posicionamento diante da própria morte.

No fim, o que Stein pode nos testemunhar com sua vida (e também com sua morte), é o fato de que a verdade sobre as coisas não prescindia da verdade sobre si mesma. A Verdade não a separava de ninguém, não a retirava da realidade, mas ao contrário, fazia com que ela mergulhasse cada vez mais no sentido de cada coisa, do relacionamento com as outras pessoas, da própria identidade, do conhecimento filosófico e científico da realidade.

A busca pela verdade, que lhe era inerente, foi lapidada pelo método fenomenológico, pelo qual Stein se manteve fiel desde o primeiro contato com as *Investigações Lógicas* de Husserl (1901/1996), e durante todo o seu itinerário filosófico. Essa fidelidade ao método, ao contrário do que parece sugerir, não indica uma rigidez de pensamento. A Fenomenologia, em primeiro lugar, implica em uma atitude diante do objeto<sup>15</sup> que se almeja conhecer. Consiste em um posicionamento de abertura espiritual, uma liberdade para interrogar e analisar a fundo os fenômenos, quaisquer que sejam, sem as amarras dos preconceitos e dos pressupostos instituídos. Isso, por sua vez, implica em uma confiança extraordinária naquilo que é dado, no

---

<sup>15</sup> A palavra ‘objetivo’ refere-se a objeto, do latim *ob-jectum*, significa *estar diante de* (Gomes Ferreira, 1985). Ter diante de si o objeto corresponderia à atitude objetiva, não sendo propriedade apenas da ciência, mas também da filosofia, teologia, etc. Nesse sentido, o termo objeto não é utilizado apenas para se fazer referência a coisas físicas ou materiais, mas também às imateriais, psíquicas, espirituais.

fenômeno que é capaz de emergir, que possui a capacidade de doar a si mesmo à apreensão de nossa consciência.

Dessa maneira, ao buscar conhecer melhor o percurso existencial e filosófico de Edith Stein, deparei-me com a Fenomenologia, cujo método contempla também uma análise da estrutura do sujeito cognoscente. Ao abordar o problema do conhecimento, a Fenomenologia acaba por fornecer uma fundamentação gnosiológica consistente acerca da ontologia da pessoa humana. Essa temática recebeu especial atenção de Stein, cuja preocupação se voltava justamente para a compreensão da estrutura da pessoa – e a possibilidade do conhecimento da mesma – em todos os seus aspectos.

O encontro com Stein e com a Fenomenologia, portanto, convergiu com minha busca por respostas às questões citadas acima – apesar de que na época, eu desconhecesse o alcance que o contato com esta nova antropologia filosófica iria me proporcionar em termos não apenas de respostas, mas também de uma abertura a novas questões.

## 2) APONTAMENTOS SOBRE O CONTEXTO HISTÓRICO DO SURGIMENTO DA FENOMENOLOGIA

*Digo: o real não está na saída nem na chegada:  
ele se dispõe para a gente é no meio da travessia  
(Guimarães Rosa)*

A respeito das origens desta filosofia, Ales Bello (2006, p. 29), afirma que “a Fenomenologia surge de uma base psicológica”. Para compreender o significado de tal asserção, faz-se necessário voltar aos inícios da Filosofia Moderna. De acordo com Porta (2007), a Filosofia Moderna, que teve início com o Racionalismo de Descartes, diferencia-se da Filosofia Antiga e Medieval pela mudança na forma de se colocar as questões filosóficas fundamentais.

Renè Descartes (1641/1972) iniciou suas *Meditações Cartesianas* retomando os três temas fundamentais que acompanharam as análises filosóficas desde a antiguidade: a problemática a respeito da alma, do mundo e de Deus. Porém, diferentemente da metafísica da Filosofia Medieval, Descartes propôs um novo método para abordar esses temas, um método que não considerava como pressuposto a existência da realidade em si – ou seja, o realismo metafísico. O filósofo adotou o ceticismo metodológico com a finalidade de atingir uma verdade apodídica, a priori, sem a qual, nenhum conhecimento seria possível. Dessa maneira, a análise passou de um nível ontológico e metafísico, para uma análise epistemológica, que tem por objetivo perscrutar as possibilidades do conhecimento – apesar de que a filosofia cartesiana ainda oscile entre a metafísica e a epistemologia<sup>16</sup>, devido à própria finalidade de Descartes, que era fundamentar a tese a respeito da imortalidade da alma, da existência de Deus e do mundo.

O filósofo francês colocou em xeque a certeza do conhecimento proveniente dos sentidos. Para ele, os sentidos podem nos enganar e, sendo assim, seria possível duvidar de tudo o que é dado por meio deles, inclusive da tese da realidade externa ao sujeito. O ceticismo metódico levaria, então, à verdade apodídica, da qual não se pode duvidar, que consiste no próprio ato racional de duvidar. A conclusão de Descartes estabeleceu que se eu duvido, e isso é inquestionável, eu penso. E se penso, logo existo. A existência se fundamenta, portanto, no exercício (dedutivo) da razão. A partir deste axioma, o filósofo sustentará as três teses abordadas no início da obra (Descartes, 1641/1972).

---

<sup>16</sup> Porta (2007, p. 159-160).

Devido à fé incondicional na razão, é que se afirma a tese moderna que estabelece a fonte da certeza do conhecimento como partindo do sujeito e não mais da realidade em si. Tal concepção será herdada até mesmo pela corrente filosófica do Empirismo<sup>17</sup>, que se estabeleceu em oposição ao Racionalismo Cartesiano. O Empirismo filosófico<sup>18</sup>, também inserido na tradição moderna e, portanto, preocupado em estabelecer as bases da fundamentação para o conhecimento, afirmou a tese de que este é dado a partir das sensações dos sujeitos cognoscentes, sendo tais sensações provenientes do contato dos sujeitos com o mundo externo.

Mesmo afirmando a necessidade da experiência – entendida aqui como produto das sensações – do sujeito em contato com o mundo, o Empirismo, contudo, não assegura a possibilidade do conhecimento da realidade, enquanto uma objetividade em si. Ao contrário, as sensações são compreendidas como os tijolos a partir dos quais são formadas as representações mentais dos objetos da natureza. Nesse sentido, o conhecimento do mundo somente é possível pela mediação das representações dos sujeitos, não sendo, portanto, apreensível em si mesmo (Santos, 2010).

Esta concepção de que somente temos acesso direto às representações mentais (compreendidas em termos de ideias) dos objetos, será denominada “princípio de imanência”, tendo John Locke como seu introdutor. O princípio de imanência permeará toda a Filosofia Moderna – sejam as correntes empiristas que se sucederam ou idealistas, que tiveram em Kant sua maior expressão – influenciando enormemente a constituição da Filosofia Contemporânea do século XIX e XX (Porta, 2004) e também da Psicologia Científica, alicerçada em suas derivações.

## 2.1 – O PSICOLOGISMO

O princípio de imanência e a filosofia empirista estão na base do conhecido movimento do psicologismo, que surgiu no século XIX, por volta de 1830. Faz-se necessário, contudo, pormenorizar um pouco mais a relação entre o Empirismo e este movimento, cuja tendência teve seu auge na década de 1870, quando as pesquisas em psicologia experimental ganham destaque com Gustav Fechner (Nunes Filho, 2010).

---

<sup>17</sup> Seus principais proponentes foram John Locke (1632-1704) e David Hume (1711-1776), nos séculos XVII e XVIII.

<sup>18</sup> Segundo Santos (2010).



De acordo com Santos (2010, p. 39), o Empirismo, principalmente o proposto por David Hume, buscava realizar uma análise do conhecimento pautada na consideração dos objetos como sendo constituídos por estruturas as quais corresponderiam as sensações (humanas ou animais). Desse modo, o objeto não seria apreendido de maneira unitária, mas fragmentado, contendo características visuais, táteis, olfativas, sonoras – podíamos utilizar a imagem de um aglomerado de átomos – que, por sua vez, corresponderiam aos “atos subjetivos da consciência” também associados uns aos outros, formando uma estrutura mental complexa.

Hume definiu estas considerações metodológicas – nas quais o fundamento do conhecimento era dado pelas sensações –, pautado em uma teoria acerca da natureza humana. Ou melhor, o filósofo afirmava que a definição de natureza humana deveria ser estabelecida por uma ciência do Homem, que buscasse seu modelo na Física Newtoniana. Em última instância, para o filósofo escocês, toda a matemática, a lógica, a filosofia natural e a religião, deveriam ser pautadas por esta ciência do Homem, dado que o mesmo é o portador de todas as faculdades do entendimento, do juízo e reflexão que são a base para todo conhecimento<sup>19</sup>.

Por esta razão, Santos (2010) admite que os princípios de Hume estão na gênese não apenas do psicologismo, mas também do naturalismo científico, ambos datados no século XIX – sendo este último também fortemente influenciado pelo positivismo. De acordo com o mesmo autor, o naturalismo consiste no movimento que defende a redução da psicologia à fisiologia neural, pautado no cientificismo positivista cuja proposta consistia em destronar a filosofia em prol das ciências naturais, derivada de uma concepção histórica de progresso natural<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Cf. Santos, 2010.

<sup>20</sup> Alguns trabalhos (citados por Santos, 2010, p. 41, grifos do autor) do século XIX contribuíram para reforçar esta tendência naturalista, inclusive de considerar a psicologia condicionada pelas ciências biológicas: “De 1850 a 1900, os acontecimentos mais importantes no domínio das ciências psicológicas e biológicas, que favoreceram uma imagem naturalista do mundo e da vida, são os seguintes: 1850: experiências de Helmholtz sobre a velocidade do influxo nervoso; 1852: Lotze, publicação da *Psicologia médica*; 1855: Spencer, *Princípios da Psicologia*; [...]; 1859: Darwin, *Origem das espécies*; 1860: Broca, primeiras localizações cerebrais; Fechner, *Elementos da Psicofísica* (medida da sensação); 1865: Mendel: leis estatísticas de hibridação; Claude Bernard, *Introdução ao estudo da medicina experimental*; Stuart Mill: método das variações concomitantes em Psicologia; 1873: Golgi: estudo sobre as fibras nervosas; 1874: Wundt, *Fundamentos de Psicologia Fisiológica*; Brentano, *Psicologia do ponto de vista empírico*; [...] 1879: Wundt cria em Leipzig o primeiro laboratório de psicologia experimental; [...] 1883: Stanley Hall: primeiro laboratório de psicologia na América; 1884: Dastre e Morat: estudos sobre o sistema nervoso simpático; 1885: Charcot: estudo dos centros funcionais do cérebro; Ebbinghaus: a fixação das imagens mentais; 1887: A. Weismann: teoria cromossômica da hereditariedade; 1888: Ribot, *Psicologia da atenção*; 1889: Bergson, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; 1890: W. James, *Princípios de Psicologia*; 1894: Ramon y Cajal: estudo da célula nervosa; 1895: A. Binet, funda o *Année Psychologique*; 1896: Freud, a primeira teoria da psicanálise; Bergson, *A matéria e memória*; [...] 1900: Bechterew: primeiros estudos sobre os reflexos; Freud, A interpretação dos sonhos [...].”

O psicologismo, por sua vez, consistiu em um movimento de cunho ontológico e também epistemológico. Ele foi concebido a partir de uma determinada noção de objetividade (fundada no princípio de imanência), na qual considerava-se que somente seria objetivo aquilo que fosse real, ou seja, que existisse na realidade (fosse referente à realidade externa ou interna aos sujeitos), de modo que para apreender a mesma, seria preciso haver uma estrutura que também fosse real. Nas palavras de Porta (2004, p. 116), “a consciência só tem acesso àquilo que é real ‘nela’”. Nesse sentido, o aspecto ontológico do psicologismo se refere ao fato de o mesmo negar ou reduzir a existência da objetividade a uma existência puramente contingente à subjetividade. Já o aspecto epistemológico é identificado em decorrência do primeiro, levando à afirmação da impossibilidade de se conhecer as coisas em si, tornando impossível o acesso direto aos objetos dados em si mesmos. Para acessar os mesmos, seria preciso a mediação dos atos psíquicos.

Ainda assim, como nos aponta Porta (2004), o psicologismo consistia em um sistema coerente, que encontrava soluções simples a problemas epistemológicos complexos, ao argumentar sua tese central de que o conhecimento de algo somente é possível, porque este algo se encontra no interior do sujeito, em suas representações (*Vorstellung*). Estas possuem, portanto, uma natureza mental e, apesar de não serem constituídas apenas por dados sensíveis (provenientes diretamente das sensações físicas), constituem entidades sensíveis temporais, reais e individuais – privadas e, deste modo, subjetivas. As representações constituem os chamados “conteúdos de consciência” (*Bewusstseinsinhalte*) (Porta, 2004, p. 117).

Dessa maneira, como já foi citado, o psicologismo pressupõe uma teoria do sujeito – aquela que desde Hume culminou nos postulados naturalistas – cuja concepção de subjetividade é compreendida em termos de uma oposição (e, em certo modo, uma supremacia com relação) à objetividade. Nas palavras de Porta (2004, p. 115):

A essência do psicologismo, pois, é o reducionismo. [...]. A disputa entre psicologismo e antipsicologismo se concentra no reconhecimento ou desconhecimento de uma esfera lógica específica e autônoma ou, dito de outra forma, no reconhecimento ou desconhecimento de uma diferença entre o objetivo e o subjetivo. O psicologismo reduz o lógico ao psicológico porque reduz o objetivo ao subjetivo. A consequência disto é o idealismo, o solipsismo e, em definitivo, o ceticismo. [...] o psicologismo conduz a uma negação da objetividade.

## 2.2 – A CRÍTICA AO PSICOLOGISMO

O Psicologismo vigente no século XIX foi um movimento fruto da herança moderna, ou seja, resultado da forma de se conceber a possibilidade do conhecimento como contingente às estruturas psicológicas (subjetivas) do sujeito. Contudo, foi também neste século que emergiram correntes de oposição a esta forma recorrente de se considerar a gênese do conhecimento. Tais correntes, segundo Porta (2007), encontram-se nas raízes da Filosofia Contemporânea e constituíram a chamada *semantic turn*.

A “virada semântica” consistiu na relocação da atenção do problema do conhecimento ao problema semântico do significado. Dito de outro modo, se, para abordar o conhecimento, é preciso analisar o seu fundamento e validade, as filosofias analíticas afirmarão que é necessário, antes de tudo, perscrutar o seu significado. Ou seja, para decidir se uma proposição é verdadeira ou não, é preciso, em primeiro lugar, analisar o sentido da mesma (Porta, 2007). Contudo, somente esta afirmação não bastaria para refutar o psicologismo, visto que também ao significado, poder-lhe-iam atribuir uma origem psicológica. Novamente, trata-se, então, de retomar a questão da objetividade.

As discussões da época a respeito do tema, centravam-se principalmente na área da Lógica. Como já foi expresso, o psicologismo apostava na tese da realidade dos objetos, de maneira a sustentar a existência dos mesmos contidos (representados) na consciência dos sujeitos. Desse modo, para os psicologistas, os objetos lógicos, tal como os números, por exemplo, eram considerados objetos que existiam devido ao fato de “estarem” na realidade interna, psicológica, dos indivíduos.

A esta concepção psicologista, opôs-se a corrente do realismo lógico, cuja proposta remonta a Bernard Bolzano (1781-1848). Este filósofo não se opôs diretamente ao psicologismo, contudo, expressou oposição ao ceticismo e ao relativismo e, portanto, em última instância, ao psicologismo. Porta (2004) considera a postura realista de Bolzano como sendo a origem da virada semântica e da ruptura com a tradição filosófica moderna. No realismo lógico, afirma-se a existência do real (objetos e estruturas lógicas) e da verdade (proposições verdadeiras) em si, independentes da subjetividade dos atos psicológicos e linguísticos.

As concepções de Bolzano influenciaram filósofos proeminentes que fizeram oposição direta ao psicologismo, tais como Gottlob Frege (1848-1925) e Edmund Husserl (1859-1938), cujas filosofias constituirão as raízes das filosofias analíticas, fenomenológicas e hermenêuticas do século XX (Porta, 2007). Frege aprofundou seus trabalhos nas áreas da

lógica e da matemática, expressando sua crítica em relação à delimitação metodológica entre a lógica e a psicologia. Para ele, a origem do erro psicologista encontra-se na falta de clareza acerca da diferença existente entre os atos da consciência e os conteúdos dos mesmos atos, considerando estes últimos como se fossem entidades psicológicas<sup>21</sup>.

Frege distinguia o conteúdo da consciência do objeto em si, além de diferenciar o pensamento das representações. O conteúdo da consciência seriam as representações reais e imanentes a ela, enquanto que os objetos se refeririam aos pensamentos, sendo estes não reais, mas ideais. Segundo Porta (2004, p. 118), para Frege, “os pensamentos são inteligíveis, intersubjetivamente acessíveis e não reais.” Tem-se, dessa maneira, uma concepção de objetividade que é desvinculada da noção de realidade.

Para Frege, os pensamentos e ideias se encontram fora da consciência dos sujeitos, independentes dos mesmos – pois constituem objetividades em si, diferentes da realidade das representações contingentes aos atos psíquicos –, de modo que estes poderiam apenas captá-los. À Lógica, portanto, caberia as análises acerca das relações objetivas dos pensamentos não reais. A Psicologia, por sua vez, deveria abordar os conteúdos ou as representações da consciência, enquanto eventos reais e imanentes<sup>22</sup> (Porta 2004).

De acordo com a concepção fregeana de objetividade, os atos da consciência apontam aos objetos que se encontram fora dela e que não são reais, não são empíricos, mas apodícticos e ideais. Há nesta concepção, uma noção de intencionalidade, contudo, os objetos aos quais a consciência se volta, encontram-se totalmente separados desta. Esta abordagem da objetividade em Frege encontra-se, do mesmo modo que em Bolzano, pautada no realismo lógico (Porta 2004). Dessa maneira, tem-se a verdade como uma objetividade que se encontra fora e é independente dos sujeitos, o que contribui para o combate ao relativismo e ao ceticismo – pois, se algo é verdadeiro, o é independente das representações e objeções individuais. Algo é verdadeiro em si mesmo, ainda que, de acordo com Frege, não seja necessariamente real.

---

<sup>21</sup> Segundo Zahavi (2003, p. 09, tradução nossa), a diferença entre a Lógica e a Psicologia se esclarece do seguinte modo: “A Lógica (tal como, por exemplo, a matemática e a ontologia formal) não é uma ciência empírica e não está, de forma alguma, preocupada com a existência factual dos objetos. Ao contrário, ela investiga estruturas e leis ideais, e suas investigações são caracterizadas pela certeza e exatidão. A Psicologia, por sua vez, é uma ciência empírica que investiga a natureza factual da consciência, e seus resultados são, portanto, caracterizados por serem vagos e [pautados] na mera probabilidade que marca os resultados de todas as demais ciências empíricas. Reduzir a Lógica à Psicologia é conseqüentemente, um erro categorial que ignora completamente a idealidade, apodidicidade (certeza indubitável), e aprioricidade (validade não empírica) características das leis lógicas. Tais aspectos não podem nunca estar fundamentados ou explicados pela referência à natureza empírica-factual da psique”.

<sup>22</sup> Frege, no entanto, não estava preocupado em fundamentar a Psicologia. Interessava-lhe a Lógica e as matemáticas, enquanto disciplinas completamente independentes da Psicologia.

A posição de Bolzano acerca da verdade também influenciou as análises filosóficas de Husserl, sejam aquelas que se referiam à lógica e à matemática (tal como a obra *Filosofia da Aritmética*, de 1891), sejam os posteriores alicerces da Fenomenologia, com a publicação de *Investigações Lógicas*, em 1901.

### 2.3 – EDMUND HUSSERL

Edmund Husserl (1859-1938) estudou Física, Matemática, Astronomia e Filosofia, entre os anos de 1876 e 1882, em Leipzig, Berlim e Viena (Zahavi, 2003). Segundo Santos (2010), a origem da proposta fenomenológica não pode ser desvinculada da formação matemática do filósofo. Isso, devido ao fato de que Husserl buscava uma fundamentação das formas matemáticas e lógicas – tema que certamente estava em pauta na época e que era discutido por filósofos da corrente psicologista, e também por aqueles antipsicologistas, tal como Frege. O intento de Husserl, a princípio, foi buscar o fundamento da matemática e da lógica nos atos psíquicos. Assim, em 1891, ele publicou sua obra *Filosofia da Aritmética*, a qual recebeu críticas contundentes de Gottlob Frege, que o acusou de psicologismo. Mais tarde, ele admitirá as críticas de Frege como pertinentes no prólogo de *Investigações Lógicas* (1901/1996).

Dentre os anos de 1883 e 1886, Husserl estudou com Franz Brentano (1838-1917), proeminente filósofo e psicólogo. Brentano, ancorado em concepções aristotélicas, sustentava que todo o conhecimento provém da experiência – não se referindo, entretanto, às filosofias da tradição empirista. A experiência, segundo Brentano, seria capaz de promover uma universalidade do conhecimento, no sentido de se contrapor ao relativismo e ao ceticismo. Em sua obra *Psicologia do ponto de vista empírico* (1871), o autor buscou fundamentar o conhecimento, ao dissertar sobre a percepção interna (modo de captação) dos objetos imanentes, diferenciando o ato psíquico, do conteúdo do mesmo ato.

A teoria dos objetos imanentes de Brentano influenciou profundamente a concepção de intencionalidade de Husserl. Foi Brentano, em sua obra *Psicologia do ponto de vista empírico* que, segundo Zahavi (2003, p. 154), argumentou a favor da necessidade de uma “análise puramente descritiva da consciência”. Entretanto, de acordo com Porta (2004), mais do que tomar para si o conceito brentaniano de imanência, Husserl desenvolveu sua própria teoria da intencionalidade, pautado, principalmente na crítica que acabou fazendo à postura psicologista de Brentano. Esta dizia respeito, principalmente, ao fato de que ainda que

Brentano diferenciava os atos psíquicos dos conteúdos dos mesmos, referia-se aos primeiros como entidades empíricas reais.

Antes de suas críticas ao psicologismo, porém, a partir de 1886, Husserl estudou com Carl Stumpf (1848-1936), que também tinha sido aluno de Brentano e de quem compartilhava seus princípios para a fundamentação de uma Psicologia empírica. Nessa época, Husserl ainda tentava estabelecer os fundamentos psicológicos da lógica e da matemática, procurando situar a origem de tais fundamentos na experiência. Esta busca, segundo Santos (2010), expressou a influência do empirismo no início das análises filosóficas de Husserl a respeito das origens da lógica e da matemática. De fato, segundo o mesmo autor, Husserl iniciou seus estudos dos filósofos modernos com David Hume, além de dialogar com autores empiristas e psicologistas contemporâneos, como Stuart Mill (1806-1873) e Theodor Lipps (1851-1914)<sup>23</sup>.

Foi no decorrer da década de 1890, contudo, que Husserl abandonou de vez o psicologismo. Segundo Zahavi (2003), a obra *Investigações Lógicas* de Husserl, publicada em 1901, constituiu a grande inovação da Fenomenologia e, portanto, para a filosofia do século XX. Nela, Husserl tratou de temas centrais da Fenomenologia, principalmente o conceito de intencionalidade, tema chave para todo o posterior desenvolvimento de sua filosofia. Ele desenvolveu o conceito de intencionalidade, alicerçado, principalmente na crítica que realizou a respeito do psicologismo. Nesta obra, o autor buscou dar os fundamentos para a lógica pura e para a epistemologia – sendo que esta, para o filósofo, deveria versar sobre a análise da possibilidade do conhecimento<sup>24</sup>.

Husserl, na primeira edição das *Investigações Lógicas*, chegou a caracterizar a Fenomenologia como uma “psicologia descritiva”, tendo em vista a finalidade de realizar uma análise acerca das estruturas da consciência. Entretanto, posteriormente, ele admitiu que tal caracterização fora um erro, uma vez que ele não objetivava o estudo da consciência empírica, mas a análise das estruturas (essenciais) da consciência. De qualquer modo, estes primeiros escritos sobre a proposta fenomenológica – que dissertavam, principalmente, sobre a epistemologia e a lógica, não mais orientadas pelos princípios do psicologismo, mas analisadas sob a perspectiva da intencionalidade da consciência (Zahavi, 2003) – chamou a atenção de vários daqueles que iriam formar o grupo de jovens alunos filósofos de Gottingen

<sup>23</sup> É certo que com o desenvolvimento da Fenomenologia, Husserl retomou a filosofia empirista e psicologista com o intuito de criticá-la. E dessa maneira, ao introduzir seus alunos na Fenomenologia, ele recomendava, como leitura introdutória, as obras dos autores empiristas (Santos, 2010).

<sup>24</sup> É importante salientar que ele não se comprometeu, a princípio, com nenhum tipo de metafísica específica, seja ela realista ou idealista nos moldes (neo) kantianos, porém inseriu-se na tradição Filosófica Moderna, por buscar responder à questão sobre a possibilidade de conhecimento. Nunes Filho (2010) contextualizou a filosofia husserliana inserida na “virada semântica”, uma espécie de “divisor de águas” entre a Filosofia Moderna e a Filosofia Contemporânea.

– dentre eles, Adolf Reinach (que anteriormente, fora aluno de Theodor Lipps), Conrad e Hedwig Martius, Dietrich Von Hildebrand, Alexandre Koyré, Johannes Hering, Fritz Frankfurter<sup>25</sup> e Edith Stein.

Husserl aprofundou as análises a respeito da consciência transcendental em sua obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913), recebendo críticas destes mesmos seus alunos, que consideravam seus escritos como uma virada ao “idealismo transcendental” (Stein, 1964/2002, p. 355). Mais tarde, no final de sua vida, o filósofo ocupou-se de temas relativos à temporalidade, à intersubjetividade e ao mundo da vida, e afirmou o quanto não tivera sido compreendido, uma vez que nunca intencionara aderir ao idealismo transcendental kantiano (Zahavi, 2003).

Diante do exposto, em relação ao contexto de surgimento da Fenomenologia, é inegável que esta se originou – tal como o afirmou Ales Bello (2006) – de bases psicológicas, porém, não atrelada a uma psicologia empírica, mas ao contrário, buscando afirmar a necessidade de uma descrição das estruturas essenciais da consciência. A Fenomenologia é herdeira da Filosofia Moderna, porém, situa-se no período de transição com a Filosofia Contemporânea, na qual as análises semânticas – a busca pelo significado – ganharam a atenção.

---

<sup>25</sup> Citados por Stein (1964/2002, p. 358) em sua autobiografia, estes eram alguns dos principais nomes dos filósofos que participavam da “Sociedade filosófica” composta pelos alunos orientados por Husserl, quando Edith Stein chegou a Gottingen em 1913.

### 3) ITINERÁRIO FILOSÓFICO DE EDITH STEIN E CONTEXTUALIZAÇÃO DA OBRA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA (1911-1922)

“No me preguntes el porqué de mi añorar,  
una piedra soy en tu mosaico;  
en el lugar correcto me pondrás,  
a tus manos yo me adapto<sup>26</sup>.” (Edith Stein)

Quando Edith Stein deu início à elaboração dos textos que mais tarde comporiam sua obra *Introdução à Filosofia*, já era o ano de 1917. Ela havia se mudado para Friburgo em outubro de 1916, após a defesa de sua tese de doutorado, para ser assistente de Edmund Husserl que, por sua vez, havia assumido recentemente o cargo de professor catedrático de filosofia da Universidade desta cidade. De acordo com MacIntyre (2008), em Friburgo, Husserl não conseguia organizar seus escritos para publicação. Ele havia produzido rascunhos para *Ideias II* e para a *Investigação Sexta*, mas tais rascunhos eram inacessíveis para quem não estava familiarizado com a Fenomenologia e com a forma de escrita estenográfica Gabelsberger<sup>27</sup> com a qual produzia. Nem mesmo o próprio Husserl conseguia decifrar seus escritos, pois – Stein (1964/2002) nos revela – estava com problemas na vista e não conseguia enxergar bem a própria redação.

Stein, que havia assumido o cargo de professora substituta de uma escola de Breslau, em meados de 1916 antes da defesa de seu doutorado, decidiu-se por assumir o trabalho de assistente de Husserl em Friburgo, de maneira que lhe cabia a tradução e a transcrição dos escritos do autor, assim como a organização dos mesmos em uma estrutura textual coerente – isso lhe exigia que detalhasse informações e preenchesse as lacunas muitas vezes deixadas pelo filósofo. Em uma carta a Fritz Kaufmann<sup>28</sup> em 16 de agosto de 1916, Stein relatou sua decisão (Stein, 2002, p. 552, grifos da autora, tradução nossa):

Quando estive por volta de quinze dias em Friburgo [para se preparar para a defesa da tese], e o Mestre [Husserl] ainda se mostrava muito irritado, porque eu fui muito cruel pressionando-o para que lesse meu trabalho [*Sobre o problema da empatia*], uma tarde ouvi quando ele estava falando a uma senhora, que [...] precisava de um assistente. [...]. Então, timidamente, comecei a considerar a possibilidade de lhe oferecer minha ajuda; ao que me decidi no dia seguinte, quando ele me disse que estava muito satisfeito com meu trabalho e que uma boa parte do mesmo coincide com pontos essenciais da segunda parte das *Ideias*. Estava claro que se sentia muito feliz com a

<sup>26</sup> Poema atribuído a Stein, não se tem referência do ano, traduzido e citado por Bono (2010).

<sup>27</sup> Tipo de escrita codificada, inventada por Franz Gabelsberger (1789-1849), em 1817.

<sup>28</sup> Fritz Kaufmann (1891-1958) era amigo de Stein, desde que os dois se conheceram em Gottingen, em 1913. Kaufmann, também de origem judaica, era aluno de Husserl e seu tema de pesquisa versava sobre fenomenologia e arte. Os dois mantiveram correspondência por mais de 20 anos.



ideia de se dispor de uma pessoa totalmente para si, apesar de não ter uma noção precisa de como deveria se desenvolver nosso trabalho em comum. Em todo caso, estamos de acordo que, em primeiro lugar, nos ocuparemos dos manuscritos das *Ideias*. Como preparação, [...], agora tenho que aprender a estenografia de Gabelsberger, que é a chave para o acesso ao *sancta sanctorum*<sup>29</sup>.

Tanto Stein quanto Husserl se alegraram imensamente pela decisão da autora em ajudá-lo. Ela se afastou das atividades pedagógicas em Breslau, pois queria dedicar-se à carreira filosófica. Além disso, devotava um grande respeito e admiração por Husserl, a quem considerava o maior filósofo de seu tempo. É possível também que Stein esperasse que o contato com o trabalho do “Mestre” lhe proporcionasse um apoio maior para o seu próprio trabalho filosófico. É certo que a Fenomenologia de Husserl proporcionou a Stein inúmeras inspirações, que foram aprofundadas pela autora em suas análises filosóficas posteriores<sup>30</sup>. Contudo, não lhe seria feita a devida justiça, se considerássemos sua produção apenas em função das obras de Husserl. Edith Stein tinha suas próprias motivações: interessava-lhe, sobretudo, o tema sobre a pessoa humana – e tudo o que lhe dizia respeito, tal como a sociedade, a comunidade e o Estado; as relações de gênero; a educação e, mais tarde, a antropologia teológica desenvolvida pela autora – e foi a respeito deste tema que ela aprofundou suas análises filosóficas ao longo da vida.

Mais do que isso, tal como nos aponta Schulz (2008), já em suas primeiras publicações (*O problema da empatia*, sua tese de doutorado de 1916 e *Causalidade Psíquica*, de 1922) e escritos (como no caso da *Introdução*), ela sinalizava diferenças fundamentais em relação ao Mestre. A pessoa humana, foco das considerações de Stein, não se limitava ao sujeito puro fenomenológico<sup>31</sup>. Stein enfatizava a análise fenomenológica a respeito do sujeito psicofísico real, sua gênese e desenvolvimento do ponto de vista também de sua história individual – a origem e o desenvolvimento de seu caráter, por exemplo. Ela mesma o revelou a Roman Ingarden, em uma carta de 20 de março de 1917: “tenho começado [...] a ocupar-me um pouco mais de um dos pontos de diferença entre o Mestre e eu (necessidade de um corpo para

<sup>29</sup> “Santo dos santos”.

<sup>30</sup> Como por exemplo, assim ela o escreveu para Roman Ingarden (1893-1970) – polonês, amigo de Stein, com quem possui uma extensa correspondência. Ele também participou do grupo de filósofos em Gottingen – em 26 de agosto de 1917: “Agora comecei com as notas sobre constituição do espaço, e trato de ver o que se pode fazer com elas. Ao mesmo tempo, me ocupo com alguma coisa de meu trabalho e escrevo algumas coisas complementárias, que em parte, me ocorrem em conexão com as *Ideias*.” (Stein, 2002, p. 595, tradução nossa).

<sup>31</sup> É preciso enfatizar que, apesar das análises filosóficas de Stein se voltarem para a compreensão da pessoa humana real, sua filosofia não pode ser caracterizada como existencialista, dado que o homem, considerado por Stein, não se limita ao decorrer de sua existência. As investigações fenomenológicas realizadas pela autora enfatizam a universalidade da experiência humana. Ela mesma critica o existencialismo (Heideggeriano) e sua tradução em termos da angústia existencial do homem, ser-no-mundo que caminha para a morte e para o nada, em sua obra *Estrutura da pessoa humana* (1933/2003).

a empatia). E devido a isso, logo me topei outra vez com questões histórico-filosóficas. Seria maravilhoso se agora eu tivesse tempo para isso.” (Stein, 2002, p. 578, tradução nossa).

Enquanto exercia a função de assistente, Stein nos conta que estava sempre a discutir (amistosamente) com Husserl sobre os apontamentos do filósofo, seja para convencê-lo a expor os detalhes de suas análises filosóficas – a fim de que os trabalhos pudessem ser publicados –, ou seja quando discordava de algum ponto dele<sup>32</sup>. A este respeito, a autora relata sobre certa vez em que ficara discutindo durante toda uma tarde com Husserl sobre seus pontos de divergência, não sendo possível chegar com ele a um acordo. Ainda assim, respeitava-o profundamente (Stein, 1964/2002, p. 573).

O cargo de assistente, contudo, acabou custando-lhe muito tempo e esforço e, na maioria das vezes, segundo Stein, impedia-lhe de trabalhar em suas próprias análises filosóficas. Nesta época, Stein ainda estava trabalhando sobre o tema da pessoa, possivelmente em continuação com o tema de seu doutorado, buscando aprimorá-lo. Ainda em cartas trocadas com Roman Ingarden no ano de 1917, Stein comentou sobre as dificuldades de seu trabalho de organização dos textos de Husserl. Em uma dessas cartas, datada de 27 de abril, ela relatou:

[...] desde que estou aqui, às vezes tenho o inquietante sentimento de que já não disponho de minha vida como antes. Por agora, a resolução dos problemas que me afetam depende da conclusão das *Ideias*<sup>33</sup>. Além disso, meu trabalho de assistente me absorve de tal maneira, que é impossível pensar em um trabalho intensivo e tranquilo. Por outro lado, tampouco posso abandonar logo o trabalho que tenho nas mãos, já que estou segura de que o Mestre *sozinho* não voltaria a publicar nada, e que suas coisas saíam à luz é, do meu ponto de vista, mais importante que qualquer produto que eventualmente eu pudesse colocar no mundo (Stein, 2002, p. 586, grifos da autora, tradução nossa).

Após um ano de trabalho como assistente de Husserl, porém, a filósofa demitiu-se de seu cargo, por sentir-se demasiado cansada e para poder dedicar-se às suas próprias atividades. Ela abriu mão de exercer sua função como assistente, pois percebia uma discrepância enorme entre a quantidade de seu trabalho e a evolução do mesmo que, tal como

<sup>32</sup> Uma de suas principais discordâncias em relação às asserções de Husserl, diz respeito ao problema da constituição. Em linhas gerais, este problema se refere à apreensão dos objetos pela consciência, ou seja, a questão da possibilidade da consciência apreender algo que se encontra “fora” dela. Para Stein, isso somente é possível, pois o objeto é constituído por estruturas passíveis de serem captadas pelas vivências intencionais – nas palavras de Crespo (2009, p. 107), interessa a “relação entre a subjetividade do conhecimento [atos intencionais] e objetividade do conteúdo do mesmo [...]”. Ao abordar o problema da constituição, Stein opôs-se ao que considerou como sendo uma “virada idealista” de Husserl, a partir da publicação de sua obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica I*, em 1913. Em carta a Ingarden, de 3 de fevereiro de 1917, comentou: “Para que se possa constituir uma natureza expressiva, me parece indispensável contar, por uma parte, com a existência de uma natureza física e, por outra, com uma subjetividade de determinada estrutura. Todavia, não me decidi ainda a comunicar ao Mestre tamanha heresia.” (Stein, 2002, p. 567).

<sup>33</sup> Refere-se ao manuscrito de *Ideias II*.

nos leva a crer, caminhava vagorosamente. Em uma carta a Fritz Kaufmann, de 09 de março de 1918, já decidida a não mais trabalhar com Husserl ela escreveu:

Ao que se refere a meu trabalho como assistente, dir-lhe-ei que pedi a Husserl que me deixasse livre para a próxima temporada. Ordenar manuscritos, ao que minha tarefa tem se limitado há meses, pouco a pouco chegou a resultar-me algo quase insuportável e, além disso, não julgo tão necessário que devido a isso, tivesse que renunciar a [minha] atividade própria. Assim, pois, segundo já lhe contei, atualmente trabalho na análise da pessoa. (Stein, 2002, p. 607, tradução nossa).

Apesar de todo o enfado, é certo que este período compartilhado pelos dois filósofos foi de suma importância para o amadurecimento filosófico e pessoal de Stein, em relação ao seu trabalho filosófico que se seguiu de maneira autônoma à Husserl. Após sua demissão, no entanto, Stein permaneceu algum tempo em Friburgo, pois dava aulas particulares de filosofia para principiantes lá. Ela continuou mantendo contato com Husserl e planejava fazer uma edição do anuário da escola fenomenológica (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*) em homenagem ao sexagésimo aniversário dele, com publicações de todos aqueles que tinham sido seus alunos e amigos. Além disso, ela também planejava obter a habilitação (*Habilitationsschrift*) para a docência no ensino superior na Universidade de Gottingen – para tanto, estava trabalhando em uma obra filosófica que seria julgada por uma comissão de professores de lá (Stein, 1964/2002).

Stein planejava submeter sua obra para a obtenção da *Habilitationsschrift* em 1919. Entretanto, negaram-lhe a solicitação, de modo que o seu trabalho não chegou a ser nem mesmo avaliado. Em uma carta a Fritz Kaufmann, de 8 de novembro de 1919, a autora argumentou que o principal responsável pela barreira teria sido Georg Elias Müller, seu antigo professor, cuja crítica acusara a obra de Stein (*Causalidade Psíquica*) de tentar desbancar a Psicologia praticada na universidade. Mas Müller não teria dado o único impedimento. O próprio Husserl, em uma carta de recomendação enviada aos catedráticos de Gottingen, apesar de tecer muitos elogios a respeito da capacidade intelectual de Stein, terminou a carta declarando que “se a carreira acadêmica estivesse aberta para as mulheres, ela seria a pessoa recomendada em primeiro lugar [...]” (Stein, 2002, p. 1658). Apesar dos impedimentos políticos e interpretando o posicionamento de Husserl como uma forma de negativa, Stein escreveu a Kaufmann para que ele dissesse a Husserl que, mesmo após todos estes impedimentos, ela não estava “feita em pedaços” (Stein, 2002, p. 684).

Dessa maneira, Stein trabalhou em sua obra *Introdução à Filosofia*, em um período que acabou sendo extremamente conturbado em sua vida, de 1917 a 1922, e que lhe proporcionou mudanças profundas em sua maneira de concebê-la – neste contexto, sua

conversão do ateísmo ao catolicismo, ocorrido em meados de 1921, constituiu apenas o desfecho. Tal como o afirma MacIntyre (2008, p. 161, tradução nossa): “[...] a conversão de Stein não teve a ver somente com suas crenças e práticas religiosas, mas também com a concepção que tinha acerca da natureza humana e das relações humanas.”.

A experiência da 1ª Guerra Mundial, a perda de amigos, os sofrimentos gerados pela guerra, as mudanças econômicas produzidas pela mesma, a derrota da Alemanha, tudo isso marcou profundamente Edith Stein, segundo nos relata MacIntyre (2008). De acordo com o mesmo autor, dentre todas as perdas, a mais sentida por Stein, foi a morte de seu professor e amigo Adolf Reinach, em 1917.

Após a negação da cátedra em Gottingen, Stein voltou à sua cidade e lá deu aulas até o ano de 1922, quando foi convidada para ser professora de um instituto católico em Espira. Tendo destacado, então, alguns pontos a respeito do contexto no qual Stein se encontrava quando provavelmente escreveu os textos que mais tarde comporiam sua obra *Introdução à Filosofia*<sup>34</sup>, faz-se necessário retomar o itinerário intelectual que favorecera a opção da autora pelos rumos que tomara em sua pesquisa nestes anos, de 1917 a 1922.

### **3.1 – MOTIVAÇÕES E CONTEXTO DE SURGIMENTO DA OBRA**

#### **3.1.1 – Em Breslau**

Edith Stein iniciou seus estudos universitários na Universidade de Breslau, sua cidade natal, em 1911. Na época, interessava-se pela psicologia, filosofia e história – em suma, pelas humanidades. Segundo nos relata em sua autobiografia (Stein, 1964/2002, p. 297), as primeiras disciplinas que escolheu para estudar foram: “[...] indogermânico, germânico primitivo, gramática alemã moderna, história do drama alemão, história prussiana da época de Frederico, o Grande e história da constituição inglesa, e um curso de grego para principiantes”. Além dessas disciplinas, ela também frequentou as aulas sobre Filosofia da Natureza, com o neokantiano Richard Höningwald (1875-1947) e elegeu a disciplina *Introdução à Psicologia*, dada por William Stern<sup>35</sup>, como aquela que mais lhe interessava.

---

<sup>34</sup> A obra *Introdução à Filosofia* somente teve sua primeira publicação em 1991, segundo nos relata Sancho (1998).

<sup>35</sup> William Stern (1871-1938), famoso psicólogo e filósofo. Foi aluno de Hermann Ebbinghaus (1850-1909), psicólogo experimental que, por sua vez, havia sido aluno de Wundt e profundamente influenciado pelas

É digno de nota, da mesma forma, o interesse de Stein pela história alemã e seu posicionamento diante da mesma. Naquela época anterior à Primeira Guerra Mundial, tal como muitos de seus colegas universitários, Stein também possuía um forte sentimento de patriotismo que, entretanto, não se conformava às posturas majoritariamente vigentes de então, como o nacionalismo darwinista<sup>36</sup>, as concepções socialistas ou liberais. A filósofa afirmou em sua autobiografia que se aproximava mais de uma postura conservadora, porém distinta da tradicional prussiana. Em suas palavras, “ao lado das convicções puramente teóricas nasceu, como motivo pessoal, um profundo agradecimento para com o Estado que me havia dado o direito de cidadania acadêmica, e com ele, a livre entrada às riquezas do espírito da humanidade [referindo-se à Universidade]” (Stein, 1964/2002, p. 302).

Por esta razão, ela tinha grande consciência de sua responsabilidade social e desejava retribuir ao Estado e à comunidade por toda a formação que estava a receber. Nesta época, chegou a, inclusive, manifestar-se a favor sufrágio feminino. MacIntyre (2008) sustenta que a posição política de Stein a motivou também a oferecer seus trabalhos como enfermeira voluntária durante a Primeira Guerra. Contudo, as consequências econômicas, políticas e humanas geradas pela mesma, fizeram com que a autora assumisse um posicionamento firmemente crítico em relação aos rumos que a Alemanha tomava e que culminaram na ascensão do nazismo ao poder.

Stein estudou em Breslau por quatro semestres. Neste período, além dos estudos universitários, dava aulas particulares em um curso preparatório ao ingresso no ensino superior – as aulas eram dadas a meninas que tinham dificuldades com os estudos. A filósofa afirmou, em sua autobiografia, que a atividade pedagógica não era sua escolha primeira e que teria preferido se dedicar apenas aos seus próprios estudos. Todavia, aceitou a proposta de dar aulas, devidos aos insistentes pedidos que constantemente recebia (Stein, 1964/2002).

Ainda na Universidade de Breslau, envolveu-se com um grupo de estudantes denominado “grupo pedagógico” (Stein, 1964/2002, p. 303). Este grupo era composto pelos alunos de pedagogia que se preocupavam com a futura prática pedagógica. A maioria desses alunos frequentava a disciplina de psicologia de William Stern e contavam com seu apoio. Segundo Stein, seu professor era um homem sábio e bom. A filósofa relata ainda que Stern

---

concepções de G. Fechner a respeito da possibilidade de traduzir fenômenos mentais em equações matemáticas. William Stern dedicou-se ao estudo experimental do desenvolvimento cognitivo de crianças e jovens, ajudando a desenvolver testes de inteligência. Segundo Hergenhahn (2001), foi Stern quem introduziu o termo “idade mental” na Psicologia, e propôs o cálculo do quociente de inteligência, que seria o resultado da divisão da idade mental pela idade cronológica. Tanto Stern quanto Hönigswald eram judeus, o que, segundo Stein relata (1964/2002), representava uma inconveniência à carreira acadêmica de ambos.

<sup>36</sup> O nacionalismo darwinista propunha a constituição da nação por uma única raça – pautada na concepção de superioridade racial.

tinha grande consideração pela filosofia e lamentava a separação de ambas as cátedras, apesar de envolver-se cada vez mais com a psicologia experimental – trabalhava, na época, com medidas de inteligência.

Ainda em sua autobiografia, Stein nos apresenta um colega que era doutor em medicina e filosofia e também participava do “grupo pedagógico”. Seu nome era Georg Moskiewicz (1878-1918), e ele estava tentando obter a *Habilitationschrift* em psicologia, com Hermann Ebbinghaus (1850-1909) – que, por sua vez, havia fundado o laboratório de psicologia experimental na Universidade de Breslau. Depois da morte de Ebbinghaus, Moskiewicz encontrava-se em um dilema, pois por um lado, precisava de sua habilitação para exercer o cargo de professor em uma universidade; porém, por outro lado, estava cada vez mais decepcionado com o método com o qual trabalhava na psicologia. Stein relatou que, com ele, teve diversas discussões sobre sua discordância a respeito do método que Moskiewicz utilizava<sup>37</sup>. A esta altura, ela também fazia críticas aos estudos experimentais de Stern, apesar de considerar obter o doutorado com ele – no final do curso, os alunos tinham a opção de realizar uma prova para obter o bacharelado na área de interesse, denominado exame de estado, e também poderiam optar por fazer o exame de doutorado (Stein acabou fazendo o primeiro exame em Gottingen, e o segundo, em Friburgo).

No ano letivo de 1912-1913, ainda nas aulas de psicologia dadas por Stern, o mesmo sugeriu que seus alunos apresentassem seminários a respeito da escola de Würzburg<sup>38</sup>. Ao entrar em contato com as obras dos autores que compuseram esta escola, Stein se deparou, pela primeira vez, com a obra *Investigações lógicas* de Husserl, que era constantemente citada pelos autores de Würzburg. Segundo ela mesma nos relata, foi Moskiewicz quem a orientou a respeito da obra de Husserl, alertando-a de que tudo o que os autores de Würzburg escreviam, haviam retirado das *Investigações*. Moskiewicz, que havia estudado em Gottingen com Husserl durante um semestre, deu a Stein um volume da obra do Mestre para que lesse e a alertou: “Em Gottingen, não se faz outra coisa senão filosofar dia e noite, na comida e pela rua. Em todas as partes. Somente se fala de fenômenos.” (Stein, 1964/2002, p. 327).

Stein, então, estudou as *Investigações* durante as férias de natal em 1912. A obra lhe deixou tamanha impressão que, logo no próximo semestre já havia se decidido a ir à Gottingen estudar com Husserl, por um semestre. Sua decisão espantou seu professor de

---

<sup>37</sup> Stein não fornece detalhes sobre o tema do trabalho de Moskiewicz na época, mas fala sobre o chamado “método de Würzburg” que, segundo nota do tradutor, era utilizado para investigar experimentalmente as associações do pensamento. Seus principais autores eram: Oswald Külpe (1862-1915), A. Messer, K. Bühler (Stein, 1964/2002, p. 311).

<sup>38</sup> Cf. nota acima.

filosofia em Breslau, Richard Hönlwald, cujo posicionamento distanciava-se do de Husserl; porém, não preocupou a William Stern, visto que antes de partir, Stein o procurou para pedir que a orientasse no doutorado.

A respeito de seu doutorado em psicologia, contudo, ela mudou de ideia a meio caminho de Gottingen – literalmente –, devido a uma visita que fez a Otto Lipmann<sup>39</sup>, no Instituto de Psicologia Aplicada de Klein-Glieneke em Berlim, a pedido de Stern. Lipmann deveria mostrar a ela um material com o qual trabalhava e que poderia servir-lhe para o seu doutorado (que versaria sobre o desenvolvimento do pensamento infantil). Stein foi a Berlim e conheceu Otto e seu trabalho, entretanto, após a visita, decidiu-se definitivamente que não iria doutorar-se em psicologia<sup>40</sup> – não após ter se deparado com a proposta fenomenológica, que lhe pareceu bem mais consistente em comparação. Em suas palavras:

Todos os meus estudos de psicologia me haviam convencido de que esta ciência estava nas fraldas; que faltava o fundamento necessário de ideias básicas claras, e que esta mesma ciência era incapaz de elaborar estes pressupostos. Ao contrário, o que até o momento conhecia de fenomenologia, havia me entusiasmado, porque consistia fundamental e essencialmente num trabalho de esclarecimento, e porque desde o princípio, ela mesma havia forjado os instrumentos intelectuais de que necessitava. Todavia, em meus começos em Gottingen, sentia uma ligeira pressão a respeito de meu tema em psicologia, porém logo o descartei (Stein, 1964/2002, p. 331, tradução nossa).

### 3.1.2 – Em Gottingen

Edith Stein chegou a Gottingen em abril de 1913. Sobre a época em que lá permaneceu, qualificou-a como uma das mais importantes de sua vida. A princípio, ficaria nesta cidade por apenas um semestre, mas, devido aos contatos, às amizades e à filosofia, acabou se mudando em definitivo para lá, para finalizar os seus estudos. Estava, então, com 21 anos, e era a primeira vez que deixava a casa de sua família para estudar – o que era um fato heróico e inovador, reservado a poucas mulheres no início do século XX. Mas Stein havia conseguido a permissão e a benção de sua mãe. Nesta cidade, ela não ficaria desamparada,

---

<sup>39</sup> Otto Lipmann (1880-1933) foi um psicólogo judeu alemão, um dos pioneiros do aconselhamento vocacional de jovens. Apesar de ter fundado o Instituto de Psicologia em Berlim, nunca foi professor. (*American Journal of Psychology*, (1934), 46, 152–54. Add. Bibliography: NDB, (1985), 14, 645).

<sup>40</sup> Stein comunicou sua decisão a William Stern, no final de seu primeiro semestre em Gottingen, ao que o seu antigo professor não fez nenhuma objeção e a apoiou a procurar realizar seu doutorado com Edmund Husserl.

pois lá morava um primo seu chamado Richard Courant<sup>41</sup> (1888-1972), famoso matemático, que a ajudou a se estabelecer tanto na cidade quanto na Universidade.

Edith Stein foi orientada por George Moskiewicz a procurar em primeiro lugar a Adolf Reinach (1883-1917), assim que chegasse à Universidade. Reinach havia sido aluno de Theodor Lipps, em Munique, mas após a leitura das *Investigações Lógicas*, fora à Gottingen em 1905 para estudar com Husserl. Outros colegas seus de Munique, tais como Hans Theodor Conrad (1881-1969) e Moritz Geiser (1880-1937), também se mudaram para Gottingen com a mesma intenção, sendo que a reunião destes alunos ao redor de Husserl, em 1905, deu origem à “Escola de Gottingen<sup>42</sup>” (Stein, 1964/2002, p. 353). Ainda de acordo com os apontamentos de Stein, nesta época, havia um bom intercâmbio entre Husserl e Theodor Lipps – ela mesma fora aconselhada por Husserl a estudar as análises filosóficas de Lipps a respeito da empatia, quando optou por este tema em seu doutorado.

Dentre todos os discípulos, Reinach era considerado o “braço direito” do Mestre, fazendo a mediação entre o mesmo e seus outros alunos. Segundo nos relata a própria autora, Reinach tinha “[...] um grande dom com as pessoas, em contraste com Husserl que, neste ponto, era quase uma nulidade.” (ibid.). O jovem filósofo, doutor em direito, dava aulas de fenomenologia aos alunos iniciantes, todavia, convidou Stein para participar de suas aulas de estudos avançados em Fenomenologia. Para o desgosto de Stein, as aulas de Reinach coincidiam com o horário de uma disciplina que ela faria, o seminário de história, com Max Lehmann<sup>43</sup>, de modo que ela teve de abdicar dos estudos avançados em Fenomenologia neste semestre – devido ao seu vívido interesse pela disciplina histórica e por ter planejado inicialmente passar apenas um semestre em Gottingen, Stein não queria perder a oportunidade de estudar também com outros historiadores distintos dos de Breslau (Stein, 1964/2002).

Segundo nos conta a filósofa, a disciplina com Lehmann lhe rendera muito trabalho durante o semestre, pois ele exigira que seus novos alunos realizassem um longo trabalho a ser apresentado e avaliado ao final do semestre. Ao final da disciplina, contudo, muito satisfeito com o projeto de Stein, Lehmann lhe ofereceu a oportunidade de utilizar este trabalho para que ela prestasse o exame de estado – uma prova, no final da graduação, para obter o bacharelado. Até então, Stein havia planejado permanecer apenas um semestre em

---

<sup>41</sup> Com a perseguição nazista aos judeus, Courant acabou se estabelecendo em Nova Iorque em 1936, como professor da universidade de lá e, permaneceu até sua morte em 1972.

<sup>42</sup> A este respeito, Stein (1964/2002, p. 345, tradução nossa) declara: “Querida antiga cidade de Gottingen! Creio que somente quem tenha estudado ali entre os anos de 1905 a 1914, no curto tempo de esplendor da escola fenomenológica de Gottingen, pode compreender o que nos faz vibrar com este nome.”

<sup>43</sup> Max Lehmann (1845-1929) era professor de história medieval e moderna na Universidade de Gottingen.



Gottingen, todavia, já reavaliava seus planos, de modo que o convite feito por Lehmann apenas reforçou sua tomada de decisão em terminar seus estudos em Gottingen.

Além dos seminários em história, Stein também cursou a disciplina de Husserl sobre “Natureza e Espírito”. Para ser admitida na mesma, ela teve de passar por uma entrevista com o professor, e foi assim que o encontrou pela primeira vez. De acordo com o relato de suas primeiras impressões, fora um agradável encontro: “Foi ali, pois [na sala onde aconteceriam as aulas], onde vi ‘estar diante de mim o Husserl vivo’. Não havia nada chamativo ou assombroso em sua aparência externa. [...] De estatura mediana, ar digno, a cabeça nobre e distinguida. Sua pronúncia denunciava imediatamente seu nascimento austríaco [...]” (Stein, 1964/2002, p. 354, tradução nossa). Quando Husserl entrevistou Stein, disse-lhe que Reinach já houvera falado com ele a seu respeito. Perguntou-lhe se já havia lido alguma obra sua, ao que Stein respondeu que havia lido ambos os volumes das *Investigações*. Então Husserl, sorrindo, exclamou: “Então você é uma heroína?” (ibid.) e a admitiu como aluna de seu seminário. Stein também começou a participar dos encontros semanais do grupo de estudo da “Sociedade Filosófica” composta pelos alunos de Husserl.

Segundo Stein, foi a partir dos seminários de Husserl em “Natureza e Espírito”, que ela se interessou pelo tema da empatia, para a realização de seu doutorado. Em suas aulas, ao expor o problema do conhecimento objetivo do mundo, Husserl admitia o fator intersubjetivo que constitui o mesmo conhecimento e, portanto, o reconhecimento de que outras pessoas também possuem as mesmas estruturas cognitivas, ou as mesmas vivências intencionais do “eu” – sujeito cognoscente. A empatia (*Einfühlung*, termo que emprestou de Theodor Lipps) consistia na vivência que permite, pois, o acesso a este reconhecimento. Stein decidiu-se por aprofundar as análises acerca desta vivência, ao que Husserl a orientou a elaborá-las em diálogo com Lipps<sup>44</sup>.

Além dos seminários em História e Filosofia – estudou também com o filósofo Leonard Nelson (1882-1927)<sup>45</sup> – Stein optou pelas aulas de “Psicofísica da sensibilidade visual” proferidas por George Elias Müller (1850-1934). Müller era um proeminente pesquisador em psicologia experimental, que investigava os temas sobre memória e

---

<sup>44</sup> Stein defendeu seu doutorado sob o título original *O problema da empatia em seu desenvolvimento histórico e desde uma perspectiva fenomenológica*, em 1916, em Friburgo, pois Husserl já houvera se mudado para lá (Stein, 1964/2002). Em sua autobiografia, ela discorre sobre as dificuldades na realização deste trabalho – dentre estas, a divergência com os postulados de Theodor Lipps – e a ajuda que recebeu, principalmente de Adolf Reinach para a concretização de seu projeto. Stein também afirmou que as leituras das obras de Max Scheler (1874-1928) e Wilhelm Dilthey (1833-1911) foram muito valiosas para seu trabalho. Em sua defesa, recebeu a máxima menção honrosa *Summa cum laude*.

<sup>45</sup> De acordo com MacIntyre (2008), não era comum que os alunos de Husserl assistissem às aulas de Nelson, devido às diferenças entre as posições filosóficas entre ambos.

aprendizagem, além do sentido da visão. Segundo Stein, ele era “um veterano do antigo método estrito naturalístico”, de modo que, em suas aulas, dever-se-ia ter conhecimentos de física teórica e matemática – disciplinas que Stein gostava de estudar. Nas palavras da autora: “Müller era um furioso inimigo da fenomenologia, porque para ele não havia outra coisa a não ser as ciências experimentais. Husserl, ao contrário, nos recomendava que fôssemos ouvi-lo, porque considerava valioso que conhecêssemos os métodos das ciências positivistas.” (Stein, 1964/2002, p. 370, tradução nossa).

Como nos relata, foi também em Gottingen que Edith Stein descreveu a origem de sua abertura em relação ao fenômeno religioso. A maioria de seus amigos filósofos professava alguma fé e era adepto de alguma religião. Havia judeus e cristãos – a maioria, judeus convertidos ao cristianismo. O próprio Husserl, segundo Stein, de origem judaica, convertera ao protestantismo, assim como Reinach e sua esposa, Hans Theodor e Conrad-Martius; Max Scheler, Alexandre Koyré e Von Hildebrand, por sua vez, voltaram-se ao catolicismo. Stein, todavia, nesta época não estava interessada em se comprometer com alguma fé. A abertura que teve, segundo nos conta, ocorreu pelo profundo respeito, admiração e amizade que tinha em relação a estas pessoas (Stein, 1964/2002).

No período em que estudara lá, Stein fez amizade com uma aluna mais velha que também viera de Breslau. Seu nome era Toni Meyer e, segundo nos relata a autora, sua amiga padecia de uma psicopatologia maníaca-depressiva. As duas se davam muito bem, de modo que nos momentos das crises da doença, nas quais a internação hospitalar era necessária, Toni aceitava apenas a visita de Stein, pois somente nela confiava. Edith Stein descreveu esse episódio em sua autobiografia, confessando, contudo, que tinha dificuldades em discernir quando sua amiga dizia a verdade, de quando expressava suas fantasias e alucinações – ponto necessário acerca do conhecimento das pessoas, por meio da vivência empática. Para assegurar-se das informações que dela recebia, buscava conferi-las com os médicos e demais enfermos do hospital<sup>46</sup>.

No segundo semestre em Gottingen, a autora finalmente pode participar do grupo de estudos avançados em Fenomenologia, que Reinach proferia em sua casa. Segundo nos conta, estes foram os momentos de maior aprendizagem para ela. Fora Reinach quem a ajudara com suas dificuldades em seu projeto de doutorado, de modo que Stein o tinha em grande conta.

---

<sup>46</sup> Por fim, alguns anos mais tarde, as recaídas de Toni foram se tornando cada vez mais frequentes e, por decisão de sua família, ela não mais saiu do hospício – o que foi, de fato, um drama muito grande relatado por Stein.

Tornou-se muito amiga também da esposa de Reinach e de alguns de seus familiares (Stein, 1964/2002).

Em suma, pode-se afirmar que Edith Stein graduou-se em ao menos dois dos principais pólos de formação da Alemanha no início do século XX, Breslau e Gottingen, lugares extremamente fecundos nas áreas de filosofia, história e psicologia experimental. A vida de estudante, segundo nos relata, seguia-se de maneira tranquila, até que se tornou, de repente, alarmante em julho de 1914, quando a Europa se via às voltas da Primeira Grande Guerra. Interromperam-se, então, os encontros do grupo de filosofia e vários familiares e colegas de Stein foram chamados para combaterem na guerra, dentre eles Richard Courant e Adolf Reinach, que considerava o serviço militar como sendo um dever de cidadania. Edith Stein partilhava de sua concepção e buscou, da mesma maneira, a forma que tinha para servir seu país. Foi então que se alistou como auxiliar de enfermagem da Cruz Vermelha.

A autora nos sintetiza a percepção que se tinha a respeito da guerra: “uma coisa era segura: se tratava de uma guerra distinta das anteriores. Seria uma destruição tão horrorosa que não poderia durar muito tempo. [Por esta razão, acreditava-se que] Em alguns meses tudo haveria de passar.” – uma previsão que não se consumou (Stein, 1964/2002, p. 394). Stein interrompeu seus estudos e voltou a Breslau, sua cidade que, todavia, localizava-se muito próxima da fronteira com a Rússia (a aguardada invasão russa, todavia, não aconteceu). Lá, teve aulas de enfermagem e aguardou ser convocada para o trabalho na Cruz Vermelha. Como esse chamado não ocorreu de imediato, Stein teve de retornar a Gottingen para a finalização de seu projeto de conclusão de curso e o exame de estado.

Em Gottingen, ela permaneceu no final do ano de 1914 e início de 1915, quando realizou sua prova de estado. Algumas semanas mais tarde foi, finalmente, chamada para prestar seus serviços como enfermeira da Cruz Vermelha, não em territórios alemães, mas no hospital de Mährisch-Weißkirchen na Áustria. Tratava-se de um hospital militar para o tratamento de doenças infecciosas, de modo que Edith Stein foi designada para ser a responsável pelo setor de tifo. Durante os quatro meses em que esteve lá, ela também passou algum tempo cuidando de pacientes da área cirúrgica (Stein, 1964/2002).

Durante o tempo em que serviu na Cruz Vermelha, Stein foi categórica ao afirmar: “De tudo, o que eu mais gostava era da relação com os pacientes, ainda que oferecesse algumas dificuldades.” (p. 426). A este respeito, ela nos contou que o hospital em que estava, eram atendidas pessoas de diversas nacionalidades além da alemã, tais como os tchecos, eslovacos, eslovenos, polacos, húngaros, italianos, dentre outros, e até mesmo os ciganos. Dentre tamanha variedade de etnias, era esperado que a dificuldade maior fosse a

comunicação. Stein nos conta que aprendeu algumas expressões linguísticas para se comunicar com os pacientes, todavia, muito se “dizia” também com gestos e expressões corpóreas – de modo que a vivência empática, tema do doutorado de Stein, era fundamental para o exercício da função de enfermeira e o trato com as pessoas.

De fato, a experiência como enfermeira proporcionou a Edith Stein o contato com a realidade concreta, fora da margem de segurança de seu contexto universitário e familiar. A autora presenciou inúmeras mortes e teve de lutar pela vida de todos os pacientes, que dela dependiam. Conviveu com pessoas com inúmeras dores e feridas. Para além do sentimento de patriotismo que a inspirava, o contato com os pacientes de nações rivais, proporcionou-lhe uma abertura às pessoas independentemente da nacionalidade ou das condições miseráveis nas quais muitas se encontravam.

A este respeito, ela conta o exemplo dos pacientes tchecos que eram desprezados devido a sua origem – os tchecos eram considerados pelos alemães como “traidores” – e, portanto, eram os pacientes que mais sofriam, mas eram também os mais dispostos a ajudarem nos serviços da enfermaria. Um fato relatado por Stein e que a comoveu, ocorreu quando ela tentava transportar um paciente de um leito a outro, mas não conseguia carregá-lo sozinha. Pediu ajuda a um paciente alemão que estava em melhores condições, ao que este paciente respondeu que não poderia ajudá-la, pois sentia repulsa ao enfermo. Um paciente tcheco, então, ofereceu-lhe ajuda, afirmando que não se pode negar o auxílio às pessoas doentes (Stein, 1964/2002, p. 427).

Além do trato com os enfermos e moribundos, Stein também dissertou a respeito da convivência que teve de ter com pessoas com moral e costumes muito diferentes daqueles nas quais ela havia sido educada<sup>47</sup>. Todavia, a seriedade com que realizava as tarefas fez com que Stein fosse respeitada por suas colegas enfermeiras e também pelos médicos e pacientes. Como também nos relata, a autora procurava atender gentilmente a todos os enfermos, acolhendo suas dores psicológicas, além das enfermidades físicas.

É claro que, para além da boa vontade de Stein, houvera dificuldades e limites que, com o tempo tornaram-se intransponíveis, como o esgotamento físico e emocional que atingiu a autora, depois de quatro meses de serviço – ela também conta como as enfermeiras tentavam preterir o cansaço com café e cigarros. Após este período, ela concordou em retornar a Breslau de férias, esperando, contudo, que a chamassem de volta em pouco tempo, o que não aconteceu. Stein pode voltar, então, a ocupar-se de seu doutorado.

---

<sup>47</sup> As enfermeiras de hospitais militares, segundo nos relata, tinham uma má reputação.

A autora permaneceu em Breslau para finalizar sua tese de doutorado, enquanto mantinha contato frequente com Husserl, que até então ainda estava em Gottingen<sup>48</sup>. Sobre esse período, ela escreveu: “nesta época, na qual tanto incidiram sobre mim questões humanas e me afetaram em meu interior, fiz, no entanto, uma provisão de todas as minhas forças para ir adiante com meu trabalho que me pesava tremendamente desde há mais de dois anos.” (Stein, 1964/2002, p. 460). Contudo, MacIntyre (2008) afirma que a experiência que Stein teve ao lidar com as pessoas durante o tempo em que serviu como enfermeira no hospital militar, contribuiu sobremaneira para sua abordagem a respeito do tema da empatia. De fato, como já vimos, no contexto do hospital, o contato com pessoas de outras nacionalidades e a necessidade de conhecer (compreender) os pacientes, não seria possível sem a vivência empática.

Como nos revela ainda, ao trabalhar com o tema da empatia – compreendida como um “ato peculiar do conhecimento” –, Stein deparou-se com o tema da pessoa humana, assunto a respeito do qual aprofundaria seus estudos posteriores. Em suas palavras, “[...] a partir de aqui, eu havia continuado com algo que levava dentro do coração, e que continuamente seguiu ocupando-me em meus trabalhos posteriores: a estrutura da pessoa humana.” (Stein, 1964/2002, p. 477).

### **3.2 – APONTAMENTOS SOBRE A OBRA *INTRODUÇÃO À FILOSOFIA***

Bono (2010) defende a categorização da totalidade da produção de Stein em dois momentos: o período filosófico fenomenológico e o período filosófico cristão<sup>49</sup> (este último, assim denominado por ela própria, a partir da década de 1930) – todavia, há autores<sup>50</sup> que acrescentam um período místico, no qual Edith Stein se voltaria para a descrição de suas vivências acerca do conhecimento de Deus. Nesse sentido, a referida obra *Introdução*, estaria inserida na primeira etapa, referente à filosofia fenomenológica.

Os apontamentos do prefácio da obra publicada pela edição em espanhol, cujos tradutores são Sancho et. al. (2003), afirmam que a mesma obra foi composta por textos que a

<sup>48</sup> Husserl foi convidado para dar aulas em Friburgo, no lugar do neokantiano Heinrich Rickert (1863-1936), no início do ano de 1917. Segundo Stein, Husserl não titubeou em aceitar uma das mais prestigiosas cátedras de filosofia da Alemanha. Entretanto, fora um período de intensa dor para o filósofo, pois ele acabara de perder o filho mais novo na guerra.

<sup>49</sup> É necessário enfatizar, contudo, que a filósofa não abandona a fenomenologia quando inicia seus estudos da escolástica de São Tomás de Aquino.

<sup>50</sup> Tais como Sancho (2002), ao introduzir a coleção das obras completas de Edith Stein, ediciones El Carmen; e também Ferrer (2008).

autora escrevia para compor as aulas de filosofia que dava em Friburgo, de 1916 a 1918 e, posteriormente em Breslau, em 1920/21. MacIntyre (2008), entretanto, discorda desta interpretação. Para ele, a obra *Einfuehrung in die Philosophie (Introdução à Filosofia)* foi escrita entre a publicação da tese de doutorado de Stein e o texto *Causalidade psíquica* (1922), de modo que a autora pode ter utilizado ambos os textos mais tardios para a obtenção de sua *Habilitationsschrift*<sup>51</sup>. MacIntyre (2008) e Schulz (2008) concordam que a obra *Introdução* não contém apenas uma apresentação didática a respeito dos problemas filosóficos fundamentais, mas disserta a respeito dos temas filosóficos de maior interesse para a autora, naquilo que constitui o seu posicionamento mais autêntico em relação a Husserl – as considerações sobre a constituição da pessoa humana inserida na realidade.

Basicamente, a obra *Introdução*, em sua edição espanhola de 2003, apresenta a concepção de filosofia sustentada pela autora, assim como as principais questões filosóficas acerca do problema do conhecimento e da constituição da natureza e do ser humano. Para abordar tais questões, Stein é fiel ao método husserliano, ao apresentar as análises alicerçadas na Fenomenologia. Além disso, na mesma obra, Stein discute a fundamentação filosófica das ciências da natureza e das ciências do espírito, assim como a fundamentação da Psicologia.

Esta edição espanhola está organizada dividida em duas partes, além da introdução. Na primeira parte intitulada *Os problemas da filosofia da natureza*<sup>52</sup>, Stein propõe uma análise fenomenológica acerca da constituição dos fenômenos da natureza, sem pretender esgotá-la, porém destacando alguns aspectos fundamentais que certamente introduzem as posteriores discussões acerca da possibilidade do estudo científico dos mesmos fenômenos – tarefa esta, realizada pelas ciências naturais, cujo maior modelo é a Física. Ao fim da primeira parte da obra, Stein discute filosoficamente a possibilidade de um conhecimento da natureza. Nesta última seção, em consonância com o método de Husserl, a autora destaca a percepção sensível como fundamento e possibilidade para qualquer conhecimento acerca da natureza. Sempre pautada na análise fenomenológica da percepção e, partindo-se dela, Stein discute, a seguir, os critérios para a postulação de conhecimentos válidos acerca dos referidos fenômenos naturais.

Na segunda parte da obra, Stein foca sobre *os problemas da subjetividade*. Nesta parte, especificamente, a filósofa aprofunda a análise acerca da estrutura da consciência e, portanto, realiza uma descrição mais detalhada sobre o método fenomenológico e sua aplicação. A partir de todas as análises apresentadas anteriormente ao longo da obra, a seguir, Stein se

---

<sup>51</sup> Como a filósofa acabou não conseguindo sua habilitação, a obra *Causalidade Psíquica* foi mais tarde publicada na revista de fenomenologia (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*), em homenagem ao sexagésimo aniversário de Husserl.

<sup>52</sup> Todas as citações serão, por nós, traduzidas do espanhol para o português.

ocupa da descrição da estrutura ôntica dos seres humanos, de modo a contemplar principalmente as análises sobre a corporeidade, a estrutura da psique e da consciência. Seguindo um percurso de raciocínio semelhante ao da primeira parte, a autora prossegue discutindo a possibilidade do conhecimento das pessoas – de si mesmo e do outro – para, posteriormente, concentrar-se na discussão filosófica sobre as ciências da subjetividade, que se ocupam do estudo científico da subjetividade humana, dentre elas, a fisiologia, a Psicologia e as ciências do espírito.

Esta obra, de acordo com MacIntyre (2008), certamente, apresenta um amadurecimento da autora em relação à sua primeira obra (*Empatia*), além de apresentar análises que se encontram presentes em *Causalidade Psíquica*, como a discussão a respeito da diferença entre a causalidade do mundo natural e a motivação, uma conexão de sentido que configura a “causalidade” no âmbito espiritual.

#### 4) ANÁLISE DA OBRA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA<sup>53</sup>

“É uma grande escola de humildade dever fazer continuamente coisas que nos custam muita fadiga e que saem imperfeitas”.

(Edith Stein)

As principais questões que norteiam as análises de Stein na obra *Einfuehrung in die Philosophie* (Introdução à Filosofia) são: Como é possível conhecer a natureza e a subjetividade? Como é possível uma abordagem científica desses objetos? Qual a delimitação das ciências (em relação à) e da filosofia? Quais os objetos das ciências específicas e da filosofia? É certo que tais questões estão inseridas na problemática que constituiu o cenário do surgimento da Fenomenologia e que, nesta época, ainda estão presentes como uma preocupação da autora em resolvê-las ou, ao menos, apresentá-las aos seus interlocutores.

Estas questões específicas também derivam de uma problemática maior, que se insere na tradição moderna da filosofia, a qual se refere à colocação do problema do conhecimento. Dessa forma, para responder a como é possível conhecer a subjetividade ou a natureza, faz-se necessário, antes de tudo, enfrentar à questão da possibilidade do conhecimento em geral, ou “como é possível conhecer alguma coisa?”. Em primeiro lugar, este é um problema que deve ser enfrentado pela filosofia. Todavia, é um problema que se encontra na raiz de toda elaboração científica, precedendo-a e, portanto, a sua resolução fornece também a fundamentação da mesma.

A obra *Introdução* é abrangente, por perpassar as diversas dimensões do conhecimento, além de abordar alguns âmbitos de ontologias regionais, objetos da consciência intencional do sujeito cognoscente. Desse modo, tendo em vista o fato de sabermos o lugar de onde Stein parte para abordar as referidas questões – o terreno da fenomenologia – faz-se necessário esclarecermos alguns pontos, para melhor compreendermos a referida obra de Stein. Nesse sentido, buscaremos esclarecer então, em primeiro lugar, o que a autora entende por conhecimento, o que constitui o acesso para abordarmos a questão da consciência intencional e, posteriormente, a totalidade das análises que derivam desses dois conceitos chaves.

---

<sup>53</sup> Stein, E. (2003a). Introducción a la filosofía. In. Stein, E. *Obras Completas: Escritos Filosóficos etapa fenomenológica*. Vol II. (F. J. Sancho, OCD et. al., trads. J. Urkiza, OCD, rev.). Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad. (Originais de 1917-1922). Todas as citações serão, por nós, traduzidas do espanhol para o português.



#### 4.1 – O CONHECIMENTO

Como vimos, Edith Stein estrutura sua obra como sendo dividida em duas grandes sessões: o conhecimento da natureza; e o conhecimento da subjetividade. É digno de nota, contudo, que ela apresente o problema específico do conhecimento após ter abordado o tema da constituição da natureza e dos objetos naturais. A razão pela qual Stein assim o organiza, merece atenção pelo fato de ela apresentar as estruturas fundamentais ou vivências intencionais da consciência que possibilitam o acesso desta ao mundo fenomênico<sup>54</sup>, em primeiro lugar, no trato com os objetos naturais.

Dentre as referidas vivências, ela dá ênfase especial à percepção, que configura a principal vivência intencional que surge no trato com os objetos naturais. Nesse sentido, a autora nos apresenta uma análise da constituição da percepção antes de abordar o tema do conhecimento, visto ser este precedido por aquela. A percepção, segundo Stein, é um tipo de conhecimento imediato, que consiste em apreender ou dar-se conta de algo de maneira imediata – diferente do conhecimento mediato que, ao se fundamentar no primeiro, resulta na dedução lógica das consequências ou exame das conexões daquilo que é conhecido imediatamente. Por exemplo, imediatamente nos damos conta de estarmos diante de um objeto que possui determinada maneira de ser. A partir deste momento, começamos a refletir sobre ele, buscando defini-lo a partir de suas conexões com outros objetos, por exemplo, se não sabemos do que se trata.

De acordo com a definição de Stein, “o conhecer é sempre um passo do não saber ao saber” (p. 751), que pressupõe uma validade ou legitimidade dada por um juízo que o avalie. O juízo é, portanto, o elemento que define o conhecimento em si. Contudo, aquele precisa estar alicerçado no conhecimento imediato, ou seja, na revelação do sentido de um objeto que emerge imediatamente a partir do contato que se tem com o mesmo. Edith Stein utiliza o termo “acusação da existência<sup>55</sup>” (p. 752) para se referir ao conhecimento enquanto dado ou revelação imediata, destacando o fator da crença como inerente a todo desvelar da existência.

A acusação da existência trata-se, portanto, da emergência de um ser cujo sentido ainda não foi desvelado. Tal acusação, a princípio, não está certa e nem errada – estes adjetivos pertencem à esfera do juízo, que consiste no segundo momento – todavia, pode ser passível de erros, por estar alicerçada na percepção. Existe, entretanto, um âmbito de acusação da existência que não é passível dos enganos da percepção sensorial. Estas dizem respeito às

<sup>54</sup> Resíduo da redução fenomenológica, é o mundo que foi retirado da realidade e de suas contingências.

<sup>55</sup> Em espanhol, “toma de conocimiento”.

vivências próprias da consciência. Acusamos imediatamente o vivenciar de nossa consciência e, portanto, o seu ser. Não há percepções ulteriores capazes de evidenciar o contrário, tendo em vista que a evidência suprema remete às vivências constituintes da própria consciência que se reconhece imediatamente enquanto si mesma.

Focaremos, a partir de agora, o segundo tipo de conhecimento, referente à esfera do juízo. O conhecimento proveniente do juízo é aquele que contempla a maneira de ser do ser que é percebido. É necessário distinguir dois aspectos do juízo: o ato do julgar e seu sentido, ou o conteúdo do mesmo. É preciso diferenciar também o ato do juízo em seus aspectos lógico e psicológico. Interessa à epistemologia tratar o juízo em si, em sua forma lógica, enquanto ato de julgamento em geral – ou seja, destacando seus traços essenciais. Por exemplo, é inerente ao juízo que se refira sempre a um determinado objeto. Nesse sentido, faz-se necessário distingui-lo da percepção e da acusação da existência do mesmo objeto. O juízo é um passo que vai além dessas últimas vivências, uma vez que exige um tipo de posicionamento especial do sujeito. Este se coloca em busca do sentido geral do ser. Dessa maneira, ao se colocar diante do objeto singular, o sujeito reconhece estar diante de um exemplar individual pertencente a uma classe universal do ser.

A captação de significados universais (ou seja, essenciais), dessa maneira, compõe um juízo verdadeiro. Este é expresso em forma de enunciados e proposições, o que caracteriza sua faceta formal referente, portanto, aos enunciados proclamados a respeito dos objetos. É tarefa da lógica pura ou formal analisar as condições ou leis formais da verdade. Além da faceta formal, o juízo possui uma faceta objetiva que remete ao estado de coisas do objeto que está sendo julgado. A legitimidade de uma asserção se dá quando significados universais de estados de coisas unitárias são captados, de modo que quando isso ocorre, pode-se dizer que estes estados adquiriram uma expressão válida, um juízo verdadeiro. Nas palavras de Stein, “[...] o juízo é expressão de uma objetividade entendida e tem uma forma universal. A verdade do juízo não quer dizer outra coisa senão que aquilo que expressa existe ‘na realidade’” (p. 755-756).

A verdade, expressa deste modo, não se manifesta de uma maneira puramente formal, uma vez que não pode ser decorrente de um juízo desvinculado da esfera dos objetos aos quais se refere. Destarte, em uma reflexão epistemológica, deve-se ter em conta que o conhecimento verdadeiro não se dá de maneira abstrata, mas refere-se sempre a um estado de coisas reais que, por sua vez, apresentam suas próprias categorias e leis formais. Nas palavras da autora:

Se na análise do conhecimento se prescinde da acusação da existência da qual aquele se baseia, e se prescinde da matéria do conhecimento, se se contenta em indagar os princípios formais que devem se mostrar no interior do conhecimento mesmo, então isso é uma contemplação abstrata que não esgota a problemática existente. (p. 756-757).

Nesse sentido, admite-se que a ontologia formal, da mesma maneira que a lógica formal, é também uma disciplina auxiliar da epistemologia. Ao invés de se ocupar com a análise dos aspectos formais dos enunciados de um juízo, a ontologia formal deverá se ocupar em definir o que é a realidade, o que é um estado de coisas, enfim, o que se refere à “estrutura formal do mundo objetivo.” (p. 756).

A respeito da correlação existente entre o mundo objetivo e a consciência, Stein enfatiza que para que os objetos sejam conhecidos, é necessário que a consciência apresente determinadas estruturas a partir das quais seja possível apreendê-los. Todavia, isso não significa “que o ser dos objetos se deva a estas funções da subjetividade e que não tenham nenhum sentido que vá além disso” (p. 761). A autora se posiciona contrariamente ao idealismo epistemológico ao sustentar que mesmo aquelas categorias de objetos tomadas em sua forma universal – e, portanto, independente de sua existência concreta individual – não são *modelados* pela consciência. Ela admite que o conhecimento das qualidades universais da coisa parte de nossa observação atenta do objeto singular existente, que não é inventado ou criado pela consciência.

Para aprofundar a consistência de seu argumento acerca da independência do estado de coisas em relação à consciência, ela retoma a discussão sobre a diferença fenomênica existente entre os dois aspectos do conhecimento, o imediato e o mediato<sup>56</sup>. Acusar a existência de um objeto não é o mesmo que conhecê-lo em si, mas a base a partir da qual se fundamentará esse conhecimento. Além disso, a apreensão de um objeto ou a acusação de sua existência pressupõe a sua transcendência em relação à consciência<sup>57</sup>.

Retornemos agora a um aspecto fundamental que deve ser destacado quando analisamos o conhecimento. Este aspecto diz respeito à questão da verdade. De acordo com a autora, a verdade é expressa por meio de uma proposição. Esta, por sua vez, explicita o

<sup>56</sup> Stein aponta que a maior evidência da distinção entre a acusação da existência de um objeto e o seu conhecimento posterior, situa-se no âmbito do conhecimento da consciência. A consciência, de acordo com a autora, capta seu próprio vivenciar, a partir de seu interior. O vivenciar não é um objeto externo a ela, mas a constitui e reflete, como que luzes sobre si mesmo. É imediatamente consciente de si.

<sup>57</sup> Stein destaca ainda que, por mais que o ser de um estado de coisas – aquilo que se desdobra no ser das coisas – independa da consciência, pertence a sua essência a possibilidade de ser conhecido. E se pode ser conhecido, isso significa que lhe corresponda uma consciência cognoscente. O esclarecimento do que significa um estado de coisas, assim como da categoria objeto, deve ser fornecido pela ontologia formal. Também é trabalho dela fundamentar o que compõe o conteúdo formal e material de cada categoria.

sentido de um juízo. Se falamos em termos de juízo, isso quer dizer que em última instância, a verdade relaciona-se com o nível da consciência, todavia, não é determinada por ela. Há, de fato, uma independência da verdade em relação à consciência que a apreende e também em relação à coisa singular temporal a qual se refere. Isso quer dizer que a verdade não é circunscrita ao que é finito, mas pelo contrário, remete ao que é eterno, ao nível do ser – ou da essência. O ser, por ser eterno, independe de sua existência concreta. Temos assim, que a possibilidade de declaração de uma proposição verdadeira se verifica quando ela corresponde ao estado da coisa ao qual se refere, ou seja, ao ser da coisa. A verdade deve necessariamente corresponder ao ser da coisa.

O aspecto do conhecimento que fundamenta a evidência para uma proposição ser verdadeira é o critério da compreensibilidade. Este é demonstrado não apenas pela apreensão sensorial, ou seja, pelo que vejo ou toco e que outras pessoas veem e tocam o mesmo. A intuição sensorial faz parte, sim, da compreensibilidade, porém nela há ainda o caráter advindo da mediação da razão. O conhecimento, para ser verdadeiro, deve ser fundamentado então, pela intuição – ou seja, por aquilo que é imediatamente evidente e que, portanto, constitui a fundamentação última do conhecimento – e pela razão.

Expomos até o momento as considerações de Stein acerca do problema filosófico do conhecimento que abrange, certamente, as discussões metafísicas sobre a existência de uma realidade natural, cujo ser independa da consciência. Para situar a problemática epistemológica, contudo, a autora não se desvincula dos critérios estabelecidos pelo método fenomenológico. Nesse sentido, toda a discussão apresentada até o momento, referente a objetos e a estados de coisas, não se referiu a categorias reais, mas sim, ideais, enquanto fenômenos emergentes do contato com a realidade.

A fundamentação da análise do conhecimento em si, pressupõe que esta não partisse de pré-concepções ou teorias epistemológicas já estabelecidas. Foi resultado da análise apresentada pela autora, a afirmação de que o conhecimento se refere a algo que o transcende e possui uma estrutura própria. Observemos que esta conclusão pautou-se na análise da acusação da existência do objeto, que é dada por meio dos dados sensoriais que possibilitam e que constituem os alicerces da percepção.

Resumidamente, ao dissertar a respeito do conhecimento, a autora assumiu os pressupostos do método fenomenológico, cujas premissas adotam a concepção de uma objetividade do ser universal e essencial considerados em si mesmos, ou seja, independentes da estrutura cognitivas de sujeitos reais – premissa do realismo lógico. Apreendemos a essência a partir da acusação da existência de um estado de coisas que se refere a um objeto

(no caso, analisamos os objetos naturais, passíveis de serem apreendidos pela percepção – abordaremos mais adiante a apreensão e o conhecimento dos objetos psíquicos e espirituais). Podemos dizer que o conhecimento, em última instância, é sempre sustentado por uma evidência emergente, denominada fenômeno que, por sua vez, é subtraído de uma existência concreta, real.

Abordamos, até o momento, a questão a respeito da apreensão (imediate ou mediata) do fenômeno para que haja conhecimento. A pergunta que podemos colocar agora é: “mas afinal, como é possível apreender o fenômeno?”, o que nos remeterá ao próximo ponto fundamental da fenomenologia, ou seja, o conceito de consciência intencional.

## 4.2 – A CONSCIÊNCIA INTENCIONAL

Em primeiro lugar, para podermos apreender algo, é necessário estarmos voltados a este algo. É necessário um *olhar atento* ou um *eu desperto*, para que se possa conhecer o dado emergente do contato com a realidade. Nesse sentido, podemos voltar a uma análise mais pormenorizada da vivência perceptiva, a qual já citamos anteriormente. Trata-se de uma vivência intencional, ou seja, que está sempre voltada para um objeto. Nas palavras de Stein, “[...] o sujeito que percebe pensa ter ante si um objeto; que o sujeito esteja diante de algo que se encontra fora dele. [...] crê ter ante si um ente, corporalmente e em si mesmo.<sup>58</sup>” (p. 682). Diferentemente de outros atos intencionais, ou seja, outros atos que se dirigem para algo que lhe transcenda – por exemplo, a imaginação, a recordação, a vontade, entre outros – a percepção ocorre quando o sujeito tem diante de si um objeto “corporalmente” e “em si mesmo”, seja ele real ou fruto de uma alucinação.

É evidente que diversos outros atos estão envolvidos no processo do conhecimento. No entanto, estamos explicitando um percurso para o conhecimento de objetos naturais, que se inicia com o ato perceptivo. A percepção é o marco inicial, uma vez que nela, não há mediações. Acabamos de destacar o aspecto fundamental referente à percepção. Este diz respeito à referência à corporeidade. Não somente o objeto é percebido em “carne e osso”, mas esta característica se apresenta a mim, por meio de meus sentidos que a apreendem. Quando me coloco diante do mundo e percebo diversos objetos que o constituem, o que estou

---

<sup>58</sup> ‘Corporalmente’, pois pressupõe a presença corporal do objeto, ao contrário da recordação, por exemplo, na qual o sujeito não tem diante de si um objeto corporal, mas uma imagem do objeto original; e ‘em si mesmo’, pois não há mediações simbólicas, ou seja, um objeto que indiretamente remete a outro, por exemplo, por meio de uma marca de pneu, é possível pressupor a presença de um veículo, mas não percebo o veículo em si, somente a evidência de que ele esteve lá.

a perceber é apenas uma faceta destes objetos, que se me apresentam de acordo com a posição em que me encontro e que, portanto, é meu ponto de referência.

A faceta percebida do objeto é aquela que incide diretamente sobre os sentidos. Todavia, quando percebemos algo, o percebemos como um todo, de modo que as partes que não incidem diretamente sobre meus sentidos, podem ser co-percebidas juntamente com aquela imediatamente percebida. Com este aspecto essencial da co-percepção, evitamos afirmar que o mundo natural que almejamos conhecer esteja resumido somente ao que é captável diretamente pelas sensações. Ao contrário, Stein sustenta que a maior parte daquilo que apreendemos, está além do que é sensivelmente captado. Além disso, também a percepção das sensações ocorre de maneira integrada. Percebemos em conjunto as qualidades sensíveis de um objeto, ou seja, sua cor, textura, etc.

Para que possamos compreender a característica da intencionalidade, voltemo-nos agora, a uma breve análise da diferença entre as sensações e a percepção. É certo que a percepção ultrapassa o mero ser afetado por sensações. Todavia, é preciso salientar o papel que estas possuem para a constituição daquela. Nesse sentido, podemos afirmar que a percepção é constituída pelas sensações, apesar de não se reduzir a elas. Isso se confirma no fato de que pode ser que haja sensações sem que estas formem a percepção, no entanto, o contrário não é possível.

Em primeiro lugar, é preciso distingui-las em dois aspectos, o ter sensações e o conteúdo das mesmas. A análise da percepção também pressupõe esta distinção, porém entre o ato perceptivo e o objeto percebido. O ter sensações e o ato perceptivo remetem à participação do sujeito. É o sujeito quem tem sensações e percebe. No entanto, a participação do sujeito não ocorre da mesma maneira em ambas. Há uma peculiaridade da percepção, visto que nela, há um dirigir-se ao objeto percebido. Enfatiza-se, desta maneira, o caráter intencional desta vivência. Contudo, não é a percepção em si que se volta ao objeto, mas há um Eu, um sujeito da vivência ou um Eu que percebe. Pode-se dizer que a percepção compreende um posicionamento do sujeito, enquanto que na sensação, não há nenhuma intencionalidade, ou seja, o sujeito é meramente afetado pelo dado. Nela, não há, portanto, o mesmo posicionamento e o sujeito é passivo diante do dado.

Outra diferença destacada por Stein entre a sensação e a percepção constitui mais um aspecto fundante para ambas e está relacionada à intencionalidade própria da segunda. Esta diferença consiste no fato de que, para se voltar a um objeto, isso pressupõe que o mesmo se encontre *fora* dela, enquanto a sensação não distingue a independência do dado em relação a ela mesma. Para Stein, o objeto da percepção possui consistência em si mesmo, é

transcendente em relação ao sujeito; enquanto o dado da sensação não chega a ser propriamente um objeto, por estar no limiar entre a subjetividade e objetividade.

Neste caso, afirma-se que o seu conteúdo é imanente à consciência, uma vez que não há uma distinção clara entre o que é do sujeito e o que é do objeto. Dessa maneira, as sensações fazem parte do fluxo das vivências da consciência, porém, não possuem significado para além do aspecto subjetivo. Elas constituem um grau inferior de vivências da consciência, mas são imprescindíveis se quisermos abordar a questão que estamos discutindo neste tópico, ou seja, aquela que se refere à apreensão da natureza pela consciência.

Para se tornarem dados da percepção, as sensações precisam passar pelo crivo de uma interpretação. Como já foi exposto, elas são a base sobre a qual a percepção se fundamentará. A sensação torna-se percepção quando há um movimento do Eu de se voltar para o dado que provoca nele as sensações. Stein afirma:

A sensação se constitui a condição original de dados que possuem as coisas da natureza. Porém, somente pelas sensações não vamos além delas mesmas. Para que os objetos cheguem a ter a condição de dados, o material da sensação tem que experimentar uma apreensão; um 'eu' desperto que não esteja entregue de maneira puramente passiva ao fervilhar das sensações (p. 738).

É preciso salientar, porém, que quando a autora afirma que o sujeito deve se posicionar diante dos dados da sensação, apreendendo-os e interpretando-os para que haja a percepção, ela não está querendo sustentar que é o sujeito quem organiza sua própria percepção deliberadamente. Ao contrário, ela afirma que este não é livre para elaborar sua percepção. Ela está, de certa maneira, condicionada à própria estrutura do objeto, tendo em vista a matéria captável sensorialmente do qual este é feito. Por esta razão, o mesmo sujeito não pode escolher se vai perceber algo ou não. A percepção acontece independente de sua anuência. Isso quer dizer que não podemos escolher perceber um dado objeto em nossa frente, pois ao nos colocarmos esta opção, significa que já o estamos percebendo.

Detenhamo-nos, neste momento, no significado do ser intencional – da percepção e das demais vivências intencionais, cujo fluxo constitui a estrutura da consciência. Ao propor a fenomenologia, Husserl<sup>59</sup> partiu do mesmo problema que Renè Descartes se colocara no século XVI. Os dois filósofos pretendiam fornecer os alicerces para um conhecimento absoluto, seguro e verdadeiro, livre de pré-concepções. Para tanto, o filósofo francês valeu-se de seu ceticismo metodológico, colocando em dúvida todos os saberes de então, inclusive a pressuposição mais ingênua de todas: a existência da realidade em si mesma.

---

<sup>59</sup> Cf. Husserl, 1931/2001.

Husserl utilizou uma terminação distinta de Descartes, de modo que, ao invés de colocar sob o crivo da dúvida todas as pressuposições, ele propôs a redução eidética – primeiro passo do método fenomenológico –, afirmando a necessidade de se colocar tudo o que já se sabe a respeito do que se quer verdadeiramente conhecer entre parênteses, o que não significa descartar a plausibilidade do conteúdo, mas apenas suspender o juízo acerca do mesmo. É necessário colocar até mesmo a própria realidade entre parênteses, pois esta pode estar repleta de aparências, e enganar. Dessa maneira, assim como Descartes, Husserl chegou à conclusão de que só se pode ter certeza absoluta da consciência.

Foi precisamente a partir deste ponto, que o filósofo austríaco distanciou-se de Descartes, tendo em vista que a saída encontrada pelo francês foi a separação entre razão (propriedade da alma) e experiência (delimitada ao nível do corpo), e a postulação da existência de duas substâncias distintas: alma e corpo. Husserl, ao contrário, superou tal oposição colocada entre estes dois níveis de existência, afirmando justamente o conceito da intencionalidade da consciência. Isso significa que a consciência não pode ser considerada apenas em si mesma, dado que está sempre a se referir a algo, é sempre consciência *de alguma coisa* – mesmo que seja consciência de si.

É, portanto, necessário que haja sempre um objeto diante do qual a consciência se posicione. Dessa maneira, é preciso ter em conta que todas as vivências intencionais possuem duas facetas, uma subjetiva, dado se tratar de uma disposição do sujeito, que se refere ao ato (por exemplo, no caso da percepção, o ato de perceber); e outra objetiva<sup>60</sup>, referindo-se ao conteúdo do ato, ou ao objeto a qual a vivência se refere (aquilo que é percebido). Ater-se somente à faceta subjetiva é insuficiente para se compreender uma vivência. Isso significa dizer que não é possível a descrição do ato perceptivo em si, sem a consideração do objeto ao qual a vivência se dirige. O objeto, de certa maneira, também constitui a vivência. A percepção é sempre percepção *de* alguma coisa; a recordação é sempre recordação *de* algo; a imaginação, a reflexão, a vontade, a fantasia, todas as vivências são vivências *de* alguma coisa. Tais atos são subjetivos, ou seja, referem-se sempre a um sujeito; não obstante, trazem em si uma objetividade que lhes é inerente ou que os constitui.

Dessa maneira, tanto aquilo que é percebido, quanto a estrutura do ato que percebe formam a vivência da percepção. Stein aponta a existência de uma lei, denominada lei da constituição, que determina a maneira pela qual uma coisa material é percebida e que relaciona, portanto, o vivenciar do sujeito com as qualidades sensoriais apreendidas do

---

<sup>60</sup> Denominadas por Husserl, de *noésis* e *noema*, respectivamente.



próprio objeto material. A lei da constituição permite a apreensão das qualidades de um esquema objetivo como um todo. Tal como foi apontado quando apresentamos os aspectos co-percebidos de um objeto, não apenas há apreensão dos dados sensoriais expostos em uma das facetas do mesmo objeto, mas com eles, podemos dizer que há uma apreensão conjunta daquilo que não está imediatamente exposto. Stein sustenta que esta faceta escondida é co-percebida de “maneira vazia” (p. 740), querendo com isso indicar que há a percepção de algo que deve ser preenchido com experiências ulteriores com o objeto, para que o co-percebido se torne efetivamente percebido. Em síntese, segundo Stein, a lei da constituição expressa uma correlação rígida entre a estrutura da consciência e a estrutura do objeto, que somente é possível devido à estrutura intencional da consciência. Desse modo, é função da fenomenologia acercar-se das análises a respeito da estrutura da consciência intencional.

#### **4.2.1 – O conhecimento da consciência ou a consciência original**

A autora aponta que o conhecimento da consciência consiste em um problema fundamental da teoria do conhecimento, tendo em vista ser precisamente no nível da consciência pura, que a epistemologia coincide com a ontologia, uma vez que a essência da consciência é ser consciente de si mesma. Para além desta questão última, não há nenhuma outra que a teoria do conhecimento possa abordar.

Lembremos da definição de conhecimento proposta por Stein, que diferencia dois momentos, a acusação da existência e o conhecimento em si, sustentado por enunciados ou conceitos universais procedentes de juízos acerca do objeto. Recordemos também que a autora afirma que a legitimidade do conhecimento está pautada na apreensão intuitiva ou irracional – assim como ela utilizou este termo – do objeto. Tendo em vista este critério, afirma-se que a legitimidade da consciência está sustentada justamente pelo fato dela ser consciente de si mesma.

Há de se diferenciar, portanto, consciência e conhecimento. É certo que é possível um conhecimento da consciência e, nesse sentido, tomá-la enquanto objeto do ato de reflexão. Considerando-a dessa maneira, há de se salientar também uma distinção entre a consciência cognoscente e a consciência conhecida, ou seja, o ato de seu objeto. No entanto, quando a consideramos como ato, estamos considerando a consciência da consciência, correndo o risco de nos depararmos com um encadeamento infinito de “consciências”. Por esta razão, Stein esclarece: “[...] o ser-consciente-de-si não pode ser concebido como um ato de reflexão que

tenha por objeto outro ato. Não é em absoluto um ato próprio, mas uma ‘luz interior’ que ilumina a corrente do vivenciar, que no próprio fluir esclarece ao ‘eu’, sem se dirigir a ele.” (p. 781).

O ser-consciente-de-si consiste, portanto, na consciência original, última, que não é um ato, mas uma luz que ilumina o próprio vivenciar, não estando condicionada pelo movimento do fluxo. Sua estabilidade possibilita apreender a unidade do fluxo das vivências. Stein cita o exemplo do ato da reflexão. Nele, o objeto ao qual esta vivência se refere, não se encontra mais presente. É a consciência original que “[...] faz que coincida a vivência, que na reflexão se faz objetiva, com o vivenciado originalmente, permitindo captá-lo como o mesmo e constatar eventualmente os desvios.” (ibid.).

Podemos dizer, então, que a consciência original constitui o fundamento de qualquer conhecimento que se possa ter a respeito da própria consciência. Ela precede todo ato, constituindo a base para a objetivação ou reflexão acerca de si mesma. Nesse sentido, a essência da consciência é reconhecer-se a si mesma, antes que qualquer movimento para sua própria apreensão cognitiva. Tem-se, portanto, que a objetivação da consciência somente poderá ocorrer, devido a essa estrutura que ilumina o próprio vivenciar. É preciso destacar, contudo, que a “iluminação” das vivências realizada pela consciência original não é sempre a mesma. Existem graus de iluminação, a partir dos quais, temos maior ou menor consciência de uma determinada vivência.

Outras qualidades da consciência também são necessárias para sua análise. O conhecimento de um objeto qualquer se dá em meio ao fluxo de diversas vivências da consciência. Por exemplo, para conhecer o mundo natural, primeiro devemos partir da percepção. Utilizaremos também a retenção e a recordação do mesmo objeto quando ele não mais se encontrar diante de nós em “carne e osso”. Poderemos também voltar ao mesmo objeto, buscando maiores detalhes daquilo que buscamos saber, por exemplo, sobre a textura da pele de um animal.

As vivências nunca se repetem da mesma maneira que se deram no passado. O objeto pode ser o mesmo, porém a percepção que dele tenho, pode mudar. Da segunda ou terceira vez que contemplo meu animal, posso encontrar traços que antes não tinha percebido. Da mesma maneira, a recordação difere da percepção. Ela pode ter a representação do objeto diante de si, no entanto, consciente de que não o “possui por inteiro”, justamente por se tratar de uma recordação. Além disso, quanto mais uma vivência é vivida intensamente, maior é a iluminação que a consciência volta para ela, de modo a ser possível captar um maior número de detalhes acerca da constituição da mesma. Stein conclui:

[...] o conhecimento da consciência como análise e classificação ou descrição pode ser unicamente conhecimento do transcurso da vivência individual, enquanto é conhecimento dos modos concretos da vivência que se encontram realizados nessa corrente; as condições de sua possibilidade são: *consciência original* (ou consciência do vivenciar), *retenção*, *reflexão*, liberdade de *reprodução* (da “realização posterior”) e “capacidade” para extrair um *conteúdo idêntico* de realizações diferentes. (p. 783-784, grifos da autora).

Se desejo conhecer o que é uma vivência perceptiva, mas não me recordo da percepção que tive quando toquei a pele de meu animal, não vou conhecer qual era a textura de sua pele e não vou saber muito a respeito daquela percepção. No entanto, isso não significa que não posso mais conhecer nada a respeito da vivência da percepção de texturas ou da percepção de maneira geral. Por mais que eu não me recorde, é possível conhecer o que é esta vivência, ou quais as características necessárias que compõe sua essência. Para tanto, basta que eu vivencie uma percepção mais nítida em outro momento, ou reflita sobre as diversas percepções que tenho. Stein destaca dois fatores importantes para o conhecimento, sendo um deles a “liberdade da fantasia” (ibid.) e o outro, a capacidade de abstração, que distingue as características essenciais e, portanto universais da vivência, ou seja, os traços principais que compõem todas as percepções.

Nesse sentido, o conhecimento da essência de uma vivência ultrapassa o próprio vivenciar concreto de uma situação específica. Se chegar a conhecer algo a respeito de minha vivência particular, tal conhecimento revelará as características essenciais que a compõem. Logo, o conhecimento das estruturas universais prescinde do conhecimento do objeto circunscrito em um contexto real e específico. Portanto, se definimos a consciência como o fluxo das vivências, o seu conhecimento somente é possível enquanto conhecimento dos traços universais ou da essência que a constitui.

### **4.3 – A HERANÇA MODERNA: ENTRE O IDEALISMO E O REALISMO METAFÍSICO**

Da mesma forma que outras correntes filosóficas modernas, o objetivo de Stein, nesta obra, é abordar a temática epistemológica que trata da legitimidade do conhecimento. Sua iniciativa fundamenta-se no fato de ter enfatizado a possibilidade do conhecimento como sendo vinculada à estrutura da consciência – vimos que a sensação e a percepção são vivências inerentes ao fluxo de consciência, constituindo a base para qualquer conhecimento da natureza. Dessa maneira, a autora apresenta a questão metafísica acerca da existência do

mundo natural em si mesmo, independente da consciência, ou se sua existência é atrelada e condicionada por ela. Para responder a esta questão, Stein apresenta a discussão entre duas posturas epistemológicas opostas que tratam do problema do conhecimento: o idealismo e o realismo metafísico.

A princípio, Stein apresenta o idealismo de Berkeley, para o qual, a única realidade existente é a mente, de modo que a existência do mundo estaria condicionada por ela. Para a autora, este idealismo, enquanto teoria é facilmente descartado, devido à experiência que nos mostra ser evidente a diferenciação entre “a sensação e a qualidade da coisa, entre o ser imanente e o ser transcendente, entre a percepção e o percebido [...]” (p. 741). O idealismo que Stein se ocupa em analisar, no entanto, é aquele sustentado por Kant. Para a autora, este filósofo não conseguiu se desvencilhar das questões metafísicas, apesar de ter se proposto a fazer uma crítica da razão, pelo fato de pertencer ao âmbito metafísico a discussão apresentada por ele a respeito da existência da realidade do mundo exterior.

De maneira sintética, o ponto da teoria kantiana enfatizado pela autora é o que postula a impossibilidade de se conhecer as coisas em si mesmas. Estas seriam, de acordo com Kant, apenas manifestações ou representações da realidade que dependem da estrutura da consciência do sujeito. O sujeito possui a capacidade de síntese, ou seja, de organizar suas sensações, a partir de formas estruturantes existentes *a priori*, em sua consciência. Como também não é nosso objetivo aprofundarmos na filosofia de Kant, basta-nos citar o ponto fundamental a partir do qual Stein procura analisar sua filosofia, caracterizando-a como idealista. Stein destaca algumas categorias a respeito dos fenômenos da natureza, a substancialidade, espacialidade, temporalidade e materialidade. Para Kant, tais categorias são apreendidas, pois o sujeito possui estruturas formais que possibilitam tal apreensão. Elas ocorrem, portanto, em função da subjetividade do sujeito. Stein, ao contrário, admite a objetividade de tais categorias, ou seja, o fato de advirem dos próprios objetos naturais, compreendidos como fenômenos<sup>61</sup>, não sendo, portanto, apenas produto da consciência.

Ademais, ao discutir o absolutismo da subjetividade em Kant, a autora apresenta duas questões: “1) É concebível uma consciência a qual não corresponda nenhuma natureza? 2) É concebível uma natureza quando não lhe corresponde nenhuma consciência?” (p. 743). Segundo Stein, às vivências da consciência, correspondem as estruturas objetivas do mundo natural. Dessa maneira, se excluirmos alguma categoria objetiva, devemos também eliminar a

---

<sup>61</sup> O termo ‘fenômeno’ na Fenomenologia Clássica de Husserl e Stein denota a ‘coisa em si’, sendo utilizado com um significado distinto daquele usado por Kant.

correspondente estrutura da consciência – consequência lógica da postulação da lei da constituição.

Não obstante, Stein admite que a vida da consciência não está tampouco condicionada à existência do mundo natural. Ela subsiste, mesmo que haja modificações em sua estrutura, ou seja, mesmo que os correlatos da consciência se alterem com o desaparecimento de alguma estrutura objetiva do mundo natural. E ainda, mesmo que toda a estrutura objetiva desapareça, a consciência ainda subsistirá como consciência *de si mesma*, enquanto consciência original. Com isso, a filósofa reconhece que o ser da consciência é absoluto.

A autora também apresenta outra concepção epistemológica a ser analisada, “o ponto de vista empírico-naturalista” (p. 744). Ela se refere ao naturalismo como o ponto de vista metafísico predominante durante a segunda metade do século XIX. Ao contrário do idealismo, o naturalismo prega o absolutismo ingênuo da natureza, em detrimento do que se encontra fora do alcance da experiência. Dessa maneira, a consciência é considerada como um epifenômeno, pois surge concomitante ao acontecer natural e, por esta razão, faz-se necessário reduzi-la a este âmbito, para poder analisá-la de acordo com o modelo científico. Nesse sentido, o naturalismo serve como o fundamento das ciências modernas, pautadas pelo ideal da exatidão matemática.

A caracterização da consciência como um epifenômeno, entretanto, não isenta os defensores desta posição a ter de investigá-la, uma vez que há a afirmação de que se trata de um evento concomitante ao acontecer natural. É preciso elucidar o que este ser concomitante significa. Além disso, para Stein, não há uma conexão *necessária* entre os eventos físicos e a consciência. O método filosófico apresentado por Stein admite “[...] a consideração de possibilidades ideais” e não apenas daquilo que se reduz à esfera do experimentável (p. 745). Dessa maneira, tal como foi descrito anteriormente, há a possibilidade de se admitir para análise, uma consciência que não esteja atrelada aos seus correlatos objetivos. Por sua vez, os naturalistas criticam a investigação das possibilidades, ou seja, daquilo que ultrapassa o nível da experiência. A este respeito, Stein disserta sobre a contradição em que caem:

[...] o empirismo é tão somente uma variedade do ceticismo: a proposição [de que é necessário permanecer no nível das experiências] nega em seu conteúdo o que pressupõe em sua forma lógica. Porque o que ‘não existe’ não significa ‘não existe enquanto alcança nossa experiência...’, que é o único que o empirista, como tal, poderia dizer, senão que significa: ‘não existe em geral...’ e no ‘em geral’ se encerra a necessidade que o empirista quer precisamente negar.[...] a necessidade não se experimenta, senão que se vê de modo evidente, e essa evidencia é independente da experiência, não se fundamenta na experiência. (p. 745)

A questão da necessidade apontada por Stein, remete a asserções decorrentes no nível de análise das possibilidades, que ultrapassam qualquer experiência – e, por essa mesma razão, constituem possibilidades. Dessa maneira, se os naturalistas fossem coerentes com a postura que sustentam, deveriam limitar-se a afirmar somente aquilo que decorre das experiências, não sendo permitido recorrerem a afirmações ao nível das possibilidades ou da necessidade. Afirmer que o que foge ao nível das experiências não existe é afirmar uma “necessidade” de que exista somente aquilo que é experimentável, não havendo outra possibilidade. Nesse sentido, eles escapam do próprio critério que delineiam. Por sua vez, segundo Stein, o método fenomenológico admite a realização de análise acerca de um mundo possível, fora do alcance da experiência.

Outro ponto que devemos considerar para esta discussão, consiste no fato de podermos colocar em dúvida tudo o que advém da experiência natural, uma vez que ela pode enganar, ou estar incompleta – aliás, ela é sempre incompleta, devido aos próprios limites que lhes são inerentes. O que se coloca acima de qualquer dúvida, porém, é o âmbito das vivências puras e da consciência. Segundo Stein, esta é mais uma razão que comprova a irredutibilidade da consciência à natureza.

Stein rejeita a postura naturalista, todavia, afirma que tal rejeição não resolve o problema do realismo. Para responder à questão acerca da possibilidade de haver uma natureza que não corresponda à consciência, ela apresenta o postulado de Husserl de que a todo ser real ou possível corresponde necessariamente uma consciência. Ela exemplifica: “Um axioma matemático, por exemplo, não depende de que seja intuído por tal ou qual pessoa. Porém, pertence essencialmente a tal axioma poder ser intuído em geral e de maneira determinada.” (p. 746).

O axioma, no entanto, não pertence ao mundo natural real. Por mais que possa haver reflexões sobre a concepção de um mundo possível – como acontece no caso da análise da fantasia, por exemplo – é preciso elucidar a questão da realidade, distinguindo-a da esfera da possibilidade. Mesmo tendo rechaçado a postura ingênua do naturalismo, a autora afirma que o que caracteriza o mundo real seria seu caráter de poder ser experimentado *atualmente*. Diferentemente da postura sustentada pelo naturalismo, Stein defende que o experimentar é também uma vivência da consciência. Nas palavras de Stein, “[...] a realidade depende de uma consciência que a experimente *atualmente*: se suprimirmos a consciência, então suprimiremos o mundo” (p. 747, grifos da autora). Isso devido ao fato de que, dentro do âmbito do problema do conhecimento, a afirmação de um ser que esteja fora do alcance da apreensão de uma consciência, não faz sentido.

A definição do conceito de experiência encontra-se, portanto, no centro da discussão a respeito da opção a favor do idealismo ou do realismo. Enquanto a postura idealista sustenta que a experiência não pode se referir a algo independente dela mesma, a um ser não experimentado, a postura realista afirma que o sentido próprio da experiência é se referir a algo que se encontra fora dela. Stein não pretende solucionar este problema de maneira definitiva. Todavia, ela nos aponta que o caminho está na consideração dos dados da sensação. Estes constituem o fundamento da percepção e, por esta razão, também da experiência, sendo de máxima importância incluí-los na análise da essência da realidade.

As sensações, como já dissemos, possuem a peculiaridade de estarem no limiar entre subjetividade e objetividade. Ao afirmarmos o aspecto subjetivo das sensações, porém, devemos destacar o caráter que a experiência possui de ser conhecida, de maneira consensual por vários indivíduos, a despeito de seu pertencimento a um sujeito particular. Se estamos abordando o problema da realidade, pressupõe-se que ela deve ser a mesma para todos que se voltam a ela. Isso não quer dizer que todos a percebem da mesma maneira, mas significa afirmar que todos a percebem. Enfatiza-se, desta forma, o caráter intersubjetivo da experiência na apreensão da realidade – conceito este, de certa maneira, também considerado pela atitude científica naturalista.

Stein afirma que a intersubjetividade é um aspecto essencial da experiência. Por meio desta característica, é possível enfatizar dois pontos: 1) a intersubjetividade pressupõe a existência de outros sujeitos que também experienciam a realidade; 2) apesar de haver diferenças individuais, é possível chegar a um conteúdo idêntico, referente à mesma realidade. Podíamos, de fato, colocar em dúvida a existência de outras pessoas e da realidade. Contudo, a dúvida deve ser apenas um passo metodológico. Se, pelo contrário, ela é absolutizada, não seria possível adquirir conhecimento sobre nada, o que não seria uma atitude razoável do filósofo que deseja conhecer a realidade.

Damo-nos conta, pela experiência<sup>62</sup>, de que a existência de outras pessoas é tão válida quanto a nossa própria, ainda que o caminho para apreensão do outro seja diferente da maneira como apreendo e afirmo minha própria existência. A apreensão de outro Eu não ocorre da mesma maneira que a apreensão de um objeto natural, devido ao fato deste outro também possuir uma consciência experimentante. O ser de outra pessoa independe da estrutura de minha consciência.

---

<sup>62</sup> O termo ‘experiência’ utilizado nesta seção distingue-se do termo ‘experimentação’ (enquanto método utilizado pelas ciências naturais).

Em síntese, ao ter apresentado o problema da experiência, Stein contextualizou alguns aspectos do realismo e do idealismo (kantiano), destacando os principais limites em ambas as concepções epistemológicas. Acerca do realismo ingênuo, a autora dissertou a respeito da necessidade da inserção do nível da consciência a partir da qual a natureza é apresentada para nós, para que cheguemos ao conhecimento da mesma. Já a respeito de sua crítica ao idealismo, ela apresentou a relevância da análise das sensações – e, em decorrência, também da percepção que constitui a base ou o fundamento de toda experiência – para que o conhecimento do mundo proveniente da experiência não seja eliminado, além de apresentar a evidência da intersubjetividade como fator constituinte da experiência e do conhecimento.

A postura fenomenológica postulada por Stein, acerca do problema do conhecimento, em certo sentido, fornece um complemento ao idealismo e ao realismo aqui apresentados. Em suas palavras, ela define o posicionamento da fenomenologia:

O idealismo tal como aqui o contemplamos [admitido na Fenomenologia], não seria um idealismo “subjetivo”, que situe a consciência como ser eterno e absoluto, mas reconheceria uma objetividade fundamentada em categorias independentes, elas mesmas, da consciência, e faria unicamente que a realidade dependesse *também* da consciência. Por outro lado, o realismo que nós consideramos [...], não seria um realismo “ingênuo”, que aceitasse credulamente sem questionar, o mundo, tal como este se oferece aos sentidos; poderia considerar muito bem o mundo, tal como ele se nos manifesta, como condicionado conjuntamente pela estrutura da subjetividade. [...] Não adotamos aqui uma decisão entre o idealismo e o realismo. Deixamos que subsista o problema como tal. (p. 771, grifos da autora).

Iniciamos a apresentação dos principais pontos da obra acercando-nos, primeiramente, do problema do conhecimento e da consciência intencional. Apresentamos a originalidade da proposta fenomenológica em não se comprometer com nenhuma metafísica, seja ela de cunho idealista ou realista ingênuo<sup>63</sup>. O problema do conhecimento, de suma relevância à Fenomenologia, não está desvinculado daquele que se refere à realidade e ao sujeito, pelo contrário, auxilia no esclarecimento destas questões. Nesse sentido, destaquemos agora, o caminho proposto para se obter o tão almejado conhecimento do mundo e do sujeito.

---

<sup>63</sup> Não obstante, temos considerado alguns pontos que nos levam a destacar, em primeiro lugar, a herança do *realismo lógico* na proposta fenomenológica de Husserl e, em segundo, a estima de Edith Stein por um realismo que se contraponha ao idealismo transcendental *kantiano*. Em sua autobiografia (Stein, 1964/2002, p 354-355), a autora nos aponta sua posição e preocupação com a suposta virada idealista de Edmund Husserl: “Pouco antes de começar o semestre [do ano letivo de 1913], apareceu uma nova obra de Husserl: Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica [...]. A todos [os alunos orientados pelo filósofo] inquietava a mesma questão. As *Investigações* haviam impressionado, sobretudo porque era um abandono radical do idealismo crítico kantiano e do idealismo de cunho neokantiano. Considerava-se a obra como uma ‘nova escolástica’, devido a que apartando-se o olhar filosófico do sujeito, dirigia-se agora ao objeto: o conhecimento parecia ser de novo um receber, que obtém sua norma das coisas, e não [...] um determinar, que impõe sua norma às coisas. Todos os jovens fenomenólogos eram decididos realistas.”



## 4.4 – FORMAS DE CONHECIMENTO

### 4.4.1 – A filosofia e seus objetos

A filosofia é uma atividade humana, que surge pelo contato do indivíduo com o seu mundo circundante. A atitude própria do homem diante do mundo, designada pelo termo “natural” ou “ingênua”, diz respeito à maneira pela qual o homem se coloca diante de seu próprio ambiente, sendo naturalmente provocado pelas coisas materiais que o constituem, assim como pelas demais pessoas com quem se relaciona. A interação com este meio provoca-lhe reações e impressões, afetos, desafetos, gostos e desgostos que, de qualquer maneira, carregam em si determinados significados, de acordo com os quais o indivíduo se comporta de maneira ingênua e define suas atividades práticas. A chamada atitude ingênua refere-se àquela na qual o homem constitui o centro de seu mundo, estando voltado apenas aos acontecimentos que lhe dizem respeito. É uma atitude que está voltada, principalmente, para a resolução de problemas cotidianos práticos.

Em meio às atividades rotineiras, entretanto, pode suceder que ele seja surpreendido e passe a olhar para aquilo que o surpreendeu com uma nova atitude. É como se despertasse para a provocação que este algo lhe suscita, de maneira a compreender que aquilo possui um significado próprio, em si mesmo, independente do significado que possa ter para ele ou qualquer outra pessoa. E que, ao buscar compreender este dado objeto em si, pode vir a perceber que a concepção natural que tinha diante dele, não o tomou por completo, ou seja, pode descobrir outras facetas daquele mesmo objeto, que antes ainda não tinha percebido. É o caso quando o homem, ao ser limitado pela natureza, pergunta-se sobre o que a natureza é; ao ser tomado pelos sentimentos, busca aprofundar o sentido de cada um, torna-se um problema para si mesmo, ao perguntar “quem sou eu?”; questiona o significado da vida e da morte, etc. Tal atitude é denominada “teórica” ou “objetiva”, opondo-se àquela ingênua. A atitude objetiva visa compreender as coisas em si mesmas. O homem que tem esta atitude deixa de ser o centro de seu mundo, sai de si mesmo para ir de encontro ao objeto que o provoca, mesmo que tal objeto seja ele próprio.

Enquanto na atitude natural ou ingênua, o homem é o centro de seu mundo, na atitude objetiva, ele sai desta posição, a fim de compreender este mundo e a si mesmo de maneira objetiva, ou seja, sem a interferência de interesses pessoais e práticos<sup>64</sup>. A atitude teórica

---

<sup>64</sup> Stein (1917-1922/2003, p. 673) afirma que “o sujeito teórico é um olho completamente aberto, que contempla o mundo ‘desinteressadamente’, ou seja, sem se deixar extraviar por interesses práticos.”.

constitui, portanto, a atitude original de toda atividade filosófica e científica<sup>65</sup>. E mais, toda a busca original pelo conhecimento desinteressado e verdadeiro do mundo, parte, de certa maneira, de um maravilhamento diante da perplexidade deste.

De acordo com Stein, a filosofia, por basear-se em uma atitude objetiva, não pode proceder da experiência factual cotidiana, pois não precisa se comprometer com o interesse pelas características meramente factuais dos objetos<sup>66</sup>, pelas leis que os regem e determinam de maneira causal. Para a filosofia, é evidente que para definir um objeto, é necessário ir além das contingências – circunstâncias ou relações causais – às quais tal objeto esteja submetido. É necessário buscar a essência do mesmo, ou seja, as “[...] qualidades que lhe correspondem *necessariamente* e sem as quais não poderia existir. Esta essência das coisas, seu *genuíno ser* [...], é o que a filosofia vem contemplando.” (p. 674, grifos da autora).

A essência ou estrutura ontológica do objeto, diz respeito, então, àquilo que o constitui tal como ele é e que o diferencia de outras classes de objetos. Por exemplo, sei o que é uma árvore, seja ela uma macieira ou um ipê. Sei o que é um cachorro, seja ele de que raça for; e sei reconhecer um ser humano, mesmo que ele pertença a uma cultura diferente da minha. Além disso, sei que Aristóteles foi um ser humano, mesmo que 2400 anos nos separem. Sei também, que uma árvore não é um cachorro e que este, por sua vez, não é um ser humano. A essência dos objetos traz consigo, portanto, um caráter permanente, no sentido de que independe das circunstâncias factuais e da existência real dos mesmos objetos e que estrutura, ou forma indivíduos exemplares de cada classe.

O ramo da filosofia que se ocupa em investigar as essências é denominado ontologia. Há diferentes ontologias para âmbitos diferentes de objetos. Por exemplo, há uma ontologia da natureza, que se pergunta no que consiste a matéria ou um organismo, em geral. Há também uma ontologia do espírito que se ocupa em defini-lo, escrutinando cada característica que o difere da matéria, e assim por diante.

---

<sup>65</sup> De acordo com a etimologia das duas palavras: filosofia vem do grego (*'filo'* e *'sofia'*) e significa amor pelo saber; ciência vem do latim *'scientia'*/ *'scire'* e também significa saber. A separação das duas áreas é compreendida inserida no contexto histórico da Idade Moderna, com a separação da física moderna da filosofia da natureza, com Galileu Galilei (Ales Bello, 2004)

<sup>66</sup> Cabe aqui ressaltar a diferença entre o que é factual e o que é objetivo, tendo em vista a recorrente analogia que se faz entre conhecimento científico e objetividade – compreendida como o mínimo de interferência da subjetividade nos procedimentos científicos modelados pela concepção moderna da razão – por um lado; e, por outro, as demais formas de conhecimento, que por vezes não são consideradas objetivas, mas sim, subjetivas, por não seguirem o método científico. Lembrando a etiologia da palavra ‘objetivo’, que se refere a estar diante de algo (Gomes Ferreira, 1985). Ter diante de si o objeto corresponderia à atitude objetiva, não sendo propriedade apenas da ciência, mas também da filosofia, teologia, etc. As ciências positivas, por sua vez, examinam *fatos* empíricos. O termo ‘fato’ se vincula, portanto, a algo que possa ser verificado empiricamente, diferente de ‘objeto’, que prescinde da verificação meramente *empírica*.

Além da ontologia, há outro ramo da filosofia que é a teoria do conhecimento – epistemologia ou crítica da razão – cuja finalidade é a reflexão acerca do conhecimento. Ela busca responder a questão de como é possível aos sujeitos conhecerem algum objeto e como se dá este conhecimento. Nesse sentido, a atenção é voltada para o próprio sujeito e para a estrutura fundamental que permite ao sujeito conhecer alguma coisa, ou seja, a consciência<sup>67</sup>. Neste ponto, devemos salientar a importância da análise da consciência no trabalho filosófico.

Já apresentamos o significado do conceito de intencionalidade da consciência e sua relevância para a constituição de uma disciplina filosófica que fosse capaz de fornecer uma certeza apodídica, indubitável e não contingente, fundamento de todo o conhecimento – tal como almejava Husserl ao propor a Fenomenologia. Essa certeza apodídica se verificaria, então, a partir da intencionalidade da consciência, ou seja, no fato de que a essência da mesma é ser voltada para algo que a transcende, ou que se encontra “fora” dela, mas que, ao mesmo tempo, a constitui. Este “algo” fora dela recebe a denominação de “correlato” da consciência e, com ela, forma uma unidade.

É importante destacar também, que esta estreita relação entre a consciência e os objetos correlatos a ela, revela a profunda relação entre ambas as disciplinas filosóficas citadas até agora – ontologia e epistemologia. Para a autora, ao investigar as estruturas da consciência (epistemologia), é necessário incluir na investigação, a análise a respeito do objeto (ontologia) que é correlato da respectiva estrutura da consciência. Nas palavras de Stein (p. 677):

Às diferenças essenciais dos objetos lhes correspondem as diferenças essenciais das estruturas da consciência; e, posto que não é possível investigar a consciência sem investigar os objetos aos quais a consciência se dirige, vemos que as diferenças ontológicas – a elucidação das diversas estruturas dos objetos – proporcionam o fio condutor para averiguar as correspondentes estruturas da consciência. Ainda que seja patente que a crítica da razão dependa da ontologia, no entanto, pode-se dizer, em outro sentido, que a crítica da razão é, por sua vez, o “pressuposto” da ontologia.

As possibilidades de análise filosófica, contudo, não se encerram apenas nestas duas disciplinas apresentadas. O campo da filosofia se estende, na medida em que existem outras funções da consciência para além daquela cognoscente que acabamos de apresentar. Neste sentido, Stein apresenta uma concepção abrangente da razão, tendo em vista outras formas de consciência, além da reflexiva, tais como o sentir, o querer e o atuar. A análise destas últimas funções pressupõe áreas distintas da filosofia que delas devem se ocupar. Stein cita, por exemplo, a ética, a estética e a filosofia da religião. Porém, tendo em vista que a natureza da

<sup>67</sup> Ao expor ambas as disciplinas filosóficas, Stein (1917-1922/2003) perpassa a história da filosofia, que se inicia como uma metafísica, mas deve ser complementada pela crítica da razão.

consciência é sempre intencional, as disciplinas mencionadas não devem se ocupar apenas da estrutura da consciência do sujeito que sente, quer e atua, mas também da estrutura dos objetos diante dos quais ele tem estas vivências. Desta maneira, a estética não analisa apenas as vivências estéticas, mas também a essência do objeto estético, assim como a filosofia da religião deve investigar a essência do objeto religioso, além das vivências do sujeito religioso.

É evidente que a consciência, apesar de possuir diversas funções, é una, de modo que tais funções não se realizam separadas umas das outras. Sendo assim, a separação entre as disciplinas filosóficas que se ocupam com diversos problemas filosóficos não deve ser, de forma alguma, absoluta. Também é tarefa da filosofia a reflexão acerca desta unidade da consciência subjacente às suas específicas funções. Stein admite que mesmo que seja necessária a separação entre os diversos âmbitos filosóficos responsáveis por específicas funções da consciência, a compreensão plena do fenômeno ocorrerá na medida em que as relações entre as áreas diversas sejam também esclarecidas. Por esta razão, para se alcançar a meta por excelência da investigação filosófica – entender o mundo – é necessário trabalhar tendo em vista esta unidade da filosofia.

#### **4.4.2 – As ciências empíricas, seus objetos e a relação com a filosofia**

Stein postula que as diversas ciências empíricas – naturais ou do espírito – surgiram, em um determinado período histórico, para se ocuparem de objetos distintos. Por exemplo, a atitude teórica (objetiva ou filosófica) voltada para a natureza, deu origem às ciências empíricas naturais; voltada para o próprio homem e sua vida interior, deu origem à psicologia; e, ao se voltar para os processos históricos e culturais, foram originadas as ciências do espírito. Em relação à definição da filosofia, caberia questionar, então, que terreno ela teria diante das ciências empíricas formadas e qual relação seria possível estabelecer entre estas e a filosofia. Em específico, a autora busca analisar a relação entre as ciências empíricas, denominadas por ela de ciências positivas, e a filosofia.

Para Stein, as ciências positivas, impulsionadas pelo interesse teórico genuíno, ocupam-se dos “[...] objetos tal como estes se encontram no mundo, e tratam de investigar quais são suas características efetivas” (p. 674). Ocupar-se dos objetos tal como eles se encontram no mundo, significa intentar abordar objetos reais, factuais, ou seja, buscar estudar as características e os aspectos que compõem determinado objeto, bem como as leis e relações causais que possuem com outros, na realidade.

Especificamente em relação às ciências empíricas naturais, o ponto de partida das mesmas é a experiência natural, a qual admite como pressuposto a existência real e concreta de tais objetos. Tais ciências visam fornecer respostas adequadas acerca dos problemas que os objetos em questão suscitam. Para tanto, manipulam a experiência natural, de maneira a transformá-la em *experiência científica*, de acordo com modelos matemáticos, criando métodos sistemáticos de *experimentação* e explicação para a abordagem dos mesmos objetos<sup>68</sup>.

Detenhamo-nos um pouco mais a respeito da adoção de modelos matemáticos por estas ciências empíricas e, em especial, pela ciência que fornece o modelo às demais ciências naturais, ou seja, a Física. Faz-se necessário abordar em primeiro lugar, como é possível às ciências naturais recorrerem ao âmbito numérico para se fundamentarem. Stein coloca esta possibilidade, pautada em uma característica particular dos objetos naturais, ou seja, o fato de eles serem extensos. A extensão está relacionada ao caráter espacial essencial dos fenômenos naturais. Estes se caracterizam por preencher uma determinada porção de espaço, ou seja, se estendem ao longo desta. Tal característica se deve à materialidade dos fenômenos naturais.

Tem-se, portanto, que a colocação da magnitude das formas, ou o que permite que elas sejam submetidas à medição e, portanto, à quantificação, é a característica que as formas espaciais possuem de serem extensas. A qualidade, em si, segundo Stein, não possui essa característica, porém, é passível de medição por se estender ao longo de uma formação extensa. Stein postula: “A natureza e o acontecer natural são capazes de um tratamento matemático na medida em que se estendem no espaço e no tempo”. (p. 730).

Além disso, a autora acrescenta o movimento, inserido na dinâmica espaço-temporal, como o critério que, da mesma maneira, permite o tratamento matemático das ciências naturais, em especial, da física. Nesse sentido, todo o acontecer natural – por exemplo, as qualidades sensoriais, os fenômenos elétricos e atômicos, etc. – deve ser, de certa forma, reduzido ao movimento para ser passível de medição. Ela afirma (p. 730-731):

---

<sup>68</sup> Stein se posiciona a respeito da postura das ciências naturais em acatar a superioridade do modelo matemático. A filósofa assegura o fato de que as ciências naturais não podem captar a totalidade dos fatores da realidade, uma vez que há instâncias que, devido à sua própria constituição, não admitem um tratamento matemático, tal é o caso da consciência. Além disso, Stein critica a atitude do físico e dos cientistas em geral que vinculam o Ser verdadeiro (essencial) com tudo o que pode ser medido, além de julgar uma teoria científica de acordo com sua simplicidade e utilidade em resolver problemas, sem se preocupar, no entanto, se seus enunciados correspondem necessariamente à verdade. Desta forma, teorias opostas poderiam coexistir com a mesma justificativa, se respondessem ao critério da simplicidade e provassem resolver problemas. Segundo Stein, “a aceitação deste princípio significa o abandono da verdade” (p. 733). Ao físico e aos demais cientistas naturais caberia a análise experimental do mundo, porém, conscientes de que esta pressupõe um sacrifício pessoal do pesquisador, em permanecer num nível limitado de análises – aquele que admite um tratamento matemático.

Entendemos como são possíveis as ciências naturais exatas. Na medida em que há movimento. Todavia, não sabemos em que extensão se cumpre esta condição, e, segundo isso, não sabemos até que ponto está justificada a pretensão da física de submeter a sua reflexão todo o acontecer natural. [...] Todo processo natural admitirá um tratamento exato quando possa colocar-se em relação clara com o espaço, tempo e movimento.<sup>69</sup>

Ainda a respeito da questão sobre do critério numérico para assegurar a exatidão dos enunciados científicos, Stein assegura que a ciência física ainda deve enfrentar um problema fundamental que diz respeito justamente à possibilidade de tratar o objeto natural matematicamente. Trata-se da questão da medição, que se refere aos parâmetros acerca dos quais a medida física é definida. Em específico, a autora aponta para a necessidade lógica de haver uma magnitude, ou seja, uma medida absoluta, determinada por si mesma, a partir da qual todas as demais estarão apoiadas. O esclarecimento desta questão pertence, sem dúvida, à filosofia que vise fornecer uma fundamentação gnosiológica às ciências naturais.

Há de se considerar também, ainda a respeito deste tema, que quando se trata de trabalhar com medidas, há sempre o perigo de enganos na apreensão destas. Tais perigos, de certa maneira, referem-se à capacidade cognitiva de quem lida com os números. Por exemplo, pode haver engano ao nível da percepção e da memória de quem os apreende. Isso não quer dizer, todavia, que o âmbito numérico seja condicionado pelo psíquico. Há, de fato, uma distinção entre o que lógico e psicológico, a qual não se pode prescindir. O que Stein salienta é a evidência da possibilidade de erros quando se trata de lidar com números.

Além disso, a captação das medidas somente é possível pela mediação de instrumentos normatizados de medição. De acordo com Stein, é papel da matemática, investigar as relações entre as medidas, uma vez que é a aplicação do método matemático que fornece a exatidão das ciências naturais. O problema filosófico da medição, no entanto, nunca deve ser descartado pela ciência física que logre desenvolver-se a partir de tais análises. Afirma-se, portanto, o limite natural da ciência física, uma vez que seu campo de investigação está delimitado por aquilo que é passível de tratamento matemático, não se ocupando dos demais fenômenos naturais que não são.

Este é um problema que se estende às demais ciências empíricas que adotam o modelo da Física para abordarem seus respectivos objetos de estudo (sejam elas as demais ciências naturais, ou até mesmo outras ciências empíricas que possam adotar o modelo da Física, como foi o caso da Psicologia Científica). Nisto, precisamente, constitui o limite de todas as

---

<sup>69</sup> É a análise física do movimento – por exemplo, das partículas que compõem a luz – que, segundo Stein, faz com que a física moderna deva abandonar a visão mecânica da natureza, visto que o comportamento dessas partículas apresenta uma índole peculiar em relação aos demais componentes que obedecem às regras da materialidade.

ciências empíricas, ou seja, a impossibilidade de esgotar a natureza real, refletida também nos aspectos que escapam à mensuração. Stein assegura que para a filosofia, ao contrário, não existe esta restrição das ciências naturais. Ela afirma: “A filosofia há de incluir no setor de suas reflexões toda a plenitude do ser e há de fazer compreensível a possibilidade de distinções e abstrações que as ciências particulares pressupõem já em seus procedimentos.” (p. 733).

A este respeito, a autora nos garante que todas as ciências de fatos não estão preocupadas em definir essencialmente os seus objetos, mas ocupam-se em determinar as relações entre uns e outros, as variáveis que os determinam, as leis de causalidade e contingência, etc. Dentre outros, Stein cita o exemplo: “Enquanto a história [ciência de fatos] investiga o processo de desenvolvimento dos povos e das personalidades individuais que desempenharam um papel importante neles, a ontologia investiga o que é em geral uma personalidade individual, um povo, um Estado, um acontecimento histórico” (p. 675).

As ciências positivas, portanto, pressupõem como evidentes as definições essenciais referentes ao âmbito de objetos com o qual trabalham, ou seja, mesmo que não estejam totalmente conscientes disso, consideram como óbvio a facticidade das coisas. Por exemplo, a citologia, enquanto ramo da biologia, estuda as células e as organelas que as constituem e, portanto, estruturas materiais “vivas”. Ao biólogo, isso pode parecer óbvio, de modo que ele não se preocupará em definir o que é materialidade e o que é vida. Por sua vez, é necessário que a ontologia forneça a elucidação acerca destes conceitos com os quais o biólogo trabalha.

Há de se salientar, desta maneira, que a análise das essências e a análise das coisas factuais não devem ocorrer independente uma da outra, visto que “[...] a essência e o fato não existem separados um do outro, de modo que todo objeto empírico tem uma essência, e toda essência é essência de objetos [...]” (p. 675). Neste sentido, se toda facticidade possui uma essência, as ciências positivas de fatos devem ser acompanhadas da ontologia para que tenham seus pressupostos esclarecidos<sup>70</sup>.

Finalmente, sobre esta estreita relação entre a ontologia e as ciências, Stein (p. 676) afirma:

A ontologia deve considerar-se como fundamento próprio das ciências positivas. Estas dependem da ontologia. E ainda que não seja necessário que a tarefa da ontologia se resolva para que possa começar o trabalho das ciências positivas [...], no entanto, estas se veem favorecidas pelo esclarecimento de seus fundamentos.

<sup>70</sup> A necessidade desta relação entre a ciência empírica e a investigação da essência, é clara ao tomarmos o exemplo da psicologia científica. O maior problema que esta ciência enfrenta e que, portanto, acaba por ameaçar seu status científico, é justamente a falta de esclarecimento acerca de seu objeto de estudo.

A ciência das essências deve, portanto, fornecer o fundamento necessário às ciências positivas, todavia, é possível que essas prossigam com a análise experimental do mundo, sem que a análise das essências a preceda. Já no caso das ciências que investigam a consciência, a relação com a ciência das essências deve tornar-se mais estreita. Isso ocorre pelo fato de seu objeto não poder ser delineado empiricamente. Nesse sentido, Stein afirma: “[...] uma rigorosa ciência da consciência é possível unicamente como ciência da essência, ou somente é possível enquanto trata dos ‘dados de fatos’ como casos particulares da essência.” (ibid.).

#### **4.5 – O MÉTODO POR EXCELÊNCIA OU A PROPOSTA FENOMENOLÓGICA**

Tendo abordado algumas questões a respeito do que consiste a filosofia e as ciências empíricas e em que consistem seus principais propósitos, faz-se necessário agora, considerar o modo de proceder para efetivamente se alcançar esta meta, tendo em vista a postulação da filosofia como fundamento das ciências empíricas. Adentramos, então, na discussão a respeito de qual deve ser o método ou o caminho a se percorrer rumo à concretização desta finalidade.

É preciso que o método filosófico proporcione um conhecimento que seja o fundamento das demais ciências, lembrado que, de acordo com o exposto até agora, as ciências empíricas – ciências de fatos – tomam como evidentes questões que ainda precisam ser elucidadas pela filosofia. O primeiro ponto a ser enfatizado a respeito do método, portanto, consiste na exigência de não ser pautado na experiência e nem nos resultados das ciências empíricas positivas.

Stein retoma a diferença entre a experiência natural e a experiência científica, destacando a última como sendo sustentada pela atitude objetiva, em oposição à atitude natural ou ingênua da primeira – tal como já foi explicitado anteriormente. Neste sentido, a atitude científica, além de não estar necessariamente voltada para a resolução de problemas práticos, ela consegue evitar alguns erros básicos que a atitude do homem natural não permite. No entanto, por pautar-se ainda na experiência real dos fatos, aceita trabalhar com os pressupostos que esta lhe fornece, sem submetê-los à análise.

Stein dá um exemplo claro de como isso ocorre. Ela cita o axioma utilizado pelas ciências positivas a respeito do qual se acredita que tudo na natureza tem uma causa, ou seja, aquelas orientam seus resultados de acordo com o princípio de causalidade; princípio este já apresentado pela atitude natural e que tais ciências, em certo sentido, herdaram. O método filosófico não deve ser pautado na experiência, em primeiro lugar, pois esta pode levar a



erros; e em segundo, pois não deve aceitar naturalmente, nada estabelecido de antemão. Nas palavras da autora (p. 681):

O terreno de investigação filosófica deve ser um campo de certeza absoluta, de conhecimento irrevogável [...] em todo o âmbito da experiência, não existe um conhecimento indubitável. Por princípio, toda experiência pode ser superada por uma nova experiência; seu valor cognoscitivo pode ser eliminado. [...]. Por conseguinte, se a filosofia há de ser um âmbito de conhecimento indubitável, então não somente temos que descartar os resultados das ciências particulares, como também temos que “colocar entre parênteses” tudo o que sabemos por meio da experiência<sup>71</sup>.

Se prescindirmos de todo o conhecimento proveniente da experiência e das ciências, o que restará? Stein recorda que Descartes, já tinha se colocado a mesma questão quando anunciou seu ceticismo. Segundo Descartes (1637/2000), para adquirirmos um conhecimento absoluto, seria preciso começar do zero, colocando todo o conhecimento adquirido até então, em dúvida. Se duvidarmos de tudo, a única coisa de que não podemos duvidar, é o próprio fato de que duvidamos. Quem duvida sou eu, isso Descartes já havia concluído, o que o levou a postular a célebre frase “Penso, logo existo”, afirmando a existência substancial do pensamento, em contraste com o mundo empírico, dando origem ao dualismo cartesiano a partir desta separação, entre mente e corpo.

Stein, no entanto, assume que não é somente a dúvida mesma que nos resta, mas a *percepção* que se tem da própria dúvida. Só posso afirmar que duvido, se me percebo enquanto ator desta vivência. Se prescindirmos, portanto, de todo o conhecimento já estabelecido, temos então que o que nos resta é a percepção do próprio ato de duvidar, de modo que a percepção de qualquer vivência em geral, remete ao âmbito da consciência. Quando Stein propõe “colocar entre parênteses tudo o que sabemos por meio da experiência” (ibid.), isso significa realizar justamente o movimento de suspender todo o conhecimento já dado a respeito do que se quer investigar. Para a autora, Descartes apenas inaugurou um campo de investigação que, posteriormente, Husserl colocou em destaque e o aprofundou.

Stein inicia a apresentação da fenomenologia proposta por Husserl, como campo de investigação que possibilita a aquisição de conhecimentos absolutos. Ela fundamenta seu posicionamento, ao destacar o ato da percepção, enquanto fenômeno. Por exemplo<sup>72</sup>, posso acreditar que estou vendo o voo de um pássaro quando, na verdade, depois de olhar melhor,

---

<sup>71</sup> O fato de não partir da experiência natural e nem dos resultados das ciências positivas, significa se posicionar a respeito da necessidade de analisar a fundo todas as questões – o que difere do posicionamento do cético, o qual duvida de tudo – tendo em vista a busca de um conhecimento verdadeiro acerca das coisas. Não dar nada como óbvio e nem pronto não significa descartar, mas analisar a fundo as questões, a fim de fornecer uma maior consistência a elas.

<sup>72</sup> Exemplo citado por Stein (p. 682).

reconheço ter sido apenas uma folha caindo. Apesar do engano, não posso duvidar que em qualquer caso, percebi algo. Independente do conteúdo de minha percepção estar certo ou equivocado, houve a vivência da percepção.

Mesmo que o conteúdo da percepção seja enganoso – pensei ter visto um pássaro, ao invés de uma folha – o ato perceptivo segue sendo verdadeiro. Nesse caso, a investigação filosófica deverá ocorrer precisamente neste campo das vivências ou atos, que se dão ao nível da consciência. Para analisar a percepção, devo colocar-me diante dela de maneira atenta e descrever suas características fundamentais que emergem quando me atento a esta vivência. Aquilo que emerge a partir do meu contato com este objeto, é denominado fenômeno. Stein confirma, portanto, que a possibilidade de conhecimentos absolutos se dá justamente no campo dos fenômenos e não na investigação dos fatos da realidade provenientes da experiência, pois estes, certamente, podem se mostrar incompletos ou enganar.

Essa é uma das críticas da fenomenologia em relação às ciências positivas, que fundamentam seus conhecimentos no absolutismo dos fatos e da realidade. Não se pode confiar de maneira absoluta nas experiências ou nos conteúdos de nossas percepções, pois estas facilmente podem nos enganar, ou podemos nos ater em apenas uma das facetas da realidade, menosprezando as demais. Nesse sentido, o conhecimento baseado na confiança dos fatos empíricos<sup>73</sup>, mostra-se demasiadamente frágil. Não se trata, com isso, de afirmar que o conhecimento científico seja falso. Trata-se de uma análise que busca lhe fornecer uma maior fundamentação gnosiológica.

Na fenomenologia, a relação com a objetividade, porém, ocorre de uma maneira distinta daquela demonstrada pela atitude natural ou pela científica. O mundo objetivo, considerado aqui, não diz respeito aos fatos empíricos da realidade ou aos produtos da experiência, mas é aquele considerado como o “correlativo da vivência” (p. 683). A suspensão do juízo a respeito da realidade é a primeira etapa do método fenomenológico. Suspender o juízo significa ‘colocar entre parênteses’, sem descartar, toda a realidade admitida pela atitude natural e científica. Quando a realidade é colocada entre parênteses, o que resta para analisar? Restam as *vivências puras*, assim denominadas pelo fato de serem despidas das roupagens – preconceitos e pressupostos estabelecidos – da realidade.

Podemos citar um exemplo bem simples, a fim de ilustrar o que acabamos de descrever. Se eu quero analisar o que é uma árvore, devo colocar-me diante da objetividade da árvore, porém, colocando entre parênteses tudo o que já foi dito a respeito da mesma. Para

---

<sup>73</sup> A asserção fenomenológica acerca da distinção entre ato e conteúdo da vivência fornece um esclarecimento sobre os equívocos do empirismo filosófico, que culminara no subjetivismo derivado do princípio de imanência.

conhecer, então, a essência da árvore, não parto do que a experiência natural ou as teorias científicas dizem a respeito dela. Nesse sentido, não me interessa a definição de sua espécie ou as funções bioquímicas desempenhadas por seu organismo. Coloco até mesmo sua existência real entre parênteses, pois definir se ela existe realmente ou não, também não é meu objetivo. Meu objetivo é saber qual a essência da árvore, ou seja, o que a define enquanto árvore e não outra coisa qualquer. Ao retirar a árvore da realidade, o que resta é o fenômeno, ou seja, aquilo que emerge no contato com o objeto.

Outro exemplo que podemos citar diz respeito ao conhecimento do próprio ser humano. Há uma peculiaridade acerca do conhecimento em relação aos demais objetos: ao mesmo tempo em que é objeto, o homem é também sujeito do conhecimento. O tema da estrutura do ser humano é de grande interesse para Stein, assunto que, como já foi dito, ela aborda em diversas obras. Para conhecer a essência do homem, são colocadas entre parênteses as teorias psicológicas, antropológicas e sociológicas a respeito do homem, ou seja, o sujeito psicofísico inserido na realidade histórica e cultural. Ao colocar entre parênteses o sujeito real, resta então o sujeito puro, ou seja, o sujeito das vivências. Por hora, é suficiente destacar que há diferenças entre o sujeito psicofísico e o sujeito puro, das vivências puras. Nas palavras de Stein (p. 685, grifos da autora):

A vivência que a fenomenologia descreve não é um estado de um indivíduo real, não se encontra em condições reais, como as que pertencem necessariamente a todo estado psíquico: estas condições desaparecem com a eliminação do mundo. O que sobra da vivência após a redução<sup>74</sup>, é o *conteúdo* encerrado da vivência, independente de todas as condições reais e que se capta por si mesmo.

O sujeito das vivências puras ou “Eu” puro – *resíduo* da redução eidética do sujeito psicofísico – por sua vez, encontra-se no âmbito da análise fenomênica. Eu posso me enganar sobre o conteúdo de minha percepção. Posso estar sonhando ser outra pessoa, ou imaginar que estou acordada, etc., porém, não posso duvidar que duvido, que percebo ou que sonho. Em outras palavras, não posso duvidar das vivências. Para Stein, a possibilidade de se alcançar conhecimentos absolutos a respeito do mundo e, principalmente, a respeito do ser humano, situa-se precisamente neste âmbito dos fenômenos, ou seja, “das vivências puras com tudo o que pertence a elas”. E o método filosófico utilizado para esta finalidade é a fenomenologia, que consiste na “descrição fiel dos fenômenos” (p. 684).

---

<sup>74</sup> Redução eidética: primeira etapa do método fenomenológico, que consiste em colocar “entre parênteses”, ou suspender a existência real das coisas, concebida pela experiência natural e científica. O segundo passo do método fenomenológico consiste na redução transcendental, ou seja, na análise da estrutura transcendental do sujeito que gnoscente (“Eu” puro).

#### 4.5.1 – Fenomenologia e Psicologia: convergências e divergências

Sendo definida como “descrição dos fenômenos”, a fenomenologia poderia ser confundida com uma psicologia de cunho descritivo. No entanto, Stein insiste na diferenciação entre uma e outra. A fenomenologia descreve os atos ou vivências *puras*, tais como a percepção e outras vivências já citadas, que poderiam ser confundidas com a percepção, memória, atenção e outros processos do sujeito psicofísico, estudados pela psicologia.

A psicologia, por sua vez, é definida por Stein, como uma ciência empírica e experimental que se ocupa da ocorrência destes processos do indivíduo inserido na realidade. Dessa maneira, esta ciência estuda, por exemplo, as circunstâncias que interferem na percepção e como ela está condicionada por diversas variáveis contextuais e pelas demais funções psicológicas. Pelo contrário, percepção enquanto ato puro, considerada fenomenologicamente, é tomada em si mesma, com os traços fundamentais que pertencem unicamente a ela – como já foi citado anteriormente, o seu caráter intencional, e o fato de ter a presença de um objeto diante de si.

A fenomenologia não se ocupa com a realidade em si, separada do sujeito cognoscente. Há, porém, uma objetividade imanente presente em toda vivência. Como já citamos, os objetos constituem as vivências, devido ao caráter intencional das mesmas. Nesse sentido, a realidade é considerada na medida em que for vivenciada pelos sujeitos. O conhecimento do objeto pressupõe o posicionamento do sujeito, ou seja, não há possibilidade de conhecimento se o sujeito não se voltar intencionalmente ao objeto. Da mesma forma, não haverá um posicionamento do sujeito se não houver um objeto diante do qual se colocar, o que deixa claro, portanto, a unidade existente entre a faceta subjetiva e objetiva das vivências intencionais.

Stein destaca a fenomenologia como método de investigação da consciência pura, ou do fluxo das vivências. Ela não investiga as vivências ou a consciência de um indivíduo singular, mas busca a estrutura essencial daquelas. Busca o que é, em geral, a percepção, o conhecimento, a consciência, etc. Esta é outra diferença fundamental entre a fenomenologia e a psicologia, de acordo com a autora. Em suas palavras:

A psicologia que investiga a percepção, a vontade, a fantasia, etc., tal como estas se dão de fato, e que constata as condições reais nas quais elas aparecem efetivamente, pressupõe já o que é, em geral, a percepção, a vontade, a fantasia, etc., ou seja, precisamente o que a fenomenologia

investiga. E, desta maneira, esta se volta também a mostrar-se, frente à psicologia, como autêntica ciência fundamental. (p. 686).

Destaca-se aí a relação entre fenomenologia e psicologia sustentada por Edith Stein, que afirma a primeira como ciência das essências que possibilita a fundamentação das ciências empíricas em geral e da psicologia, em específico. Mais do que isso, cabe à fenomenologia, enquanto ciência descritiva da consciência, ocupar-se também da descrição do mundo, enquanto correlativo da mesma. Desta maneira, segundo a autora, a fenomenologia deverá resolver os problemas que dizem respeito à epistemologia das ciências, ao acolher os resultados das diversas ontologias, elucidando as relações existentes entre os objetos e a consciência.

#### 4.6 – A NATUREZA

Ao abordarmos anteriormente a vivência da percepção, consideramo-la em termos de sua constituição noética e noemática, ou seja, destacando a faceta subjetiva (ato da percepção) e objetiva (conteúdo do ato) que a compõem. Definimos a mesma vivência como um estar intencional diante de algo que se manifesta corporalmente presente – seja este algo real ou não, o que nos interessa é a manifestação fenomênica enquanto tal. Detenhamo-nos, agora, na apresentação daquilo que constitui a faceta objetiva da vivência perceptiva ao analisarmos os fenômenos naturais.

Stein prossegue sua investigação sobre os fenômenos naturais (pautada, principalmente na vivência perceptiva) definindo por enquanto, a natureza, como sendo “uma conexão ilimitadamente estendida em si, de distintas formações espaciais completas em si” (p. 693). As *coisas* ou formações espaciais que constituem a natureza possuem qualidades sensíveis, e estabelecem conexões entre si. Possuem a peculiaridade de preencher o espaço, de modo que a regra da impenetrabilidade dos corpos segue sendo verídica. Tal aspecto se deve à materialidade característica dos componentes da natureza. Voltemos ao nosso exemplo da árvore. Se nos depararmos com este fenômeno que emerge diante de nós, perceberemos se tratar de uma formação espacial que detém uma materialidade e qualidades sensíveis. Possui uma determinada forma que preenche o espaço; além disso, possui cores, aroma, textura. Por estar inserida em meio a outras coisas e em conexão com elas, recebe influências que lhe são externas.

Pode-se dizer acerca das coisas materiais que elas são fundamentadas e afixadas em si mesmas, apesar de não existirem isoladas. Elementos que não são sólidos, como é o caso dos líquidos e dos gases, também são considerados formações materiais, pelas mesmas razões que os corpos sólidos – impenetrabilidade, conexão natural com outros elementos da natureza, qualidades sensíveis. Contudo, o que faz com que os corpos sólidos sejam, de certa maneira, preferidos para exemplificarem a conexão natural, é devido ao fato de remeterem diretamente à concepção de um mundo espacial.

Os corpos sólidos possuem uma formação especial acabada, servindo de ponto de apoio às demais formações. Os elementos líquidos e gasosos, por sua vez, mudam de forma – não de essência – constantemente, fixando-se apenas quando delimitados pelos corpos sólidos, por exemplo, o gás presente em um balão e a água dentro de um copo. Como a formação espacial *fixa* não constitui os corpos não sólidos, pode-se concluir que tal característica específica – o fato das formações espaciais serem fixas – não é essencial dos fenômenos naturais.

Fazem parte da natureza também, as formações que não são materiais, tais como a luz e as imagens reflexas. Por não serem materiais, tais formações não possuem fundamentação em si mesmas. Elas são dependentes do acontecer material. Apesar de não terem fundamento em si, o ser dos fenômenos imateriais está incluído na coesão da natureza, assim como os fenômenos materiais também estão. Dessa maneira, uma modificação de algum elemento, gera consequências em outros.

A partir das reflexões sobre materialidade, formações espaciais e conexões naturais, Stein destaca duas outras categorias que estão *necessariamente* presentes na estrutura essencial da natureza, a substancialidade e a causalidade. Todo ser natural possui uma substância e se insere em meio a relações de causalidade. Ambos os conceitos, de acordo com Stein, estiveram presentes, de maneira especial, desde a fundamentação das ciências modernas, no entanto, nunca tiveram seu ser e a relação que possuem com o elemento da materialidade da natureza, elucidados teoricamente. A respeito da definição dos termos, ela discorre:

O fato de que a coisa da natureza se encontre fundamentada em si mesma, de que possui uma subsistência própria fixa que se mantém apesar de todas as mudanças e do qual dependem todas as suas mudanças, a isso designamos substancialidade. O fato de que na natureza todo acontecer se fundamente na conexão com o todo; de que toda mudança tenha uma ‘causa’, e não proceda por si mesma sem surtir ‘efeitos’ ulteriores, a isso designamos causalidade. (p. 694-695).

Para a filósofa, então, a substancialidade se refere à essência de uma coisa que, por sua vez, manifesta-se exteriormente e em relação com as demais formações da natureza. Por esta razão, afirma-se que a substancialidade e a causalidade possuem uma relação de reciprocidade, uma vez que dependem uma da outra.

A substancialidade da matéria, ou o seu interior, é refletido externamente por meio de suas qualidades sensoriais. Contudo, esta não é a única maneira pela qual podemos saber acerca da substância. Podemos nos aproximar de outra categoria de manifestação da coisa que não diz respeito apenas a suas qualidades sensoriais externas. Remetemo-nos, por assim dizer, ao terreno da manifestação comportamental do fenômeno que, apesar de ser captado externamente, remete à sua essência, ou à substância da qual ela é constituída, assim como à relação que possui com outras coisas.

A este respeito, Edith Stein afirma: “[...] o que as coisas são, isso se expressa em seu ‘comportamento’” (p. 704). A seguir, ela cita o exemplo daqueles objetos que brilham ou que iluminam outros objetos. O comportamento, no qual se manifesta a substância da coisa, insere-se em uma determinada conexão causal. O brilhar de um objeto, exprime seu ser e pode ser causa ou consequência de outro evento. Tem-se, portanto, que os fenômenos naturais não são isolados, mas faz parte de sua essência estar em conexão com as demais coisas naturais.

É necessário citar outras duas características que dizem respeito ao modo de ser das coisas naturais e que também são reflexos das conexões causais que abrangem a totalidade da natureza. Estas são a mutabilidade e o movimento. O primeiro se acerca da capacidade que os corpos possuem de mudança das qualidades sensoriais e da forma. Por exemplo, com o passar das estações do ano, as características externas das árvores se modificam. Poder-se-ia relacionar também, a mutabilidade como uma forma de movimento – por exemplo, a mudança de um corpo de um lugar para outro, o que compreende seu movimento – no entanto, devemos considerá-los como fenômenos separados, apesar de haverem elementos em comum.

Já em relação ao movimento, Stein destaca a necessidade de considerarmos um novo elemento até então não mencionado. A autora afirma que todo movimento é um processo contínuo que possui uma duração, o que remete à questão da temporalidade. O caráter mutável dos fenômenos naturais também se insere na dinâmica da temporalidade, uma vez que as mudanças ocorrem no decorrer do tempo.

A todos estes aspectos que fazem parte do âmbito natural – espacialidade, temporalidade, e as demais características que se inserem nestas duas, como as qualidades sensoriais, mutabilidade, movimento, etc. – Stein enfatiza a necessidade de haver doutrinas puras (ou seja, apodílicas) acerca da especificidade de cada um – as chamadas ontologias

regionais. Para tanto, é preciso que haja investigações filosóficas a respeito das essências do espaço, do tempo, das qualidades sensíveis tal como a cor, da mutabilidade e do movimento. A autora estabelece também que uma ontologia completa da natureza deve abranger as disciplinas que se ocupam das ontologias específicas, assim como a conexão existente entre elas, de modo a contemplar a totalidade do acontecer natural.

A partir da apresentação dos principais aspectos essenciais da natureza, Stein (p. 723) afirma a respeito da mesma:

[A natureza é] um todo unitário formado por unidades [...] que se encontram em conexão mútua, cada uma de cujas unidades se encontra sob a influência das outras, ou seja, encontra-se em uma conexão de acontecer causal, surge e passa, move-se e modifica-se segundo sua própria tipicidade rígida, em todo o qual a unidade desse acontecer serve como testemunha do ser permanente que constitui seu fundamento.

Neste trecho, a autora se refere a um “ser permanente”, fundamento dos fenômenos naturais. Esta caracterização diz respeito ao fato de que há uma essência para além da existência factual ou da singularidade dos objetos naturais. As disciplinas filosóficas que se ocupam da universalidade das essências, consistem, portanto, em ciências apriorísticas, fundamento das ciências empíricas que lidam com estes objetos.

#### 4.7 – O SOPRO DA VIDA

Avancemos agora, em nosso propósito de conhecermos o mundo. Quando analisamos os fenômenos naturais, deparamo-nos com diversos “tipos” de coisas. Existem, por exemplo, aquelas que não são produzidas pelo homem, mas que recebem sua interferência, e existem as que são diretamente produzidas por ele. Como vimos, as primeiras encontram-se inseridas em uma rede de relações causais, interferindo e recebendo influências das demais. As segundas são produtos que foram manipulados e construídos. De qualquer maneira, ambas diferem de um terceiro “tipo” de fenômeno, ou daquele que não depende *apenas* das relações com o mundo externo. Este terceiro tipo de fenômeno, segundo Stein, é capaz de expressar o que a autora denomina como vida interior.

A vida interior, ou alma, por sua vez, encontra-se profundamente atrelada à natureza (corpórea) e somente é possível apreendê-la quando a mesma se manifesta através do comportamento dos corpos aos quais ela é ancorada. Os corpos vivos são assim denominados, justamente por revelarem um aspecto que escapa à mera materialidade, sem, contudo, prescindir da mesma. Afirmamos, desta maneira, a peculiaridade dos seres vivos em relação



aos demais objetos naturais, ou seja, a presença da dimensão anímica, que os torna portadores da vida.

Todos os seres vivos possuem um corpo. Este, por sua vez, possui todas as características que definem um objeto material, ou seja, trata-se de um corpo material, inserido no espaço, com uma dada extensão e, portanto, submetido às leis naturais. Possui, além disso, qualidades sensoriais e, por esta razão, é passível de ser apreendido pela consciência intencional. Da mesma maneira que outros objetos naturais, o corpo pode se mover, além de apresentar mudanças qualitativas. Ele cresce, transforma-se, muda e se movimenta de acordo com conexões causais submetidas às leis naturais. Se o corpo é empurrado por algum objeto, ele se move; necessita de condições ambientais propícias para sobreviver, precisa de alimentos para crescer; e modifica suas características sensoriais ao longo do tempo, por exemplo, perde força física, fica mais suscetível a outras perdas, etc.

As mudanças aos quais está submetido, no entanto, não dependem apenas das relações com o mundo externo. Tais mudanças ocorrem de tal ou qual maneira, pois são determinadas por sua “natureza” interna, ou a substância da qual são constituídos. Dessa maneira, o corpo de um homem se desenvolverá de acordo com sua substância – a mesma que determina o desenvolvimento essencial de todos os homens – de modo que uma criança se tornará uma pessoa adulta, porém nunca poderá tornar-se uma planta. É somente pela expressão de seu comportamento externo que é possível detectar o curso da mudança inscrita substancialmente.

Por todos estes aspectos que caracterizam o corpo, ele não se diferencia das demais coisas físicas do mundo natural. No entanto, quando nos deparamos com sua realidade, perceberemos as peculiaridades que ele possui em relação aos demais objetos físicos. Ao compararmos o corpo de uma pessoa ou de um animal com o de outro objeto espacial qualquer, por exemplo, uma pedra ou um cadáver que seja, logo perceberemos que a diferença se encontra no âmbito vital. Os homens e animais possuem corpos vivos, atrelados a uma consciência individual<sup>75</sup>.

O que, então, dizer sobre a vida? Como caracterizá-la? Ao analisar a constituição do corpo vivo, Stein parte da descrição de seus atributos. A primeira característica a qual se refere, diz respeito à qualidade da sensibilidade que o define. Os corpos vivos não somente possuem qualidades sensoriais externas que são apreendidas pela consciência cognoscente situada diante deles, mas eles mesmos são detentores da capacidade de possuir sensações localizadas ao longo de toda sua extensão. A esta capacidade, a autora denomina

---

<sup>75</sup> A consciência pessoal – intencional e humana – se distingue daquele tipo de consciência passiva dos animais.

impressionabilidade ou “[...] a capacidade de [o corpo vivo] ser portador de sensações atuais” (p. 790).

A característica da impressionabilidade constitui um dado fundamental se quisermos compreender o significado do corpo vivo. As referidas sensações que se imprimem no corpo não ocorrem somente ao nível deste, mas também fazem parte da vida da consciência atrelada a ele. Stein explica:

[As sensações] Constituem uma parte da vida sensível desse sujeito, são uma parte do material sobre o qual se fundamenta sua vida espiritual (assim, por exemplo, a sensação de pressão se insere na unidade concreta de uma percepção tátil convertendo-se em manifestação da dureza de um objeto externo, quando o sujeito envia seu “olhar espiritual”, um ato de apreensão). (ibid.).

Nesse sentido, de acordo com a autora, as sensações são constituídas por um aspecto corpóreo, vinculado à materialidade do corpo físico vivo, mas também à vida da alma. Elas se originam a partir da conexão causal existente entre o corpo e o mundo material no qual ele está inserido. No entanto, não é qualquer corpo material que possui sensações, mas apenas aqueles corpos vinculados aos sujeitos, ou seja, que estejam atrelados a uma consciência. A partir da conexão existente entre o corpo vivo e o ambiente material no qual ele está inserido, admite-se que uma alteração no segundo possa provocar alterações no primeiro, pelo fato de que as mudanças materiais – do mundo material – suscitam alterações no mesmo nível – no corpo material.

As alterações do ambiente material, todavia, não causam imediatamente mudanças no estado das sensações corpóreas, tendo em vista o aspecto dual de sua constituição, ou seja, ao mesmo tempo em que é material, vincula-se à consciência não material. Sendo assim, é possível ter uma sensação tátil sem ser estimulado diretamente. Por exemplo, uma pessoa pode sentir um calafrio ao ver (ou imaginar) outra pessoa ferida. Ela própria não sofreu alteração em seu corpo e nem esteve em contato direto com o estímulo que a provocou, mas mesmo assim, teve alguma sensação. Por outro lado, é claro que uma alteração no corpo vivo também provoca sensações. Edith cita o exemplo de um corpo que pressiona sua mão, de modo a provocar sensações de pressão e de dor (p. 791).

Os exemplos citados acima se referem às diversas possibilidades de manifestação de sensações. Todas elas, de alguma maneira, foram originadas a partir do contato com o mundo exterior, material, mesmo que indiretamente. Tais efeitos sobre a corporeidade, portanto, ocorrem em paralelo aos acontecimentos causais do mundo material, não estando necessariamente inseridos nesses. As sensações são o fundamento a partir do qual o mundo exterior atinge a vida do “eu” ou os níveis superiores da alma, segundo Stein. Em suas

palavras, “o tipo de mundo exterior que se apresenta ao sujeito experimentante ou de que maneira se manifesta a ele, se encontra determinado *conjuntamente* pelas correspondentes circunstâncias externas, de acordo com as quais o *sujeito as percebe*” (ibid., grifos nossos), destacando, portanto, a percepção do sujeito ou a vida da consciência como fator decisivo na constituição das sensações, em conjunto com os estímulos externos do mundo material.

A segunda característica dos corpos vivos que os diferenciam dos objetos materiais “mortos” refere-se à capacidade de movimento próprio, independente do acontecer causal natural que provoca os movimentos dos corpos brutos. Dessa maneira, uma pedra somente poderá deslocar-se de um lugar a outro, se outro corpo se chocar com ela. Já um animal se movimenta independentemente do encontro com outro objeto, mas de acordo com um impulso oriundo de seu interior. Tem-se, portanto, que o corpo vivo capaz de se movimentar sem a interferência de outros, constitui um *organismo* vivo. Nesse sentido, até mesmo as plantas expressam um tipo de movimento, mesmo que não mudem de lugar e permaneçam fixadas no mesmo espaço.

A terceira característica é aquela a partir da qual a vida é propriamente derivada. Quando dissemos que o movimento dos organismos vivos origina-se de seu interior, isso quer dizer que ele provém de um núcleo central que é, propriamente, o que fornece a vida ao corpo físico material. As coisas materiais possuem uma determinada duração, dentro da qual elas podem sofrer mutações causadas por fatores externos a elas. Tais modificações em sua estrutura ocorrem de acordo com relações causais que determinam as conexões com o acontecer natural como um todo. Nesse âmbito das conexões causais que abrangem o acontecer natural, as causas e os respectivos efeitos constituem um único processo. Stein exemplifica ao citar uma bola que se choca com outra, colocando-a em movimento. Na verdade, ambas tem o seu percurso alterado devido ao encontro.

Por sua vez, nos organismos vivos, é o núcleo vital que determina a evolução e as modificações que ocorrem na totalidade de seu ser. O ser dos seres vivos se desenvolve, modificando-se continuamente. Tais modificações, de certa maneira, são influenciadas pelas contingências externas, mas moldadas pelo núcleo. Desse modo, as alterações em um organismo vivo são suscitadas pelas circunstâncias ambientais, não sendo diretamente determinadas por elas, de modo que o núcleo constitui o mediador entre as primeiras e as segundas. Não há unidade da conexão causal, tal como ocorre entre os objetos materiais não vivos. Nesse sentido, as circunstâncias externas afetam o núcleo que, por sua vez, inicia o curso das modificações do organismo.

A autora cita o exemplo das condições atmosféricas que influenciam no desenvolvimento de uma planta (p. 793). Inseridos no núcleo do organismo já se encontram as qualidades e possibilidades do ser do vegetal. As condições atmosféricas influenciarão em seu desenvolvimento, na medida em que fornecem, por exemplo, o clima propício ou não. Delineia-se, dessa maneira, uma relação de dependência entre o fator externo e o crescimento da planta que, por sua vez, é mediado pelo núcleo que fornece a estruturação e desenvolvimento das características próprias do organismo.

Podemos citar também um exemplo envolvendo seres humanos. Segundo Stein, a relação de dependência entre o desenvolvimento das plantas e os fatores atmosféricos é análoga ao que ocorre ao nível da motivação, quando se trata das relações entre os seres humanos, e os fatores externos do mundo circundante. Por exemplo, podemos citar o fato de que para o desenvolvimento pleno de uma pessoa, não é suficiente que todos os recursos externos estejam disponíveis – alimentação, moradia, educação – mas é necessário também que a pessoa os busque para poder usufruí-los de maneira adequada. Nesse sentido, emerge o fator da motivação pessoal para a aquisição da meta.

Podemos dizer, então, que o núcleo do organismo contém em si as metas e a direção do caminho para que um organismo alcance seu desenvolvimento absoluto. As circunstâncias externas podem fornecer obstáculos ou contribuir para que o ser chegue a sua plena “evolução”, já impressa no núcleo desde sua origem. Também as atividades orgânicas realizadas pelo organismo, tais como as funções básicas da respiração, alimentação, etc., estão a serviço do núcleo que as orienta para a aquisição da meta. Claro que ao longo da vida, os seres vivos se deparam com alguns estados oscilantes, tais como os que se referem à saúde, cansaço, enfermidade, etc., que não se encontram exatamente a serviço do núcleo, porém, se relacionam intimamente com ele, pois refletem um aspecto fundamental presente em todos os organismo vivos: a energia vital.

Edith Stein afirma que todas as atividades realizadas pelos seres vivos requerem uma energia que as conduza. Há, desse modo, uma relação causal de índole interna entre a energia vital, as atividades desempenhadas pelos organismos e os estados vitais dos mesmos. Tendo em vista a falta de estabilidade da energia vital, ocorre uma oscilação nos estados do ânimo pessoal e também nas atividades cotidianas. As circunstâncias externas também influenciam o estado subjetivo, devido à mediação do corpo físico vivo com os processos internos vitais.

Novamente aqui, Stein enfatiza que não há uma determinação causal necessária entre os estados vitais e as oscilações corporais inseridas em meio às conexões materiais do ambiente externo. Dessa maneira, uma alteração de um estado corporal não necessariamente

causa uma alteração nos processos vitais. Uma pessoa pode desempenhar uma atividade intelectual, mesmo se acometida por uma enfermidade. Não há, portanto, uma relação de *necessidade*. A energia vital orgânica não é determinada pelas contingências materiais, apesar de poder ser influenciada por estas<sup>76</sup>.

Todas as características do corpo vivo que citamos até o momento, impressionabilidade, capacidade de movimento e constituição a partir do núcleo vital, concernem a todos os seres vivos. Analisemos agora, em específico, os estados vitais da pessoa humana. Como já vimos, o que é peculiar à pessoa é a consciência intencional. Nela, o “eu” puro é o ponto a partir do qual as vivências se originam. Devemos, portanto, destacar a diferença entre o núcleo anímico pessoal e o “eu” puro. O sujeito das vivências está inserido no núcleo, de modo que este último abarca uma variedade maior de processos vitais, além dos estados intencionais conscientes provenientes do “eu” puro. O núcleo compreende os processos e estados vitais orgânicos e também aqueles pertencentes ao nível da consciência.

É possível, porém, que estados vitais orgânicos, tais como o cansaço, por exemplo, não pertençam apenas ao nível corpóreo, mas também ao consciente. O cansaço é um estado vital que é sentido pelo corpo como um todo. Diferentemente de outras sensações, não é possível localizá-lo em alguma parte corporal específica, todavia, temos consciência dele. Desse modo, os estados vitais conscientes remetem à presença de uma energia vital de índole psíquica, além daquela orgânica. Por serem conscientes, os efeitos da energia vital psíquica são “sentidos” no âmbito (espiritual) das atividades do “eu”. Eles atuam nos chamados sentimentos vitais (de ordem psíquica), que por sua vez, são também influenciados pelos estados corpóreos e espirituais. Os sentimentos vitais constituem, desse modo, a ponte entre o mundo externo e os processos internos, ou seja, entre as influências do ambiente natural externo na vida interior. De acordo com Stein (p. 795), “[...] os estados psíquicos dão o impulso para um acontecer causal ‘interno’ (este acontecer causal consiste precisamente no fato de que todo o transcurso da vivência seja influenciado pela esfera dos sentimentos vitais) [...]”.

Os sentimentos vitais, portanto, podem se originar a partir dos estados corporais, mas existe também a possibilidade das atividades do “eu” não serem influenciadas pelos estados orgânicos. Stein cita o exemplo do cansaço físico que não necessariamente impede a execução de uma tarefa espiritual ou intelectual. Dessa maneira, há de se distinguir o nível dos

---

<sup>76</sup> Claro está que aqui existe um limite a respeito desta “autonomia” entre os estados vitais e o corpo material. As circunstâncias físicas extremas afetam diretamente os estados vitais, por exemplo, uma forte dor ou enfermidade impedem atividades intelectuais.

sentimentos vitais espirituais que, por sua vez, dão origem aos denominados estados de ânimo. Stein define-os como:

[...] uma atmosfera ou iluminação que preenche todo o campo da consciência, que difunde seus lampejos sobre o colorido próprio de cada uma das vivências. Também estes sentimentos podem ficar limitados a seu campo de origem, ou podem se propagar para a corporeidade, superando eventualmente um efeito procedente dela, ou sucumbindo a ele (ibid.).

A alegria proveniente da recepção de uma boa notícia pode superar o cansaço corporal. A alegria pode ser considerada como um estado de ânimo (de ordem espiritual), uma vez que não é uma sensação de uma parte específica do corpo, mas é “sentida” no corpo inteiro. Dessa maneira, ela se relaciona à energia vital psíquica, podendo mover um organismo. Stein sintetiza a dinâmica do “acontecer causal interno<sup>77</sup>”, ao postular as possibilidades de seu surgimento. Pode ser que ele seja determinado pelos estados orgânicos e psíquicos, estando, portanto, submetido às condições do corpo material e das conexões aos quais este se insere no ambiente natural. Mas também, os estados internos de um organismo podem receber influências diretas do âmbito da energia vital espiritual, sendo por ela co-determinados<sup>78</sup>.

Uma terceira possibilidade da qual emerge o acontecer interno recai sobre o papel da vontade, o que proporciona a interrupção das relações de determinações causais, nas quais o sujeito se submete de maneira passiva. Ao contrário, o fator da vontade possibilita uma ação livre do “eu”, de maneira a intervir na própria dinâmica interna. O fator da vontade define a quarta característica vinculada ao corpo vivo de uma pessoa ou a sua disponibilidade enquanto “órgão da vontade” (p. 796). Nesse sentido, o “eu” atua livremente na direção dos movimentos corporais. É claro que não podemos deixar de considerar as dimensões causais atuantes em alguns movimentos do corpo, por exemplo, os reflexos provenientes da constituição física orgânica, em conexão com os estímulos do mundo externo. Contudo, o corpo animado constitui também o instrumento da vontade como órgão para atuação e modificação do ambiente externo.

Finalmente, a quinta característica definidora dos corpos vivos diz respeito à expressividade do mesmo, ou “a capacidade de expressar a vida interior” (p. 797). Para a autora, a vida interior pessoal deixa sua marca impressa no corpo. A expressão corporal e aquilo que é expresso e remete à interioridade, constituem uma unidade, de modo que somente é possível separá-los por meio de uma abstração. Entre ambos há uma conexão de

<sup>77</sup> p. 795-796

<sup>78</sup> A autora utiliza a expressão “co-determinação” para se referir às origens dos estados internos psíquicos. Nesse sentido, existe uma determinação conjunta dos estados vitais provenientes do corpo e daqueles espirituais.

sentido, visto que a expressão de algo interior não é aleatória, mas remete, de fato, ao acontecer interior<sup>79</sup>. A alegria é expressa pelo sorriso, por exemplo. Há, nesse sentido, uma lei rígida que determina a relação entre a expressão corporal e o acontecer interior expresso. Nas palavras de Stein (p. 798),

Aonde quer que um corpo vivo material se encontre à disposição como portador de fenômenos expressivos, ali devemos constatar também, além de uma conexão de sentido e de motivo, uma relação de efeitos reais entre a interioridade e o aspecto exterior: o interior faz com que ressalte a forma exterior, na qual cria sua expressão, da mesma maneira que um ato da vontade coloque em marcha uma ação externa.

Em síntese, podemos dizer que nos seres vivos, a vida é a manifestação da alma ou do aspecto anímico que abrange tanto a estrutura psíquica de um organismo quanto a vida intencional (espiritual) da consciência. A alma compreende, então, todo o nível que diz respeito ao mundo interno pessoal em seus aspectos psíquicos e também espirituais – estes últimos que dizem respeito à motivação e à vontade, expressões da vida do “eu”. Segundo Stein, é a alma que fornece a forma ao corpo *vivo*, definindo-o enquanto tal, tendo em vista que o “eu” também está inscrito corporalmente, de modo que o corpo constitui o mediador da vida interior com o mundo real. Além disso, é o corpo que fornece expressividade à vida interior, revelando a unidade essencial entre alma e corpo.

A alma é, portanto, uma estrutura que se faz presente nos sujeitos *psicofísicos* humanos. Em específico, é ela que possibilita a formação da individualidade e das qualidades psíquicas e estados de ânimo. A alma compreende o núcleo da pessoa a partir do qual se origina a vida do “eu”, estando, dessa maneira, relacionada à vida espiritual. Além disso, sua vinculação com a corporeidade é fundamental, uma vez que é por meio deste elemento que a alma vivenciará seu próprio ser, enquanto estrutura encerrada em si mesma, diferenciada do ambiente natural circundante. É neste sentido que ela fornecerá a individualidade da pessoa em relação às demais, além da diferenciação com o meio e com os demais seres.

#### **4.8 – A NATUREZA CONSCIENTE DE SI MESMA**

Quando caracterizamos o corpo vivo como corpo material animado, referimo-nos à unidade psicofísica que constitui os sujeitos reais. É a alma que confere à pessoa sua vida interior e também sua individualidade. Tal estrutura, estando atrelada ao corpo, fazendo dele

---

<sup>79</sup> Com a exceção das expressões que, por meio da vontade, gostaríamos de manipular, a fim de não transparecer o que ocorre na vida interior.

um corpo vivo, constitui o que Stein compreende como subjetividade. Para Stein, a definição de subjetividade está estreitamente vinculada à concepção de ser pessoal<sup>80</sup>. Esta, por sua vez, é sustentada por uma definição específica de consciência – aquela intencional, fruto da redução eidética do sujeito real, refere-se ao “eu” puro ou o “eu” das vivências puras intencionais, que é capaz de ser consciente de si mesmo.

Cabe, entretanto, ressaltar a peculiaridade da psique em relação à consciência pura, se quisermos delinear as características essenciais da pessoa humana. Quando falamos em unidade psicofísica, referimo-nos à unidade existente entre o corpo e a estrutura psíquica. Esta estrutura faz-se presente nos *sujeitos psicofísicos reais* e, portanto, faz parte da realidade, contrapondo-se à consciência pura, ou ao fluxo das vivências. Por esta razão, está submetida às leis de causalidade, sendo portadora de qualidades próprias, além de ser capaz de modificar-se ao longo do tempo, em função das circunstâncias reais às quais está submetida. A relação da estrutura psíquica com a consciência pura ocorre na medida em que os estados psíquicos são passíveis de serem vivenciados pelo “eu”. De acordo com Stein, as vivências originadas dos estados psíquicos podem ser consideradas puras a despeito da realidade psíquica. Por sua vez, os estados psíquicos inserem-se no âmbito dos condicionamentos reais.

Já abordamos alguns aspectos da relação entre o mundo interior, psíquico e o ambiente externo, pela mediação do corpo vivo que se insere em meio às conexões materiais, como também as influências do âmbito espiritual na constituição dos sentimentos vitais e da energia psíquica e orgânica. Deve-se destacar, contudo, as peculiaridades desta estrutura em relação ao mundo material na qual ela se insere. É certo que a psique possui uma dimensão temporal, no entanto, em contraposição com as coisas materiais, ela não é constituída espacialmente em si própria, mas somente quando vinculada ao corpo vivo. Podemos afirmar que a psique, em si mesma, não possui extensão espacial.

A psique origina aqueles estados interiores resultantes da conexão do corpo vivo com o mundo exterior real. Há, todavia, um aspecto espiritual fundamental que “condiciona” os estados psíquicos e que diz respeito à motivação. Quando a pessoa está motivada a se colocar

---

<sup>80</sup> A definição de pessoa e a definição de consciência, no entanto, não são pressupostas ou dadas *a priori*, mas ao contrário, fundamentadas a partir do caminho fenomenológico. Ao definir no que consiste o método fenomenológico para o estudo de pessoas humanas, Stein (1932-1933/2003, p. 590-591, grifos da autora) afirma: “Acabo de mencionar o princípio mais elementar do método fenomenológico: fixar nossa atenção nas *coisas mesmas*. Não interrogar teorias sobre as coisas, deixar de fora, quanto seja possível, o que se tem ouvido e lido e as composições que fazemos desde nosso próprio lugar, para melhor nos aproximarmos das coisas com um olhar livre de preconceitos e beber da intuição imediata. Se quisermos saber o que é o homem, temos que nos colocar do modo mais vivo possível na situação na qual experimentamos a existência humana, ou seja, o que dela experimentamos em nós mesmos e nos nossos encontros com outros homens. [...] Com efeito, o segundo princípio [do método] diz: dirigir o olhar ao *essencial*. A intuição não é somente a percepção sensível de uma coisa determinada e particular, tal como o é aqui e agora. Existe uma intuição do que a coisa é por essência [...]”.



diante do mundo material de maneira consciente ou intencional, os estados internos suscitados a partir desse encontro são provenientes do “eu” e, portanto, constituem o aspecto espiritual da vida real da psique. Stein esclarece: “a vida psíquica atual está formada pela sensibilidade e espiritualidade que se encontram em conexão com a realidade.” (p. 800).

A psique é constituída, então, por qualidades disposicionais, ou seja, qualidades que oscilam de acordo com as situações, e que também são constituídas por aspectos sensíveis e espirituais. Stein (ibid.) define as qualidades que se referem à acurácia da visão, audição e tato como pertencentes ao primeiro grupo. Às qualidades psíquicas espirituais, ela dá o exemplo da inteligência, do arrebatamento e da força de vontade. As qualidades psíquicas, sejam elas sensíveis ou espirituais são formadas pelos estados psíquicos, que também fornecem a condição para sua manifestação. Havíamos citado o cansaço como um estado vital. São também exemplos a saúde, a enfermidade, o ânimo e o frescor (p. 793).

Outra característica que podemos citar acerca da estrutura da psique é que, tal como o corpo vivo, ela está em constante desenvolvimento ao longo da vida de uma pessoa. Dessa maneira, as qualidades psíquicas se modificam ao longo do tempo, podendo ser adquiridas, uma vez que não nascemos com elas, tal como é o exemplo da inteligência. A vida, segundo Stein, consiste na “[...] continuada transformação da energia vital em estados psíquicos atuais; no curso deste processo, a energia vital é dirigida a uma determinada direção, é ‘colocada à disposição’ para certas tarefas, e nisso consiste a formação das disposições psíquicas.” (ibid.).

Além disso, assim como os estados vitais são co-determinados pelo ambiente externo e pelas condições orgânicas do corpo vivo, assim também as qualidades psíquicas o são. Nesse sentido, para o desenvolvimento da inteligência, é necessária determinada estimulação cognitiva, além da motivação pessoal. Entretanto, a autora postula que o condicionamento do mundo externo não é suficiente para explicar o desenvolvimento das qualidades psíquicas, mas é preciso que haja também uma disposição interna original (proveniente do núcleo vital, como já mencionamos) que seja estimulada por um ambiente favorável para que tais qualidades possam ser desenvolvidas. Esta mesma disposição que faz com que uma qualidade se desenvolva, delimita, do mesmo modo, a sua decadência. Como todo processo de desenvolvimento pressupõe um ápice para o posterior declínio, assim também ocorre com as qualidades psíquicas. Isso ocorre, por exemplo, no processo de envelhecimento de um organismo, por meio do qual, o indivíduo acaba perdendo algumas capacidades sensoriais ao longo do tempo.

Citamos algumas características fundamentais que definem a estrutura psíquica como tal. Ao depararmos, todavia, com a manifestação de uma vida interior<sup>81</sup>, acercamo-nos do fato de que a mesma expressa também uma individualidade, ou seja, aquilo que lhe fornece propriamente a característica de ser “pessoal”. O significado do termo “pessoa” não se esgota apenas com esta caracterização anímico-corpórea. Designamos como pessoa aquele nível da realidade composta por qualidades estáveis que remetem ao caráter ou personalidade – qualidades psíquicas idiossincráticas – definidores da pessoa. Neste âmbito, também são consideradas as qualidades sensoriais e intelectuais (espirituais) de um indivíduo.

O aspecto do caráter é definido pela autora como o principal constituidor de uma pessoa, por refletir aquilo que fornece a sua peculiaridade em relação às demais. Pode-se dizer que o caráter, compreendido em termos mais amplos, abarca a totalidade das qualidades de uma pessoa. Por esta razão, está em constante transformação, sendo influenciado por circunstâncias externas ao sujeito, mas também por aquelas que lhes são internas.

Mesmo considerando este aspecto mutável do caráter, geralmente, ele é compreendido inserido num processo de desenvolvimento. Fala-se que o caráter de um indivíduo se desenvolve ao longo de sua vida, o que remete a algo que possa estar já com a pessoa desde sua origem, manifestando-se de maneira gradual.

Outro ponto a ser destacado, ainda a respeito da personalidade de um indivíduo diz respeito às influências das circunstâncias externas em sua determinação. Stein afirma que a circunstância externa que mais exerce influências sobre a pessoa é o relacionamento com outras pessoas. Assim, ela sintetiza o que constitui uma pessoa:

[...] a pessoa é o sujeito de uma vida atual do “eu”, um sujeito que tem corpo e alma, que possui qualidades corporais e anímicas, que está dotada especialmente de um caráter em constante desenvolvimento, ou com qualidades que se desenvolvem sob a influência de circunstâncias externas; e que esta evolução contempla uma disposição original que possuía. (Stein, 1917-1922/2003, p. 778).

A vida do eu é, portanto, para Stein, o fator que define a pessoa. Dessa forma, a autora assegura que a pessoa coincide com o “eu” puro, na medida em que este é o sujeito das vivências suscitadas pela vida anímica e pelo ambiente externo que compreende principalmente o relacionamento com as outras pessoas. O sujeito das vivências, ou seja, o

---

<sup>81</sup> Quando usamos a expressão “interior” para nos referirmos à vida anímica da pessoa, estamos, de alguma forma, contrapondo-a à externalidade do corpo. Isso não quer dizer, contudo, que a vida interior localiza-se espacialmente dentro do corpo. Stein enfatiza que “[...] a vida do ‘eu’ é não-espacial por excelência, algo a qual não se pode assinalar um lugar determinado.” (p. 776). Entretanto, esta vida interior, ou a instância que denominamos “eu”, também está inscrita corporalmente, de modo que o corpo constitui o mediador da vida interior com o mundo real. O corpo também fornece expressividade à vida interior, é o seu instrumento de ação no mundo.

“eu” puro é o ponto a partir do qual se origina o fluxo das vivências intencionais que, por sua vez, constitui a consciência pessoal. Outro fator que caracteriza a consciência pessoal em sua essência, consiste no fato desta ocorrer em forma do *cogito*<sup>82</sup>.

O “eu” puro constitui a estrutura essencial da consciência. Isso significa que toda consciência é formada por esta estrutura. No entanto, enquanto origem das vivências, pertence a ele a característica de ser também pessoal e, portanto, individual. Nas palavras de Stein, ele é um “*individuum* absoluto” (p. 779, grifos da autora), que faz com que as vivências formem uma unidade, ou seja, fornece consistência à unidade do fluxo das vivências. Não estamos nos referindo ainda às diferenças individuais entre os conteúdos das vivências pessoais, mas a uma evidência mais básica que consiste na capacidade do ‘eu’ diferenciar-se de um outro ‘eu’, ou “[...] ser-si-mesmo-e-um-não-ser-outro.” (ibid.).

#### **4.8.1 – A individualidade pessoal ou a constituição da pessoa humana**

Vimos então que, segundo Stein, a vida interior possui como qualidade essencial o caráter pessoal. Ele é formado principalmente a partir daquelas qualidades psíquicas de ordem espirituais que estão em constante processo de desenvolvimento. Tais qualidades se referem mais à vida afetiva e volitiva do que aos aspectos do entendimento e da inteligência. Nesse sentido, o caráter de uma pessoa está relacionado à vida do “eu”.

A autora aborda o caráter como resultado da vida afetiva, ou dos sentimentos que podem atuar sobre a vontade e o comportamento da pessoa. A vida afetiva, por sua vez, está vinculada à estimação de valores realizada pela consciência. Todo ato em que se valora algo vem acompanhando de um estado do “eu”, que provoca uma alteração nos sentimentos e nos estados vitais internos da pessoa, possibilitando a geração de mudanças no caráter. Quanto maior é um valor, ou seja, quando estiver enraizado na vida afetiva de maneira mais profunda, maior poderá ser a mudança ocasionada por ele.

Nesse sentido, a cada valor corresponde um sentimento. Nas palavras de Stein (p. 803), “a este ato [do sentir] lhe corresponde um causar uma ‘impressão’ de determinada força sobre a pessoa, de agitar seu ânimo com determinada profundidade, e de exercer um efeito consequentemente ‘duradouro’ sobre a descarga de seu vivenciar.” Dessa maneira, podemos

---

<sup>82</sup> Stein diferencia uma consciência imprecisa daquela a qual estamos nos referindo. De acordo com a autora, nesta consciência imprecisa existe “[...] um centro vital análogo ao ‘eu’ e um saber referente ao outro ‘eu’, porém não há um ‘eu’ que observe o mundo de maneira desperta [...]” (ibid.), ou seja, não há uma intencionalidade característica desse ‘eu’. Por esta razão, os seres vivos que possuem esta consciência imprecisa, tais como os animais, não são considerados como pessoas.

dizer que os valores e os sentimentos modelam o caráter. Podem provocar uma abertura, mas também um fechamento da pessoa.

Para a autora, a dissonância entre a estimação de um valor, os sentimentos ligados a ele, a vontade e ação pessoal, pode ser indicativa de uma baixa energia vital espiritual, o que faz com que “falte caráter” a uma pessoa. Na mesma medida, se os sentimentos não acompanharem ou não se adequarem ao referido valor, as ações subsequentes acabam se tornando irracionais. Tem-se, portanto, que a energia vital espiritual é formadora do caráter, assim como a energia vital psíquica forma as estruturas da psique.

Ao enfatizarmos o âmbito dos sentimentos e sua relação com os valores, não queremos com isso sustentar a independência destes dos demais níveis das qualidades psíquicas sensíveis e espirituais. A sensibilidade e o entendimento também constituem aspectos importantes para o desenvolvimento do caráter pessoal. De acordo com Stein, os valores não estão desvinculados da materialidade que compõe os bens aos quais eles estão atrelados. E mais, é necessário que haja certo grau de entendimento (razão) que integre o sentimento ao valor e à vontade, para que haja uma ação congruente com estes demais aspectos.

Nesse sentido, para Stein, o desenvolvimento das qualidades psíquicas sensíveis e espirituais está em nossas mãos. Se somos livres para buscar melhorar ou não nossas habilidades psíquicas, sejam elas de ordem sensível ou espiritual<sup>83</sup>, o mesmo ocorre com o desenvolvimento do caráter<sup>84</sup> – levando em consideração, todavia, que os limites e as possibilidades já estão inseridos no núcleo vital e constituem o que a autora chama de nossas “disposições originais” (p. 805).

De acordo com Stein, dentre as demais estruturas da psique, somente o caráter possui a peculiaridade de individualizar-se, ou de ser único para cada pessoa. Isso ocorre, pelo fato de o mundo objetivo dos valores ser o mesmo para todos e, no entanto, as atitudes e comportamentos individuais perante a ele, apresentarem particularidades e diferenças pessoais. Tais idiossincrasias, juntamente com as qualidades disposicionais da psique, formam o caráter. As primeiras constituem o que Stein denomina “determinação interna do caráter” (p. 809). Elas ultrapassam a mera diferença sensível entre as pessoas, assim como os

---

<sup>83</sup> Por exemplo, podemos buscar aprimorar nossa acurácia visual (qualidade sensível) e também intelectual, cognitiva (de ordem espiritual).

<sup>84</sup> Stein sustenta que a escolha em seguir os valores, trabalhar as virtudes, evitar as más inclinações está nas mãos das pessoas, que são livres para agir conforme desejarem e, por esta razão, são responsáveis por suas ações. Aqui também são considerados os limites naturais que podem amenizar a responsabilidade pessoal. A autora é radical ao sustentar, porém, que não há limitações naturais insuperáveis no âmbito volitivo e, portanto, ainda cabe à pessoa fortalecer-se nesse sentido. Havendo força de vontade, há a possibilidade daquilo que Stein denomina de “autoeducação” (p. 804).

fatores externos que exercem alguma influência nas disposições pessoais e nas vivências de cada indivíduo.

As peculiaridades individuais constituem as qualidades internas das pessoas e são provenientes da estrutura elementar que compõe o núcleo anímico pessoal. Segundo Stein (ibid.),

A disposição original do caráter se distingue de todas as demais disposições da pessoa pelo fato de que é inerente a ela um supremo fator qualitativo indissolúvel que a impregna totalmente, que dá ao caráter uma unidade interna e que o distingue de tudo o mais. Essa diferença é a *essência da pessoa*, que não se desenvolve, mas unicamente se abre no curso do desenvolvimento do caráter [...]. (grifos da autora).

Assim, temos que o caráter se desenvolve a partir do núcleo pessoal anímico e se manifesta devido à capacidade que o corpo vivo possui em expressar-se. Nesse sentido, tal como as demais qualidades da alma, o caráter emerge do interior da pessoa em direção à sua manifestação externa. De acordo com Stein, toda a vida espiritual possui este movimento. Todavia, a vida do “eu” não está voltada apenas para o mundo exterior; ao contrário, ele possui a capacidade de abrigar em si o mesmo mundo, fornecendo-lhe uma morada no interior de sua alma. Segundo a autora (p. 811), “a alma é o centro da pessoa, o ‘lugar’ onde ela está em si mesma.”.

A alma possui diversos níveis de profundidade, de modo que seu núcleo constitui o mais profundo de seu ser. Sendo assim, os sentimentos vitais presentes nela, podem ser superficiais ou profundos. Uma alegria pode estar limitada à superfície da alma, surgindo fortemente vinculada ao mundo exterior. Porém, um sentimento de gozo proveniente de um âmbito mais profundo da alma pode vir a preenchê-la por inteiro, partindo dos níveis mais internos das vivências – originadas no “eu” puro, ou seja, no nível mais profundo da alma – até atingir os mais superficiais. Para Stein, estes últimos expressam as vivências que refletem certa inércia do “eu”, quando a pessoa é meramente afetada por impressões provenientes de estímulos externos.

Stein analisa ainda outro fator espiritual, de ação do “eu”, que se faz presente na estrutura da alma: o aspecto da vontade. Como já foi apontado, a vontade é um fator fundamental para a constituição do caráter pessoal, todavia, pode encontrar-se limitada por disposições originais naturais de uma pessoa. Se um sujeito nasce sem o sentido da visão, assim ele permanecerá durante toda sua vida, independentemente de sua força de vontade para enxergar. O caráter da referida pessoa contemplará, portanto, tal característica e, pode ser que, devido a esta deficiência, a pessoa possa desenvolver melhor outras capacidades, tanto sensíveis quanto espirituais.

A autora, contudo, aponta para um aspecto da vontade que não pode ser limitado pelas disposições originais. Este também diz respeito à estimação dos valores, tendo sua origem no próprio “eu”. É o “eu” que atua quando da realização de um determinado valor. Stein (p. 813) postula: “[...] o querer é minha adoção viva de atitudes ante valores positivos ou negativos estimados.” Esta atuação do “eu” pode ser exercida ou não, dependendo das situações nas quais um indivíduo se encontra, mas não apenas, uma vez que depende, principalmente, de uma escolha pessoal. A autora conclui: “onde não existe essa liberdade para a autodeterminação, onde uma pessoa não pode ser responsável por suas ações, ali se pensa que a personalidade deixou de existir. Por conseguinte, *é indubitável que a liberdade é um elemento constituinte da pessoa.*” (ibid., grifos nossos).

Explicitamos em linhas gerais as principais características da estrutura ontológica da pessoa humana, segundo Stein. A concepção steiniana de subjetividade contempla, portanto, a própria constituição tripartida, porém essencialmente unitária da pessoa humana. Temos, então, que o corpo não é constituído apenas por seu aspecto material (*Körper*), mas é uma estrutura viva (*Lieb*), animada pela estrutura psíquica e espiritual (que compõem a alma, ou a vida interior pessoal). Além disso, a subjetividade está estreitamente vinculada à concepção de ser pessoal, ou seja, na manifestação anímica da personalidade ou daquelas características que fornecem individualidade aos sujeitos humanos.

#### **4.9 – FUNDAMENTOS DO CONHECIMENTO DA SUBJETIVIDADE**

Enfatizemos agora, a questão a respeito da possibilidade do conhecimento da subjetividade. Edith Stein aponta dois caminhos para a investigação da pessoa. O primeiro diz respeito à análise da experiência alheia ou de outras pessoas e o segundo, da experiência de si mesmo<sup>85</sup>. Nesse sentido, é necessário destacar em primeiro lugar que, para Stein, o elemento primordial que possibilita o conhecimento da subjetividade é capacidade que os organismo possuem em expressá-la.

A capacidade expressiva humana é de extrema relevância a todos os âmbitos de conhecimento que pretendem abordar a pessoa como objeto de estudo, ou as suas realizações, tendo em vista que a expressividade relaciona-se também com a atuação da pessoa em seu mundo circundante. É por meio da expressão do corpo vivo que o ser humano cria o seu próprio mundo, por meio da literatura, artes plásticas e qualquer outro produto de atuação do

---

<sup>85</sup> A junção entre ambas fornece o indício irrevogável a respeito do postulado da unidade entre a alma e corpo.

homem no mundo. Por esta razão, para a autora, “o mundo inteiro no qual um indivíduo atua, leva a marca de sua personalidade: de seus traços típicos e de sua peculiaridade pessoal.” (p. 818).

A expressividade é o que permite, portanto, o conhecimento da vida interior de outras pessoas. Na análise apresentada pela autora, o caminho fenomenológico para o conhecimento da alteridade inicia-se com a percepção que tenho dela. Inicialmente, quando me encontro diante do outro “eu”, a primeira coisa que se manifesta imediatamente, é a *percepção* que tenho de seu corpo – se estamos analisando a capacidade expressiva, é necessário que esta se manifeste por meio do corpo vivo. E, tal como no caso dos objetos do mundo externo, percebo o corpo alheio não apenas em sua faceta que me aparece imediatamente à frente, mas percebo em conjunto todas as demais facetas que o constituem.

Ademais, este corpo é percebido não somente como corpo material, mas ele mostra de imediato outras características, tais como sua capacidade de modificação de acordo com as circunstâncias externas e também aquelas características que lhes são permanentes<sup>86</sup>. Neste caso também se evidencia a potencialidade que a percepção tem em preencher os “vazios”, ou seja, todas as facetas do corpo são imediatamente<sup>87</sup> co-percebidas como dados, em conjunto com aquela que incide diretamente sobre os meus sentidos.

Além disso, um aspecto fundamental que apreendo acerca do corpo de uma pessoa e que, por sua vez, possibilita sua distinção dos demais corpos naturais, é a peculiaridade presente na emissão de seus movimentos. Como já nos referimos, os corpos vivos se movimentam sem intervenções externas, mas por meio de impulsos internos que remetem a um centro vital. Nesse sentido, ele emerge “como um corpo *animado*” (p. 825, grifos da autora), ou seja, um corpo que possui uma alma ou vida interior.

O centro vital, no entanto, não é percebido de maneira imediata e nem é co-percebido, mas intuído ou “[...] captado de maneira vazia em uma consciência representante” (ibid.), denominada por Stein de *empatia*. Antes, porém, de analisar este fenômeno, a autora busca esclarecer o que é *representação*. A filósofa assegura que todas as vivências intencionais podem ser classificadas como sendo originais ou representadas. Em suas palavras:

É verdade que cada vivência como unidade absolutamente individual constituída na corrente original do vivenciar e que preenche um trecho do tempo imanente, é um objeto original e originalmente consciente e, como tal,

<sup>86</sup> As características corporais cambiantes que são percebidas podem ser as que se referem à aparência de uma pessoa. Já as características do corpo percebidas como permanentes são as que não mudam, por exemplo, a capacidade que possui de expressar o mundo interior e de ser um instrumento da vontade.

<sup>87</sup> Os aspectos que caracterizam o corpo vivo – movimento, mutabilidade, presença de estados vitais e sensibilidade – por sua vez, não são apreendidos de maneira “vazia” pela percepção, mas são captados pela empatia.

objeto possível de uma *percepção* reflexiva. Porém, dentro da categoria mais universal, existe a diferença entre representações fundamentadas em si mesmas e percepções que não tem validade por si mesmas, mas que existem enquanto representantes de outras.[...] [A representação] é algo que não está vivo em mim, mas que uma vez esteve vivo ou estará vivo ou poderá estar: leva a referência àquela vida original em si. (p. 825-826, grifos da autora).

Stein (p. 826) dá o exemplo das vivências da recordação, expectativa e fantasia, como vivências constituídas por representações. Todas elas, de alguma maneira, fazem referência a vivências originais. A primeira quando se refere ao passado; a segunda, voltando-se para uma realização futura; e a terceira, mesmo não estando voltada exatamente nem ao passado e nem ao futuro enquanto realidade, sugere a manifestação de uma possibilidade.

A *empatia*, por sua vez, é uma vivência representativa, pois está pautada sobre a percepção de uma pessoa. Todavia, constitui-se em uma vivência atual de apreensão do estado vital original alheio o qual, por sua vez, origina o movimento do corpo vivo da pessoa. Somente é possível afirmar com exatidão que o movimento emitido por outrem remete à existência de uma vida interior, quando o conteúdo da intuição advinda da empatia, coincide com o conteúdo da percepção externa do movimento do corpo vivo. Se, contudo, houver contradição entre ambos – o conteúdo da percepção e o da empatia – há de se excluir a apreensão do estado vital alheio ou o conteúdo da empatia.

Stein delimita também três “condições de possibilidade da empatia” (p. 827). De maneira sintética, a primeira postula a necessidade de haver uma congruência entre a percepção externa do movimento e o conteúdo da apreensão intuitiva empática; a segunda condição concerne ao papel que a fantasia possui na representação da dinâmica interna alheia; por fim, a terceira condição diz respeito à analogia entre o movimento alheio e o movimento próprio “[...] e que permite que seja compreensível a coapreensão de uma ‘complementação interna’ análoga [...]” (ibid.).

Existem, ademais, diversas possibilidades de engano referentes ao nível da vivência empática. Edith Stein cita alguns exemplos, tais como considerar um movimento proveniente do núcleo vital quando, na verdade, ele é fruto de contingências mecânicas – tal como ocorre no processo de heliotropismo vegetal<sup>88</sup>; o outro exemplo citado pela autora ocorre quando atribuímos uma consciência ou um “eu” ativo a seres vivos que não os possuem, tal como no caso de um animal ou uma planta. Devemos buscar um critério<sup>89</sup> que forneça validade para discorrermos corretamente a respeito do conteúdo da empatia. Esta vivência também se nos apresenta em graus diversos – com maior ou menor nitidez. A maneira de se evitar os

<sup>88</sup> Movimento que algumas plantas fazem ao se voltar para a fonte de luz.

<sup>89</sup> O critério, no caso do conhecimento de si, refere-se à instância da consciência original.



equívocos referentes à apreensão do corpo vivo alheio deverá ser sempre a confrontação da empatia com o conteúdo da percepção externa.

Outro aspecto determinante para a caracterização da vitalidade do corpo, além do movimento que ele emite, refere-se à mutabilidade do mesmo, ou à capacidade que ele possui de refletir modificações ao longo do tempo. Stein denomina este processo de “curso evolutivo do ser vivo” (p. 829). Tais mudanças são influenciadas pelas conexões causais externas do ambiente no qual o organismo está inserido, no entanto, segundo a autora, há de se considerar o caráter espontâneo desse desenvolvimento que remete à presença de um centro vital transcendente ao mero desencadeamento da causalidade física. De acordo com a filósofa, isso quer dizer que as respostas emitidas pelos seres vivos diante de um dado estímulo não são apenas “efeitos” do mesmo, mas reações do organismo – ou seja, os seres vivos não são apenas afetados pelo contexto externo, mas há a possibilidade de se posicionarem diante dele, tornando-se ativos no processo de seu próprio desenvolvimento.

Por meio da empatia é possível reconhecer, portanto, a vitalidade de um corpo alheio quando este se movimenta e se modifica no curso temporal. Stein destaca também a viabilidade de se conhecer os estados vitais de outras pessoas – tais como “[...] o cansaço, a saúde, enfermidade, juventude, maturidade [...]” (ibid.), etc. – por meio da mesma vivência. Da mesma maneira como ocorre no caso dos movimentos e da mutabilidade, o conhecimento dos estados vitais por meio da empatia deve passar pelo crivo da percepção externa para que obtenha validade.

O próximo aspecto do corpo vivo alheio que pode ser apreendido por meio da empatia é a sensibilidade que ele manifesta. Geralmente, atribui-se sensação a um organismo que sofre modificações devido à ação de agentes externos. Neste caso, a sensação é apreendida em conjunto com o que a provocou. A autora cita o exemplo da dor resultante de um corte na mão (p. 831). A dor, assim como as sensações térmicas (calor e frio), são sensações atuais e, portanto, passíveis de serem coapreendidas com as alterações ambientais. Se surge diante de mim uma pessoa tremendo, sem agasalho, em um dia nublado, saberei que ela está com frio. É preciso enfatizar que o conhecimento do estado sensível atual da pessoa não é de cunho dedutivo, mas é resultado da vivência empática em conjunto com a percepção externa.

Ademais, o fato de poder atribuir a característica da sensibilidade a outrem significa a possibilidade de afirmar que o outro também possui uma percepção. Recordemos que a sensação é imanente à consciência, ou no máximo, encontra-se no limite entre imanência e transcendência. Se uma pessoa é capaz de *sentir*, é porque é capaz de *perceber a sensação* e

reagir de acordo com ela. Mesmo as formas inferiores de consciência são detentoras desta função.

Expusemos, até o momento, a possibilidade de conhecimento acerca do corpo vivo de outro ser, por meio da percepção externa e da empatia – vivências que apreendem os aspectos essenciais do corpo vivo: a capacidade de movimento, mutabilidade, sensibilidade e presença dos estados vitais. Passaremos a seguir, a considerar como é possível conhecer a psique alheia, assim como a vida anímico-espiritual do ser, ou seja, aquilo que o define propriamente como pessoa humana.

#### **4.9.1 – O conhecimento da pessoa humana**

É possível chegar à compreensão da psique de outras pessoas, pelo trajeto que fizemos até o momento ao considerarmos a apreensão das sensações. Estas constituem a ponte entre os estados corporais e o nível psíquico dos sujeitos psicofísicos. Aqui, a autora destaca a realização da redução eidética, para a investigação da consciência pura de outrem apreendida pela empatia. Neste primeiro nível em que reconhecemos que o ser diante de nós possui sensações, podemos supor a existência de uma consciência que, por sua vez, encontra-se presente nos indivíduos psicofísicos.

Tal suposição fundamenta-se, principalmente, na aparência exterior do mesmo indivíduo, apreendida pela percepção e também pela empatia. Entretanto, neste nível de apreensão, não podemos supor que a consciência que reconhecemos neste outro ser, seja a consciência pessoal, uma vez que detectamos apenas sua limitação à vida das sensações. Falta-lhe ainda, segundo Stein (p. 833), “[...] a forma do cogito, ser em tensão entre um ‘eu’ desperto, consciente de si mesmo, e uma objetividade.”.

O que permite a apreensão da vida anímico-espiritual de um sujeito “[...] que realiza atos livres e tem ante si um mundo de objetos, que possui qualidade anímicas superiores e que brota de um núcleo pessoal com peculiaridade individual [...]” (ibid.)? A corporeidade viva, segundo a autora – e, tal como foi apresentado anteriormente – apresenta-se a nós de maneira intuitiva, através de seus movimentos, das mudanças na aparência e sensibilidade por meio da qual a captamos. Tais características podem trazer em si referências à existência da vida do “eu”, de modo que o que fornece a plausibilidade desta suposição seja o fato de a corporeidade possuir a capacidade de expressar esta vida interior consciente.

Stein indica, então, que a expressividade manifestada por meio da corporeidade de outras pessoas, é a maneira pela qual há de se apreender a atuação da vida espiritual do “eu”. A autora enfatiza que a apreensão do espírito de uma pessoa ocorre imediatamente e não por meio de um raciocínio dedutivo. Ela destaca ainda que o *olhar* de uma pessoa é a janela para a contemplação de sua vida interior, abrangendo toda a intencionalidade do “eu” – ou, por sua vez, expressando também a passividade e o desinteresse diante do mundo circundante. Nas palavras de Stein (p. 834):

Eu vejo [no olhar da outra pessoa] também o grau de seu estar desperto ou de sua tensão, vejo na continuidade de seu olhar a continuidade de seu estar orientado espiritualmente, e no errante vagar do olhar vejo o agitado vagar de um objeto a outro. Vejo, além disso, toda a escala dos sentimentos, ira, gozo e tristeza, vejo orgulho, bondade e nobreza de alma, e vejo também o modo ‘totalmente pessoal’ com que essa pessoa é bondosa e afetuosa ou não é afável. A vitalidade com que toda essa vida espiritual me invade, não pode ser absolutamente comparada com a maneira em que os estados sensoriais se convertem para mim em dados.

Nesse sentido, Stein esclarece a distinção entre a apreensão de uma vida anímico-espiritual pessoal e a apreensão de uma vida psíquica meramente pautada nos dados da sensibilidade, ou seja, a psique de um indivíduo psicofísico não espiritual, um animal, por exemplo. Como já dissemos anteriormente, as sensações são sempre apreendidas em conjunto com os fatores externos que provocam alterações corporais. Pode-se dizer que a sensibilidade é coapreendida mediante certa manifestação, ou expressão corporal que, por sua vez, está inserida em meio às conexões com o mundo externo.

A vida da consciência intencional, por sua vez, não é somente apreendida *em conjunto* com a expressão corpórea que a manifesta, mas constitui uma *unidade* com a mesma. A manifestação corporal que expressa a vida do “eu” não tem um sentido em si mesma se não fizer referência ao que está sendo expresso. Sendo assim, Stein assegura que a vida da alma fornece sentido às expressões corpóreas. Constitui, portanto, seu significado. Aqui também a expressividade e a vida anímica possuem um caráter universal, porém, manifestam-se de acordo com as peculiaridades individuais. Um olhar, em geral, pode expressar estados do ânimo, como o gozo, a tristeza, a bondade. Entretanto, a maneira com que uma pessoa expressa alegria através de seu olhar é distinta da maneira como outra pessoa pode expressar o mesmo sentimento.

A totalidade da vida anímica da pessoa também é apreendida de maneira intuitiva. Ela se manifesta a nós como uma imagem interna daquilo que é expresso externamente. No entanto, pode ser que haja um descompasso entre a expressão e seu conteúdo. Stein questiona como é possível transformar o conteúdo da alma em dado, se para acessá-lo é necessário

haver uma consonância entre ele e a sua manifestação externa. Em primeiro lugar, ela admite que por meio da representação empática seja possível acessar o conteúdo da vida anímica de outrem; contudo, por se tratar de uma representação, não há garantia de que a correspondência entre a vivência representada por mim e a vivência expressa pela pessoa, seja dada em plenitude.

Stein destaca a distinção existente entre a empatia da vida espiritual e aquela que apreende os estados das qualidades sensíveis. Para avaliar a fidedignidade entre as vivências representadas empaticamente por mim acerca da constituição das vivências anímico-espirituais alheias, há de se levar em conta um critério da credibilidade das últimas. Há indícios advindos de uma lei genérica da racionalidade – que postula a conexão de sentido entre os atos e seus correlativos – de maneira que, conforme exemplificado pela autora, podemos apreender o sentido das manifestações anímicas de acordo com os determinados contextos que as suscitam. Para utilizar o exemplo de Stein, é esperado que uma pessoa se alegre quando recebe uma boa notícia, ainda que não expresse sua felicidade. Se há a manifestação do gozo, então isso basta para corroborar o que foi apreendido pela empatia. Dessa maneira, se conheço a motivação da vivência anímica, posso obter maior certeza a respeito da concordância entre esta e sua expressão. Tal é o critério que deve ser considerado se desejo conhecer a vida anímico-espiritual de uma pessoa<sup>90</sup>. Se conheço a motivação da expressão, posso estar mais segura de meu conhecimento a respeito do que se passa no interior do outro.

Há de se considerar, sem dúvida, a possibilidade de enganos quando se trata deste conhecimento. É possível que haja contradições entre a expressão, o contexto no qual ela foi manifestada e o que foi apreendido pela representação empática. Neste caso, Stein admite a necessidade de se eliminar o conteúdo da empatia, se for esta a fonte do engano, ou ter de eliminar a veracidade da expressão de outrem. Por exemplo, posso me enganar ao contemplar o olhar de alguém, pensando ter visto a expressão de um desgosto ou uma tristeza, quando na verdade, posteriormente percebo se tratar apenas de um estado de cansaço. No segundo caso, posso conhecer a motivação da pessoa em contentar-se com alguma notícia e, no entanto, quando do recebimento desta, a pessoa age – ou melhor, se expressa – como se estivesse indiferente.

Stein aponta também outros modos de se chegar a ter conhecimento acerca da subjetividade de outros indivíduos quando, por exemplo, são manifestados atos e sentimentos

---

<sup>90</sup> Novamente, quando se trata do conhecimento da própria vida espiritual, é destacado o papel da consciência original, que será abordado no item a respeito do conhecimento de si mesmo.

que me permitem acercar de suas respectivas personalidades. A autora afirma que por meio das ações de uma pessoa efetivadas por alguma motivação, como quando ela dá ordens, faz pedidos, expressa sentimentos de gratidão, bondade, etc., é possível conhecer alguns aspectos de sua personalidade. E ainda, se todas estas ações são efetuadas em relação à minha pessoa, poderei ser contagiada pelos mesmos sentimentos, agindo de acordo com eles e com o que me foi solicitado pelo outro. A vitalidade com que vivencio a motivação para tais sentimentos, eu a atribuo também à experiência da outra pessoa. Dessa maneira posso experimentar a vivência do outro como se fosse originalmente minha.

Em específico, ainda em relação à apreensão das manifestações da vida espiritual alheia de um sujeito psicofísico, Stein analisa, a princípio, a atitude desse sujeito diante de seu mundo circundante. Como já dissemos anteriormente, o aspecto espiritual se manifesta na medida em que o sujeito se coloca diante do mundo de maneira intencional, buscando conhecê-lo. Dessa maneira, o sujeito possui vivências intencionais, sendo que dentre elas se destaca a percepção. A vivência da percepção possui como característica essencial o fato de estar dirigida a um objeto “de carne e osso”, de modo que este constitua o seu correlato. O sujeito volta-se ao objeto de sua experiência, percebendo-o; contudo tal percepção somente é possível, uma vez que o próprio objeto se dá a perceber, ou seja, possui características essenciais que são perceptíveis.

Stein destaca ademais, que na situação em que não há um objeto concreto diante de si, ou na apreensão das vivências alheias da recordação, fantasia, imaginação, etc., há um ponto de apoio diferente daquele da percepção externa que tenho acerca da expressividade do outro. Haveremos de obter informações sobre o conteúdo dessas vivências das outras pessoas, na medida em que há a possibilidade de me voltar para o conteúdo expressado dos seus próprios atos, por meio da fala. Dessa maneira, para a autora, a linguagem também é um fenômeno expressivo. Em suas palavras:

[...] a compreensão da linguagem como tal não é um problema para a percepção da pessoa alheia. Através do *meio* da linguagem, um saber acerca de todos os objetos possíveis e que eu mesma não posso intuir pode ser transmitido a mim, e também acerca da vida interior da outra pessoa e de seus correlativos não visíveis. (p. 844, grifos da autora).

É importante salientar o aspecto expressivo da linguagem, já que é por meio dela que os sujeitos expressam seus pensamentos. Dessa maneira, o sujeito que é capaz de falar, manifesta a capacidade de pensar e expressar seus pensamentos. Além disso, devemos acrescentar que ele também manifesta as demais faculdades formativas do pensamento. Desse

modo, surge para nós “[...] um sujeito dotado de qualidades *intelectivas*” (p. 845, grifos da autora) e, portanto, espirituais.

Apresentamos, até o momento, a possibilidade de apreensão das qualidades anímicas e intelectuais de outras pessoas. Da mesma forma como o conhecimento dessas qualidades é viável por meio da percepção da expressividade de outrem, Stein enfatiza que é possível conhecer também o caráter e os estados da alma da outra pessoa da mesma maneira. Não somente pela manifestação externa das qualidades sensíveis, mas também por meio da empatia. Ambas as formas de apreensão convergem na unidade da experiência. De acordo com Stein (*ibid.*),

Quando eu, mediante a empatia, me represento a peculiaridade pessoal, tal como esta se mostra na aparência exterior de uma pessoa ou eventualmente em uma só moção vital experimentada, então tenho a possibilidade de ‘pintar como em um quadro’, para mim, que traços do caráter pode possuir essa pessoa e como ela se comportaria nas diversas situações [...].

O conhecimento que se pode adquirir acerca da personalidade alheia por meio deste método é válido, pois é passível de ser confirmado por ulteriores percepções e pela vivência empática decorrente em diversas situações. É claro que pode ocorrer um engano na apreensão do caráter alheio, de modo que me é possível corrigir a imagem que havia “pintado” originalmente. Na medida em que convivo com o outro, ele me fornece indícios de seu modo peculiar de ser. O conhecimento vai sendo moldado com a apreensão de características novas ou de aspectos que possam contradizer (ou confirmar) a imagem original.

Conhecemos a pessoa por meio da manifestação externa de suas qualidades internas, sejam elas sensoriais, intelectivas ou referentes à esfera psíquica do caráter e das peculiaridades pessoais. Os comportamentos dos sujeitos, nesse sentido, podem fornecer o meio de manifestação dessas características. Sendo assim, é necessário destacar o aspecto da motivação que leva o indivíduo a se comportar de uma determinada maneira. Se conhecemos a motivação alheia, saberemos significar o comportamento que um indivíduo efetua em alguma situação. No entanto, se a motivação não me parece suficientemente clara, buscarei na experiência os elementos que já admiti anteriormente no contato com o sujeito e que sejam compatíveis com aquela imagem uma vez pintada.

É claro que o conhecimento das pessoas admite certa flexibilidade. A apreensão intuitiva do caráter pessoal por meio da empatia pode ser confirmada ou refutada pelas ações e atitudes ulteriores da pessoa. Quando caracterizamos a vivência da representação empática como intuitiva, queremos com isso dizer que à manifestação externa por meio da qual é possível apreender um estado qualitativo da pessoa, acrescenta-se todos os demais aspectos

que vem dados em conjunto com o primeiro, mas que não são diretamente expressos. Isso ocorre, como já salientamos anteriormente, uma vez que os estados qualitativos internos são apreendidos intuitivamente de maneira unitária e não fragmentada.

Outro ponto fundamental a ser destacado se refere à capacidade que a personalidade alheia possui em nos afetar. Isso significa que não sou somente afetada pela dinâmica da vida anímico-espiritual, mas também por aquilo que fornece a peculiaridade do indivíduo com quem me relaciono<sup>91</sup>. Stein admite que a maneira pela qual somos afetados pelo ser do outro pode nos transformar internamente. Segundo ela, esse tipo de conhecimento pode favorecer uma abertura, ou pelo contrário, um fechamento da própria vida da alma em relação à outra pessoa.

Desse modo, o conhecimento da personalidade alheia pressupõe a consideração de valores. Estes, como já mencionamos anteriormente, são organizados de maneira hierárquica e em acordo com os diversos níveis da estrutura da alma. Stein assegura que a própria característica que confere a individuação pessoal deve ser considerada, em si mesma, como um valor. Nesse sentido, para a autora, somente é possível conhecer em profundidade a vida interior de outra pessoa, na medida em que abro minha própria vida interior para apreendê-la em toda a sua dimensão, o que pressupõe um posicionamento ético.

Estivemos considerando até o momento, a apreensão da vida da alma de outras pessoas por meio dos afetos e outros efeitos que ela nos suscita. Isso porque não temos acesso *direto* à manifestação da personalidade alheia, ou seja, ela não nos aparece tal como um objeto natural o faz. Stein sugere que este tipo de objetividade natural não é, de fato, imprescindível para o conhecimento do outro<sup>92</sup>, uma vez que posso conhecer melhor uma pessoa a partir da convivência que tenho com ela – e não apenas pelas aparências. Contudo, a autora admite que certa objetivação empírica sempre ocorre, pois sua concretude fornece o lugar da manifestação pessoal. Nesse sentido, se não fosse pela objetividade de seu corpo, ou pelos indícios materiais – por exemplo, aqueles estudados pela antropologia, história, literatura, etc. – não poderíamos conhecer outras pessoas<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> Stein (p. 847) cita um exemplo claro: “é possível que eu, ao contemplar os processos que se produzem em meu interior, chegue a conhecer a pessoa, a cuja influência devam atribuir-se a tais processos: minha confiança me assegura de sua retidão [...]; minha admiração me assegura de sua destacada importância [...]”, etc.

<sup>92</sup> Stein aponta a experiência religiosa como meio de conhecimento do Ser que prescinde da objetivação empírica – ou de um objeto apreendido externamente. Reivindica, ademais, a validade dessas experiências a partir das quais é possível apreender a existência e a essência de seres espirituais sem a necessidade de se recorrer às suas manifestações aparentes. Por esta razão, a autora afirma ser admissível que o conhecimento de pessoas humanas também possa ser resultado das experiências que ocorrem em nosso interior e que ultrapassam o crivo da objetividade, entendida aqui como adequação às formas de *manifestações externas*.

<sup>93</sup> Stein anuncia ainda a possibilidade de conhecer um Outro que não seja pela mediação de sua manifestação externa. Ela analisa que em meio à condição humana de desespero, “[...] não sabemos o que vai ser de nós,

Outro ponto que merece ser destacado acerca do conhecimento da vida interior alheia, diz respeito à necessidade de se considerar as motivações e as circunstâncias ou pessoas que podem influenciar nas alterações das atitudes pessoais do sujeito. À despeito, porém, das influências dos relatos de terceiros acerca de alguém, pode-se conhecer uma pessoa por meio de suas obras e também, por meio dos indícios externos, ou sinais que ela nos lega – obras de arte, poemas, músicas, contos, etc. Tudo isso testemunha a expressão da vida interior de seus autores. Para Edith Stein, além disso, toda a vida cultural, institucional, estatal e jurídica também revela uma determinada estrutura espiritual que expressa peculiaridades circunscritas no mundo social.

### **A apreensão da personalidade alheia**

Em síntese, passemos agora a considerar tudo o que foi exposto até o momento acerca do conhecimento das pessoas, sob a ótica de como se dá propriamente este conhecimento. Estivemos apresentando as possibilidades de conhecer a vida da alma alheia e tudo o que ela comporta. Para abordarmos a maneira pela qual este conhecimento se estrutura, é necessário voltarmos à análise acerca das sensações por meio das quais é possível, em primeiro lugar, acusar a existência das características de outrem.

Da mesma maneira como ocorre na apreensão dos objetos naturais correlativos da percepção externa, o conhecimento de pessoas implica a existência de um esquema que oriente o decorrer da experiência. Entretanto, ao invés de detectarmos um esquema referente à determinação do que constitui uma “coisa natural”, buscaremos um esquema de corpo vivo, inserido num esquema maior referente ao de “sujeito psicofísico” e de “pessoa”. Os dados provenientes das sensações fornecem a validade para a confirmação de um esquema, de modo que seja possível a apreensão do esquema mais amplo – o de “pessoa” – a partir da confirmação do mais restrito – de “corpo vivo”. Isso quer dizer que é possível acusar a existência de uma pessoa a partir de seu corpo vivo. Contudo, para a fundamentação da acusação da existência (intuitiva) da mesma pessoa, deve-se considerar outros dados, além daqueles provenientes das sensações. De acordo com a autora, como já foi dito, é preciso considerar as influências da peculiaridade alheia em nosso próprio ser. Desse modo, é

---

diante de nós, parece que um abismo se abre e a vida nos arrasta inexoravelmente à frente, porque a vida segue e não tolera nenhum passo para trás. Porém, quando cremos que vamos nos precipitar ao abismo, então nos sentimos ‘nas mãos de Deus’, que nos sustenta e não nos deixa cair. Em tal vivência não somente se nos revela a existência de Deus, mas também o que Ele é, sua essência se faz visível em suas últimas irradiações: a energia que nos apóia, quando falham todas as energias humanas, que nos presenteia com uma nova vida, quando pensamos que estamos mortos internamente, que fortalece nossa vontade quando esta ameaça se paralisar – essa energia pertence a um Ser todo poderoso. A confiança que nos faz admitir que nossa vida tem um sentido, ainda que o entendimento humano não seja capaz de decifrá-lo, nos faz conhecer a sabedoria divina [...]” (p. 849).



possível apreendê-la, mesmo que desvinculada da corporeidade alheia<sup>94</sup>, tendo em vista que ela provoca em *nosso próprio ser*, impressões e sentimentos vitais.

Nesse sentido, segundo a autora, os esquemas referentes à personalidade pressupõem a transcendência daquilo que é propriamente dado pelas sensações. Apreendemos junto com elas o interior da pessoa, que é coapreendido de maneira “vazia”, ou seja, é dado em conjunto com os dados da percepção externa e com eles constitui uma unidade. Sintetizando o que apresentamos até o momento, nas palavras de Stein (p. 852, grifos da autora):

[...] para todos esses estados coapreendidos “de maneira vazia”, que queremos designar como o “interior” da pessoa (ao qual pertence a faceta interior, que não se pode compreender espacialmente do corpo vivo, o psíquico e o anímico-espiritual), existe uma possibilidade de que sejam intuitivos nos atos de *empatia*. Esses atos mesmos são de índole representativa e assinalam, indo além deles mesmos, a outra consciência – original –: a consciência do próprio ser e da vida interior, a *experiência própria*. Vemos assim como a experiência alheia encerra em si a referência à experiência própria [...].

#### 4.9.2 – O conhecimento de si

Tendo em vista o fato do reconhecimento de sermos afetados pela presença de outras pessoas, passemos agora a considerar a possibilidade do conhecimento do si mesmo pessoal em sua constituição psicofísica, da própria vida da alma e do espírito, das qualidades e estados psíquicos e da unidade entre a psique e corpo vivo. Já mencionamos que a vida da consciência consiste no fluxo das vivências e que podemos falar de uma vida espiritual quando as vivências são intencionais, ou seja, na medida em que refletem a presença de um “eu” desperto em relação ao mundo circundante.

A alma, por sua vez, constitui o núcleo pessoal e confere particularidade à pessoa. As vivências procedentes da alma, como já dissemos, pertencem ao que Edith Stein chamou de “vida do ânimo” (p. 853) e trazem em si as peculiaridades individuais. Tais vivências são passíveis de serem conhecidas, pois da mesma forma como as vivências puras, são também iluminadas por aquela “luz interior” (ibid.) procedente da vida da consciência. Stein destaca, além disso, que quanto mais profunda estiver enraizada uma vivência e dela fizerem parte mais níveis da alma, tanto mais ela será clarificada pela consciência.

A autora menciona, além disso, o conhecimento imanente que a alma possui de si mesma. Tal como ocorre com a consciência original<sup>95</sup>, aqui também a consciência irá

---

<sup>94</sup> Como no caso do conhecimento de pessoas por meio de autobiografias, por exemplo, chegamos a ser afetados por aquela personalidade, sem termos contato com o corpo (físico-vivo) dessa outra pessoa.

coincidir com o próprio objeto de conhecimento. Podemos, desse modo, ter consciência da alma, mesmo que, a princípio, não voltemos nosso olhar para ela. Mesmo que estejamos atentos a outros objetos, ainda assim, as vivências e estados do ânimo sempre nos acompanham e deles podemos estar conscientes. Trata-se de um saber intrínseco que a alma possui de si mesma, pois antes mesmo de voltar o olhar reflexivo para si, já reconhece a si mesma de maneira intuitiva.

Deve-se salientar que, apesar de todas as vivências procedentes da alma possuírem uma estrutura que abarca características pessoais, a alma, no entanto, está para além de suas vivências, de modo que seu conhecimento não se esgota com a análise destas. Stein afirma que a consciência ilumina apenas as vivências da alma que se mostram a ela, de modo que a totalidade da alma permanecerá sempre obscura e seu conhecimento, inesgotável.

Consideremos, agora, particularmente, a maneira pela qual podemos chegar ao conhecimento da estrutura de nossa própria psique, em especial, dos aspectos que compõem sua particularidade. Se nos voltarmos a refletir acerca de uma vivência anímica, nosso objeto de reflexão constituirá naquilo que define nossa particularidade pessoal. Tal conhecimento é possível devido à “luz” proveniente da consciência original, que ilumina a corrente do vivenciar a partir de seu interior.

A análise das vivências anímicas revelará não somente a pessoalidade da alma, mas também a sua estabilidade. Perceberemos que todas as vivências possuem determinado curso e duração, enquanto que a alma permanece antes do início da vivência e após o seu término. Edith Stein afirma que intuitivamente, é possível captar mais do que é dado pela vivência, ou seja, é possível apreendermos a transcendência da alma enquanto objeto de nossa percepção interna. Esta fornece, então, “[...] uma síntese de atos, a partir do quais de um objeto unitário vai-se intuindo progressivamente o que anteriormente havia sido dado de modo vazio [...]” (p. 855).

A percepção interna é, portanto, análoga à externa, na medida em que por meio dela se apreende a própria experiência anímica de maneira unitária – assim como a percepção externa, que preenche os vazios das facetas percebidas em conjunto com o dado imediato de um objeto. Dessa maneira, por meio da percepção interna, é possível apreender a peculiaridade pessoal como uma unidade, vivenciada a partir dos traços do caráter. O caráter pessoal é apreendido, portanto, como único.

---

<sup>95</sup> Nível da consciência que é consciente de si mesma.

Nesse sentido, como havíamos mencionado quando do conhecimento da outra pessoa, podemos saber de seu caráter por meio da representação empática, a partir da qual adquirimos uma imagem da personalidade alheia. Caracterizamos uma pessoa como corajosa, bondosa e perspicaz, por meio da manifestação de sua vida anímica e pelos afetos que ela nos suscita. Podemos nos enganar a respeito de seu caráter e acolher outros aspectos que vão se evidenciando na medida em que nos relacionamos com essa pessoa. De qualquer maneira, quando possuímos certeza a respeito de seu caráter, conhecemos a vida anímica da pessoa, de modo que podemos nos referir a ela de acordo com estas qualidades de sua personalidade. Mais do que defini-la de acordo com suas qualidades – levando em consideração a possibilidade de modificação destas ao longo da vida e de acordo com as circunstâncias –, sabemos se tratar de uma só pessoa com diversas qualidades e *um* determinado caráter.

Tal como apreendemos das outras pessoas, nós também possuímos uma personalidade, por sua vez, passível de ser reconhecida pela percepção interna. Quando dissemos que esta vivência delinea a apreensão unitária da peculiaridade pessoal, referimo-nos justamente ao reconhecimento da unidade de nosso caráter. Somos uma só pessoa, diferente das demais e possuímos características e qualidades cambiantes, mas também relativamente estáveis, quando concernentes ao caráter<sup>96</sup>.

É necessário salientar as possibilidades de engano da percepção interna que resultam em enganos acerca do conhecimento de si. Stein afirma que é preciso que haja uma “clareza” que ilumine a vivência original para o conhecimento do caráter. Como vimos, a consciência original é a fonte iluminadora das vivências da alma. Quando certos traços das vivências se encontram turvos ou fora do alcance da luz, é possível que haja enganos sobre o conhecimento de si.

Outra possibilidade de engano na apreensão do próprio caráter diz respeito à inautenticidade dos sentimentos percebidos internamente pela pessoa, ou seja, quando ela expressa sentimentos que não são originalmente dela, mas provenientes do “contágio” externo. Segundo a autora, é possível esclarecer o engano, na medida em que o conteúdo percebido do sentimento é confrontado com os traços originais do caráter. As vivências são consideradas autênticas quando o que se vive originalmente coincide com as qualidades do caráter. Além disso, uma maneira de se discernir os sentimentos inautênticos consiste no fato de que estes são vazios internamente, ou seja, a alma não é vivenciada a partir deles. Há uma

---

<sup>96</sup> Para ficar mais claro, podemos exemplificar um caso no qual tal percepção não ocorre: em psicopatologias dissociativas, por exemplo, quando uma pessoa acredita possuir várias pessoas vivendo dentro de si, manifestando múltiplas personalidades distintas, muitas vezes opostas entre si.

experiência de vazio, inautenticidade e estranhamento quando a alma não reconhece a si mesma. Para esclarecer o engano da percepção interna – que admite como próprio um sentimento que não é – deve-se, portanto, confrontar seu conteúdo com aquilo que é originalmente vivido.

Para sintetizar o que discutimos até o momento, Edith Stein (p. 857) declara:

Posto que toda percepção interior apreenda o caráter como um todo, ou seja, além das qualidades que chegam a ser intuitivas na vivência atual, “admite conjuntamente” outras qualidades que não vem dadas por si mesmas, são possíveis enganos [...] que podem ser eliminados unicamente por meio de percepções em confronto (pelo curso da “experiência”) ou mediante o recurso à peculiaridade vivenciada.

Com esta afirmação, a autora deixa claro que um recurso para a validação do conhecimento de si mesmo consiste na comparação da percepção interna com as vivências originais.

Estivemos apresentando a possibilidade de se conhecer um agrupamento de qualidades psíquicas vinculadas à peculiaridade pessoal, delineadoras do caráter. No entanto, a psique não se esgota na dimensão do caráter, ela possui outras qualidades, como já mencionamos anteriormente, as sensíveis e as intelectuais. Segundo Stein, o conhecimento destas qualidades não provém da consciência original; nelas, não há, necessariamente, a vida da alma. Posso ser consciente de uma sensação que percebo ou da atividade intelectual que realizo, porém, sem a reflexão, não reconheço nessas qualidades nenhuma peculiaridade pessoal minha. Como são vivências, elas se originam a partir do “eu” puro, tal como as vivências anímicas. Todavia, somente quando as submeto à reflexão, posso distingui-las como capacidades pessoais e, portanto, pertencentes à unidade de minha pessoa.

As qualidades psíquicas são apreendidas como capacidades pessoais, na medida em que remontam aos estados psíquicos duradouros. Stein (ibid.) exemplifica: “[...] minhas percepções manifestam a capacidade de apreensão e vinculação de dados sensoriais; [...] minhas atividades lógicas manifestam minha maior ou menor ‘sagacidade’, etc.”. Também é possível haver enganos em relação à apreensão destes estados que se referem às qualidades pessoais. Pensamentos que eu assumia como sendo de minha autoria podem, na verdade, ter sido reproduzidos, uma vez que foram formulados por outras pessoas. O esclarecimento deste engano novamente é possível quando busco remontar a origem daquela vivência.

Stein afirma que ainda que os conhecimentos acerca do caráter e das demais qualidades psíquicas sejam distintos a princípio – tendo em vista a supressão da consciência original na apreensão das últimas –, a percepção interna se dá de modo unitário, de maneira a

abranger a totalidade da psique como seu objeto. Analogamente à percepção externa, a interna “[...] encerra em si, em múltiplos aspectos, componentes de indeterminação e vazio, que permitem e exigem uma determinação mais precisa e um preenchimento: em parte mediante um progresso ulterior na conexão perceptiva, e em parte mediante um retorno ao vivenciar original.” (p. 859).

### **A liberdade como fator de constituição do “eu”**

Um ponto necessário a ser destacado diz respeito à relação existente entre a liberdade pessoal e a constituição das qualidades e capacidades psíquicas. A apreensão das qualidades psíquicas não ocorre somente por meio de sua percepção interna, mas em conjunto com as circunstâncias a partir das quais elas emergem. Edith Stein almeja explorar aqui as circunstâncias psíquicas, deixando de lado por um momento, aquelas influências provenientes das circunstâncias externas do mundo material e social. Segue-se um exemplo relatado pela autora (p. 860): digamos que eu possa ter diversas percepções de uma determinada qualidade – sagacidade, ou inteligência – e que ela permanece estável quando apreendida sempre nas mesmas circunstâncias, ou no mesmo contexto psíquico. Dessa forma, se estou sempre com o mesmo estado de ânimo descansado e propenso ao trabalho, poderei executar da mesma maneira uma atividade intelectual, de modo que minha sagacidade apareça para mim de maneira estável.

Se, no entanto, as circunstâncias se alteram, ou se me desanimo, pode ser que minhas atividades experimentem um decréscimo. Ainda assim, posso continuar considerando-me sagaz apesar deste decréscimo, porém justificando-o de acordo com meu estado disposicional. Há ainda mais uma possibilidade: as circunstâncias podem permanecer inalteradas – no nosso caso, um estado de ânimo que permaneça descansado – e a capacidade psíquica pode se modificar. Pode ser que eu realize minhas atividades intelectuais rotineiras com uma maior facilidade e rapidez. O que Stein quer afirmar aqui, é que as qualidades ou capacidades psíquicas não estão desvinculadas umas das outras, ou não são somente percebidas internamente em si mesmas, mas em sua mútua dependência. Isso quer dizer que elas se intensificam ou são reduzidas e eventualmente desaparecem de acordo com o próprio contexto psíquico no qual elas originalmente surgem.

A liberdade, por sua vez, não é uma capacidade que possa ser diminuída ou aumentada. Ela não é condicionada pela realização ou não de atos livres ou pelas circunstâncias que a favorecem ou desfavorecem. A percepção interna nos permite afirmar que enquanto as qualidades psíquicas se encontram condicionadas pela sua atuação, ou seja,

são capazes de evoluir se exercitadas – e, pelo contrário, retraírem-se, se não forem praticadas – a liberdade não experimenta essa contingência. Segundo Stein (p. 861), “nos damos conta particularmente disso, quando vemos com clareza que a formação mesma de nossas capacidades pertence ao âmbito de nossa liberdade”.

Se tenho consciência destas capacidades e qualidades psíquicas, possuo a liberdade de exercer e “treinar” aquelas que me parecem convenientes, assim como suprimir outras para a formação de meu próprio caráter, naquilo que Stein denomina “autoeducação”. É claro que é também necessário reconhecer os limites da liberdade. Em suas palavras (p. 861-862, grifos da autora):

Sinto-me livre para fazer tal coisa e em omitir tal outra, e de chegar a ser desta maneira o que me proponho a ser. Porém este poder tem limites na vivência. Não sou capaz de fazer tudo, de fazer qualquer coisa, e em consequência, não sou capaz de chegar a ser o que eu quero ser. Há tarefas intelectuais que não sinto estar “à altura” [...] (e que, portanto, não poderei fixar-me jamais como uma meta “razoável”). Há uma nobreza de alma de que me sinto incapaz; sinto-me, sim, livre para realizar ações que possam brotar dela, mas não precisamente *como* uma pessoa de alma nobre. Em tal vivência de não-poder, de falta de liberdade, chego a ser consciente dos limites de minha própria maneira de ser.

### **A apreensão do “si mesmo” enquanto ser pessoal composto por corpo e alma**

Outro aspecto que necessita ser destacado em relação ao conhecimento de nós mesmos enquanto seres pessoais é que ao nos voltarmos para a apreensão de nossa própria pessoa, percebemos-nos de modo integrado, não apenas como sujeitos com uma psique pura, mas enquanto pessoas constituídas por alma e corpo, mesmo que para questões de análise seja possível refletir unicamente acerca de um ou outro.

Se nos voltamos agora para a análise de nosso próprio corpo vivo, consideraremos inicialmente o que Stein já expôs sobre a percepção externa. É necessário, porém, admitirmos uma peculiaridade daquela quando estamos a considerá-la em relação ao nosso próprio corpo. Recordemos que a percepção externa é uma vivência intencional orientada à apreensão dos objetos materiais, tendo a capacidade de preencher intuitivamente os “vazios” apreendidos em conjunto com a faceta inicialmente percebida do mesmo objeto. Estes “vazios” podem ser preenchidos com percepções ulteriores. Se estou considerando um objeto externo a mim, posso apreendê-lo melhor ao manipulá-lo, de modo que minha percepção possa alcançar as suas partes que antes não eram imediatamente percebidas. Stein afirma que, quando se trata de alguns objetos externos, temos uma liberdade ilimitada para modificar sua orientação e o preenchimento de seus vazios.

Quando nosso próprio corpo vivo, contudo, constitui o objeto de nossa percepção, isso não ocorre. Não possuímos uma liberdade ilimitada para modificar a orientação de nosso corpo a fim de poder apreendê-lo melhor. A percepção de nosso corpo parte de um determinado “ponto de vista” imutável, que permite limitadas mudanças de direção em relação à espacialidade. Edith Stein argumenta que enquanto a análise de um objeto externo a nós permite que nos distanciemos ou nos aproximemos dele para melhor percebê-lo, não é possível aproximar-nos ou distanciar-nos de nosso próprio corpo como um todo, ainda que seja possível fazer isso com alguns de seus membros. Posso aproximar ou distanciar minhas mãos de meus olhos, por exemplo. Mesmo assim, não posso separá-la de mim e, por isso, essa liberdade de movimentação é limitada.

O corpo vivo constitui sempre o “ponto zero” a partir do qual nos orientamos. De acordo com Stein, ele é o intermediário entre a pessoa e o seu mundo exterior sendo, portanto, instrumento para sua percepção. Nesse sentido, constitui também uma limitação das próprias possibilidades de percepção de si mesmo. Assim como foi exemplificado por Stein, “ainda que mediante os movimentos de minha mão, posso palpar todo o corpo restante, no entanto ela não é acessível a si mesma [...] em toda percepção externa do corpo vivo, há componentes vazios insatisfeitos [...]” (p. 865).

A autora aponta, no entanto, que tais componentes vazios admitem um preenchimento intuitivo, distinto daquele da percepção externa. Percebemos o corpo não apenas como um objeto físico da mesma maneira que podemos perceber outros objetos do mundo circundante, mas percebemo-lo como corpo vivo, desde seu interior. O corpo físico e o corpo vivo emergem diante de nós como um fenômeno indistinto.

Voltemos à consideração das sensações físicas do tato. Estas não constituem somente dados imanentes, objetos da percepção interna, assim como as considerávamos anteriormente, mas estão dirigidas também ao exterior. Stein postula que as sensações admitem uma extensibilidade não enquanto uma superfície passível de mensuração, mas na medida em que podem estar “localizadas” em alguma parte do corpo vivo, mais ou menos distantes do “eu”. Tais sensações manifestam-se em uma unidade que, por sua vez, constitui a superfície do corpo vivo. Esta delimita um “espaço” que abarca o interior do mesmo corpo. Nas palavras de Stein (p. 866):

O interior não emerge tão somente como espaço interior delimitado pela superfície, mas, além disso, emerge também como “si mesmo”. Nas “sensações orgânicas”, chegam a ser um dado para mim partes do corpo que se encontram “entre” mim e a superfície do corpo. E há “sentimentos comuns” (como o frescor e o cansaço) que “preenchem” todo o corpo vivo e se estendem por todos os membros.

Em relação a alguns pontos específicos do corpo, a autora destaca o coração como o ponto central, a partir do qual não há distância entre ele e o “eu”; a cabeça, por sua vez, constitui um centro próprio de orientação, uma vez que além das sensações táteis, possui também aquelas sensações que não estão propriamente “localizadas” no corpo, a audição e a visão, principalmente. Tais localidades apontam para uma espacialidade que não é necessariamente exterior ao próprio corpo. Por sua vez, o aspecto do movimento característico do corpo vivo, define as relações espaciais que este possui com o mundo circundante externo.

Um ponto que se deve analisar refere-se à questão de como a percepção externa do corpo físico coincide com a percepção interna do corpo vivo. Para utilizar o exemplo citado por Stein, quando toco minha cabeça, tenho uma percepção que se orienta para a sensação tátil e, ao mesmo tempo, percebo a cabeça como minha, como parte de meu corpo vivo. Ainda nas palavras de Stein (p. 868):

Na percepção do corpo vivo, este não só se apreende como o que sente e o que é sentido, mas corpo físico visível e palpável: são apreensões vazias que eventualmente se manifestam por meio de representações concomitantes da forma corpórea, etc., e que encontram seu preenchimento “próprio” em percepções externas. E por outro lado, o corpo físico não somente é “visto conjuntamente” como dotado de forma visível e de alma, mas além disso, são vistas “conjuntamente” suas qualidades táteis e outras que não vem dadas propriamente e, de igual maneira, é “vista conjuntamente” sua sensibilidade [...].

A autora salienta, além disso, que o dado manifestado em conjunto com a sensibilidade é percebido intuitivamente e, por este motivo, apreendido de maneira vazia. Todos esses dados são dispostos em uma unidade, formando o esquema do “corpo vivo-físico” (ibid.). Desse modo, há uma unidade de apreensão destas características do corpo vivo e físico, de maneira associada.

Stein aponta, porém, que a coincidência entre o corpo vivo e o corpo físico não ocorre somente devido à percepção das qualidades sensíveis de índole externa. O corpo físico-vivo insere-se em meio a conexões causais do ambiente circundante. Logo, pode sofrer influências de objetos externos e das leis naturais. Nesse sentido, se um objeto colide com um membro de meu corpo, por exemplo, minha mão, ela sofrerá os efeitos do golpe. No entanto, na condição de membro do corpo vivo, minha mão pode manifestar uma reação em relação ao mesmo objeto, resistindo à força do golpe, de acordo com minha vontade. Posso dizer que minha mão é detentora de uma força própria. Dessa maneira, Stein alega que os efeitos dos objetos externos no corpo vivo não estão condicionados apenas pela dinâmica do mundo natural, mas



há de se considerar também o papel das energias vitais, orgânica e psíquica, assim como a vontade pessoal.

Podemos afirmar que, segundo Stein, a percepção interna e as atividades do “eu”, juntamente com a percepção externa, contribuem para a apreensão do corpo físico como corpo vivo. Podemos ter um controle sobre alguns aspectos de nosso próprio corpo, por meio da consciência que temos dele, assim como também detemos certo domínio sobre o acontecer psicofísico. Havemos de destacar, neste ponto, o aspecto da liberdade e a presença da alma em sua conexão com o corpo vivo.

Stein descreve também as circunstâncias nas quais o corpo físico não manifesta qualidades que remetem ao aspecto vivo, mas se enquadram nas conexões causais naturais, sendo apreendidas somente pela percepção externa. Tal é o exemplo dos movimentos reflexos, ou da capacidade da visão das cores, de acordo com determinada luminosidade. Por outro lado, a autora cita aquelas qualidades do corpo que são apreendidas somente como viventes, não possuindo vinculação necessária com um aspecto corpóreo externo físico, tal como é o caso dos estados anímicos, por exemplo, o cansaço.

A apreensão dos estados anímicos, contudo, é possível devido à influência que o corpo físico-vivo sofre do mundo circundante. Segundo a filósofa, “de novo o corpo vivo parece afetado conjuntamente por aquilo que afeta o corpo físico, e a ‘causa’ que atua sobre o corpo físico parece ser o ‘estímulo’ que provoca um estado corporal-vivente.” (p. 871). A forma de apreensão dos estados anímicos também em conjunto com o corpo físico-vivo aponta para a constituição unitária entre a alma e o corpo.

#### **4.9.3 – A unidade essencial psicofísica da pessoa humana**

Consideramos até o momento, a possibilidade de apreensão do corpo físico em unidade com o corpo vivo, por meio da percepção externa em conjunto com a percepção interna e a manifestação das atividades do “eu”. Voltemos agora a atenção para a maneira pela qual se apreende a própria psique integrada ao corpo vivo. Por meio da integração da percepção interna e percepção externa do corpo físico-vivo, aqui também é possível delinear um estado comum presente em ambos – psique e corpo vivo –, a despeito do fato de possuírem cada um, suas peculiaridades<sup>97</sup>. Enquanto na apreensão do corpo físico-vivo,

---

<sup>97</sup> Segundo Stein (p. 872), “há uma vida íntima que é concebível independentemente de toda corporeidade, e há algo que é puramente corpóreo e que é concebível sem uma faceta ‘psíquica’”. Por outro lado, são exemplos de estados comuns ao corpo e à psique, por exemplo, a fadiga e a sensibilidade, como nos aponta a autora.

considerávamos ambos os aspectos característicos de um mesmo fenômeno – ou seja, de acordo com Stein (p. 873), ocorria “[...] uma apreensão dupla de um mesmo e único processo [...]” – isso não ocorre na apreensão da conexão entre o corpo vivo e a alma.

O corpo vivo, estando inserido em meio às relações de causalidade, faz com que as sensações pertencentes ao âmbito psíquico também sejam afetadas por aspectos do mundo circundante, como já mencionamos e exemplificamos anteriormente – no caso da dor, uma sensação provocada por um corte na mão, por exemplo. Tem-se, portanto, que os estados psíquicos também estão submetidos a relações causais, seja pela constituição de sua própria estrutura<sup>98</sup>, ou devido a sua vinculação com o corpo vivo.

Podemos dar outro exemplo explicitado por Stein, no qual um estado psíquico é percebido em conjunto com um corpóreo vivente, tendo, porém, certa independência em relação a um estado relacionado à causalidade meramente física. Quando estamos nos sentindo fracos pela falta de ingestão de alimentos, podemos recuperar um estado de vigor quando nos alimentamos. Aqui, a percepção externa do corpo e a percepção interna das sensações também se misturam, porém, não enquanto apreensão de um mesmo fenômeno. No caso da apreensão do corpo vivo por meio do movimento, aquele é apreendido juntamente com o físico, em uma “apreensão dupla de um mesmo processo” (ibid.), ou seja, o corpo vivo que se movimenta é o *mesmo* corpo físico inserido em meio às relações causais do ambiente externo. Os estados psíquicos, por sua vez, são apreendidos como tais e em conjunto com o corpo vivo, mas não necessariamente vinculados ao corpo físico. Eles podem ser expressos ou não, porém, de qualquer maneira, remetem ao aspecto interno/vivente corpóreo. Voltando ao nosso exemplo, o estado de vigor é apreendido em decorrência da ingestão de alimentos, todavia, o mesmo estado psíquico não é reconhecido analogamente a algum estado físico específico das etapas da digestão. Nas palavras de Stein (ibid.),

Por conseguinte, a percepção externa e a percepção do corpo se unem aqui, não simplesmente como apreensão “do mesmo” processo que, como totalidade, é um processo corpóreo físico e à sua vez um processo corporal vivente, mas que em uma apreensão unitária procedente de ambos conjuntamente, vem a ser o dado a unidade de um processo no qual um acontecer corpóreo-físico e corporal-vivente se ‘transforma’ em um processo puramente corporal-vivente (ou corporal-vivente e psíquico).

---

<sup>98</sup> Estados e qualidades psíquicas que interferem umas nas outras, independentemente das circunstâncias externas, como exemplificamos anteriormente, no caso dos estados disposicionais que exercem influência sobre as capacidades psíquicas – lembrando que, como apontado por Stein, os aspectos espirituais da liberdade e da vontade podem intervir no encadeamento da causalidade psíquica. A relação causal mais explícita no âmbito psíquico diz respeito à constituição dos estados e qualidades psíquicas em função da energia vital disponível.

Há de se destacar ainda, o papel que a liberdade e a vontade consciente desempenham para a apreensão das relações de causalidade entre as qualidades psíquicas e o corpo vivo. Ainda no exemplo citado acima, mesmo com fome, uma pessoa que está fazendo um regime pode escolher não se alimentar ou não ingerir alimentos suficientes para recuperar o vigor físico. Ou ainda, em outra situação, poderia alimentar-se mal, ingerindo alimentos “pesados”, ficando ainda mais cansada do que já estava antes. Podemos citar mais um exemplo, no qual uma pessoa pode deixar-se levar por um estado anímico – cansaço –, deixando de realizar um trabalho com o qual está comprometida, ou pode fazer frente a este estado, assumindo-o, porém, esforçando-se ainda mais para cumprir com suas obrigações.

A autora destaca, no entanto, os limites da vontade que ocorrem quando os efeitos das qualidades psíquicas se encontram fundamentados nas sensações. Ela recorre ao exemplo daquelas sensações que podem ser alteradas por medicamentos. No nosso caso, poderíamos citar os medicamentos psiquiátricos que produzem efeito no estado anímico da pessoa, independentemente de sua vontade, ou ainda quaisquer outras substâncias que alteram o estado de alerta das pessoas, de modo a impedi-las de reagir em oposição ao encadeamento causal ao nível das sensações orgânicas.

Destacamos a possibilidade de apreensão da unidade entre corpo vivo e psique, considerando que a última não é necessariamente apreendida enquanto correspondente ao corpo físico, mas sim integrada ao corpo vivo. Dessa maneira, o estado psíquico não emerge em estrita relação com a percepção externa do corpo físico. Há, contudo, a possibilidade de apreender a unidade entre corpo vivo e alma – e, nesse sentido, um aspecto mais abrangente que a própria psique –, novamente, por meio da expressividade revelada pela pessoa.

A expressividade, assim como apontamos anteriormente, é uma das características essenciais manifestada pelo corpo vivo. Por meio dela, a vida interior ganha uma “imagem” externa, impressa no corpo. O conteúdo da expressão, ou a interioridade, constitui uma unidade com sua manifestação externa. Stein destaca os principais modos de apreensão da unidade entre alma e corpo, por meio da expressividade do corpo vivo: pela via da reflexão, das percepções interna e externa e do vivenciar original.

Segundo a autora, esses modos de apreensão não ocorrem necessariamente todos juntos. Citando o exemplo de Stein (p. 874), posso estar originalmente consciente da cólera que sinto ao me deparar com alguma situação. Posso até cerrar os punhos e franzir a testa como uma maneira de expressar esse meu sentimento. Neste caso, apreendo, de certa forma, meu vivenciar original, já que estou consciente de meu sentimento; também percebo, externa e internamente, a expressividade do meu corpo e de seus movimentos. Contudo, se não

“transformo” minhas vivências em dados, colocando-me diante delas com uma atitude atenta com o intuito de investigá-las, então, não posso dizer que apreendi a unidade existente entre meu corpo e alma – entre a expressão corpórea e o seu conteúdo interno – de maneira reflexiva.

A alma é vivenciada originalmente e, como já sinalizamos, pode ser apreendida por meio da reflexão ou pela percepção interna. Também pode ocorrer que a percepção externa e a percepção do corpo vivo – interna – remetam à vivência psíquica originária. Isso somente é possível, pela constituição essencial da própria percepção, seja ela interna ou externa. Pelo fato de admitirem o preenchimento dos vazios na apreensão unitária de um fenômeno, as percepções carregam em si a possibilidade de serem “completadas” ou preenchidas pela apreensão do vivenciar original, mesmo que este não se dê de maneira atual e sim, por meio da retenção ou memória, por exemplo.

Dessa maneira, posso ter a consciência de uma expressão, inicialmente pela percepção externa que dela tenho. Posso tentar encenar em frente ao espelho, a expressão de que me recordei haver manifestado no momento em que vivenciei a cólera. Pode ser que naquele momento eu não tenha tido nenhuma percepção da minha expressividade. Todavia, se passado o momento da cólera, eu deseje refletir acerca de sua formação, precisarei lançar mão de outros recursos, tais como a encenação posterior da mesma expressão. Neste caso específico, a vivência original é passível de se fazer coincidir com a percepção externa, na medida em que me utilizo da retenção para trazê-la de volta, mesmo que ao agir dessa maneira, minha vivência atual não estará sendo a cólera, mas sim a reprodução de sua expressão original. De qualquer maneira, segundo Stein (ibid.), “[...] todos os diversos modos de consciência concordam como consciência do mesmo [fenômeno] e o que em cada caso existe atualmente serve como motivação para o trânsito aos demais modos possíveis de apreensão ou de componentes de apreensão”.

Devido à possibilidade de serem conscientes, os atos expressivos podem ser conduzidos pela vontade pessoal. As expressões são formadas a partir do vivenciar original, constituindo modificações ao nível corpóreo. No entanto, podem ser produzidas ou evitadas, de acordo com a vontade do sujeito das vivências. Por outro lado, segundo a autora, é possível também que o sujeito, em sua atitude ingênua, deixe ser afetado por seu estado interior, manifestando expressões de maneira involuntária, sem a participação de seu “eu”.

Dissemos que a unidade entre alma e corpo pode ser apreendida a partir da expressividade de uma pessoa. Esta, por sua vez, é passível de apreensão por meio do vivenciar original, ou seja, somos capazes de ser originalmente conscientes de nossas

vivências anímicas – sei quando sinto raiva, alegria, medo, dor –; pela reflexão, por meio da qual transformo o viver original e os objetos das percepções em dados, diante dos quais me coloco com uma atitude investigativa; e, finalmente, posso apreender minha própria expressividade por meio da percepção externa do corpo físico integrada à percepção interna do corpo vivo-anímico. Além disso, a apreensão da expressividade pode ocorrer tanto pela junção destas três modalidades ou pode prescindir, a princípio, de alguma.

Como citamos no exemplo acima, meu estado anímico que suscitou a emergência de uma dada expressão, no caso, a cólera que se manifestou corporalmente no cerrar os punhos e franzir a testa, não era mais atual. Neste caso, eu precisaria “reproduzir” a vivência original, o que seria possível pela retenção ou memória que tive dela. Além disso, a percepção externa ajuda a corroborar o que foi apreendido então, acerca da expressividade. Também a reprodução da vivência original deve auxiliar a percepção externa do corpo, de maneira a preencher os vazios deixados por esta.

Como já mencionamos, é inerente à percepção externa ou interna, que busque preencher os vazios deixados pelo contato direto com apenas uma faceta do objeto. Por esta razão, a percepção será sempre sujeita a erros, devido à possibilidade de se preencher erroneamente tais vazios. Podemos citar, juntamente com Stein, um erro resultante da percepção externa, no caso da confusão advinda da apreensão de um membro corpóreo artificial como vivo. Se estamos considerando a apreensão da expressividade de nosso próprio corpo vivo, tal confusão somente poderia ocorrer, se a percepção externa se desvinculasse da interna<sup>99</sup>.

Por outro lado, pode haver um engano da percepção interna do corpo vivo, que apreende um membro que foi amputado. Neste caso, se recorrermos à percepção externa, reconheceremos o equívoco. Além dessas duas possibilidades de engano, a autora também cita aquele que postula a originalidade de uma expressão, quando ela, na verdade, não emerge do vivenciar original, mas surge da posição da vontade, que pode decidir por dissimulá-la.

Por fim, a autora nos relata a possibilidade de que várias vivências distintas sejam expressas pela mesma modificação corpórea ou expressão – por exemplo, o cansaço e a tristeza podem ser expressos pelo olhar vago e ombros caídos. Neste caso, a vivência que corresponde à expressão somente poderá ser apreendida pela percepção interna ou pela consciência original que possuo acerca de meu referido estado – com certeza, saberei dizer

---

<sup>99</sup> Em um surto psicótico, isso seria possível.

quando me perguntam se estou triste que, na verdade, o que sinto é cansaço. Para Stein (p. 875), então, “a consciência original é o último critério para toda ‘experiência interna’”.

#### **4.9.4 – A complementaridade do conhecimento de si e do outro: apreensão da própria vida anímico-espiritual em conexão com vida anímica de outras pessoas**

Edith Stein afirma que, da mesma forma em que é possível analisar conscientemente o processo pelo qual a própria expressividade é formada, é também possível ter esta consciência acerca da formação da expressividade de outras pessoas. Por meio da empatia podemos vislumbrar objetivamente a alteração expressiva de outrem. Além disso, se conhecemos o estado interior que a motiva, podemos refletir sobre a adequação da respectiva expressão com o estado expressado. Tudo isso é possível, na medida em que me volto para a expressividade alheia com uma atitude desperta, ou seja, com a finalidade de conhecê-la e, portanto, tomando-a como meu objeto. Neste ponto, a autora explicita a convergência entre a experiência própria e a experiência do outro. Não consigo perceber a expressividade do meu corpo por inteiro, pois estou “dentro” dele e só apreendo o que está ao alcance de minha visão. No entanto, o alcance da minha percepção da expressividade e do corpo alheio é maior. Stein (p. 839-840) afirma:

[...] as manifestações expressivas, observadas de maneira objetiva, e a vida da alma, contemplada por meio da expressão, somente chegaremos a conhecê-las primeiramente mediante a percepção alheia. A representação empática da vida expressa da alma e de sua expressão “desde o interior” remete ao próprio vivenciar como a sua “origem” [...] e da mesma maneira remete a tal vivenciar a “consciência” da alteração do corpo vivo, representado por meio da empatia, com a manifestação externa percebida.

A intersecção da própria experiência com a alheia ocorre na medida em que eu percebo que uma alteração do meu corpo, proveniente de uma vivência, coincide com a expressão típica da outra pessoa. Stein considera, portanto, que o conhecimento acerca da vida anímico-espiritual alheia nos auxilia a conhecer a vida da nossa própria alma, uma vez que possibilita o esclarecimento de aspectos do próprio vivenciar que, a princípio, encontram-se fora de nosso alcance, mas que podem ser reconhecidos a partir de minha experiência com a outra pessoa. Isso ocorre tanto em relação ao reconhecimento de minhas expressões em uma determinada situação, como também é legítimo afirmar que por meio da subjetividade alheia, reconheço aspectos de minha própria subjetividade, devido ao caráter universal essencial das vivências que a compõem.

É necessário destacar mais um aspecto concernente à apreensão da vida anímico-espiritual alheia em conexão com nossa própria vida anímica. Este diz respeito ao fato de sermos capazes de sentir as emoções e movimentos da vida interior da outra pessoa, como se fossem nossas próprias vivências. Somos, de certa maneira, contagiados<sup>100</sup> pelos sentimentos, juízos e impulsos alheios. Nas palavras de Stein (p. 840), “quando, por meio da empatia, nos representamos um ato de fé ou uma atitude do ânimo, então essa representação – tal como uma atitude *própria*, recordada ou imaginada – [...] tende a despertar em mim uma atitude original própria do mesmo conteúdo [...]”.

Para a autora, podemos nos deixar contagiar pelo estado anímico alheio quando conhecemos as motivações que levaram a pessoa a manifestar este ou aquele sentimento. Por outro lado, é possível também que nos deixemos contagiar sem a objetivação desta consciência, ou seja, sem saber exatamente o porquê. Em qualquer um dos casos, meu estado anímico recebe influências externas do estado anímico de terceiros. A intensidade com que vivencio os sentimentos me permite atribuir intensidade análoga ao vivenciar alheio, de modo que me pareça razoável este método de conhecimento da vida anímico-espiritual das outras pessoas.

Analisando dessa maneira esta vivência, podemos destacar mais um ponto de convergência entre a experiência alheia e a própria experiência. Stein sugere que façamos o exercício de imaginarmos ocupando o lugar de outra pessoa. Se me encontro em uma sala de aula, sentada na carteira, diante do quadro negro, do ponto em que estou, percebo a sala como um todo de uma determinada maneira. Posso dizer que sou o “ponto zero” a partir do qual percebo a posição de todos os objetos e pessoas ao meu redor. Além disso, de acordo com o meu ponto de vista, posso enxergar o quadro negro com uma determinada iluminação em um local, que me impede de enxergar o que está escrito nele.

A empatia<sup>101</sup>, no entanto, me permite imaginar que estou no lugar da pessoa que se encontra do outro lado da sala. Ela será, então, o ponto zero a partir do qual será possível perceber todos os elementos de uma maneira diferente. A posição dos objetos é alterada, de modo que a percepção também se altera. Enquanto do meu ponto de vista, eu não conseguia enxergar aquela área do quadro negro, a outra pessoa pode muito bem enxergá-la, pois o

---

<sup>100</sup> Stein afirma que este “contágio” não é literal, mas ocorre ao nível do compadecimento. Ela cita o exemplo de quando sentimos tristeza por ver alguém triste, mas isso não quer dizer que somos contagiados pelas lágrimas alheias. Podemos nos compadecer do sofrimento do outra, quando conheço o motivo pelo qual ele expressa esse sentimento. Nesse sentido, o compadecimento não se dá no nível apenas sentimental, mas também no racional.

<sup>101</sup> Recordemos que uma condição de possibilidade da vivência empática é o papel desempenhado pela fantasia na representação da dinâmica interna alheia.

ângulo com que a luminosidade incide sobre o quadro também se modifica, permitindo uma visão mais nítida daquilo que está escrito.

Em síntese, tem-se que o conteúdo de minha percepção é diferente daquela da outra pessoa. Modificando-se as qualidades sensoriais dos objetos e as da própria pessoa, altera-se o modo com que o mundo circundante será percebido. Todavia, o que não se altera é a vivência perceptiva em si e seus constituintes essenciais que já foram apresentados. Dessa maneira, eu posso atribuir à experiência alheia análoga constituição essencial à minha, mesmo que haja alterações referentes às índoles sensoriais e perceptivas.

Dessa maneira, segundo Stein, a experiência com a alteridade fornece subsídios mais consistentes para o conhecimento da própria vida interior<sup>102</sup>. A esta conformidade entre a experiência própria e a alheia para o conhecimento de si e do outro, a filósofa acrescenta a possibilidade de apreensão da unidade anímico-corpórea também pela mesma via, destacando a relevância de se considerar da experiência alheia para a apreensão da unidade entre corpo e alma.

### **A possibilidade de apreensão da unidade entre corpo e alma**

Stein admite que partir de nossa própria experiência para a apreensão do corpo vivo integrado com a alma, não é suficiente para chegarmos às mesmas conclusões que obtemos por meio da análise apresentada até o momento, acerca da constituição da estrutura ontológica das pessoas humanas. A apreensão da unidade entre corpo e alma é incompleta, se prescindirmos de incluir em nossa análise a consideração da experiência das outras pessoas. Nas palavras de Stein (p. 876), “[...] a imagem da pessoa apresenta [...] certos vazios quanto às possibilidades de preenchimento intuitivo.” Os vazios da própria experiência pessoal podem, portanto, ser completados quando recorro à análise da experiência de outras pessoas.

A apreensão da unidade entre corpo e alma pode vir, sim, dada na experiência própria, assim como expusemos até o momento. No entanto, quando consideramos a experiência alheia, haveremos de completar esta apreensão advinda de nossa própria experiência. Iniciemos com a análise do corpo vivo. Em nossa experiência, apreendemo-lo como um instrumento da vida interior, porém, sem considerá-lo imediatamente enquanto aquilo que a “envolve” e que permite sua conexão com o mundo espacial. Dessa maneira, não nos é possível apreender a existência da vida psíquica “de fora para dentro”, mas somente ao

---

<sup>102</sup> Além do que já foi citado, podemos ter notícias sobre nós mesmos por meio do relato de alguém. No exemplo citado na seção anterior, a repetição da tentativa de “reconstituir” uma vivência passada, no caso da cólera, a visão de outra pessoa, assim como o seu “feedback”, podem ser indispensáveis para o meu objetivo.



contrário, “de dentro para fora”. Dizemos pela nossa experiência, que nosso corpo acompanha a vida de nossa alma, assim como acompanha os movimentos do “eu”. Anunciamos, com isto, que o ponto zero a partir do qual a análise tem seu início, encontra-se onde “eu” estou.

Quando se trata de apreender o corpo vivo de outra pessoa, por outro lado, afirmamos a existência de uma vida psíquica – por meio da vivência representativa da empatia e pela percepção externa, como já vimos – que o acompanha, onde ele estiver. Esta vida psíquica alheia é apreendida, portanto, “de fora para dentro”, de modo que poderíamos afirmar que o corpo físico-vivo a recobre. Apreendemos, então, a vida psíquica acompanhando o corpo e não o corpo acompanhando a vida psíquica, como acontece no caso da análise de nossa própria experiência. Se realizarmos a análise partindo da experiência alheia, o ponto zero será qualquer lugar aonde se encontram as demais pessoas. Abrir-se-ão, desta maneira, novas possibilidades de preenchimento intuitivo dos vazios deixados pelos limites da própria percepção. Stein postula que é a experiência da pessoalidade alheia que fornece esta possibilidade.

Podemos chegar à mesma conclusão a respeito da relevância de levarmos em conta a apreensão das outras pessoas, quando analisamos o fenômeno da expressividade. Como apontamos no item anterior, podemos apreender a maneira pela qual uma expressão é formada, tendo se originado em nosso interior. Podemos conhecer nossa vida interior, pela consciência original, assim como por meio dos efeitos que aquela suscita no corpo vivo e as modificações externas que estes provocam no corpo físico-vivo. Além disso, podemos perceber que tais modificações que as vivências internas suscitam no corpo vivo, constituem com ele, uma unidade. Vimos que a percepção interna e externa se misturam na apreensão da unidade entre corpo e alma.

Na apreensão da expressividade própria, contudo, a vida interior não é apreendida somente a partir da percepção que tenho de uma expressão externa, quando, por exemplo, encontro-me diante do espelho. Não posso me perceber como se estivesse fora de mim, por mais que a imagem projetada me auxilie em certo sentido. No entanto, ainda assim, não consigo apreender a totalidade de minhas expressões corporais. Se me imaginasse “na pele” de outra pessoa para poder perceber minha expressividade “do lado de fora”, ainda assim, faltariam aqueles níveis advindos da consciência original e da percepção interna, por meio dos quais apreendo a unidade das vivências que brotam desde o interior de meu ser e que se manifestam externamente por meio das expressões.

Nesse sentido, em relação à possibilidade de apreensão da unidade de nossa própria experiência, tendo em vista a necessidade da complementação com a experiência alheia, Edith

Stein (ibid., grifos da autora) esclarece: “[os] fatores que pertencem ao *esquema ‘pessoa’*<sup>103</sup> e que, por princípio, não chegam nunca a ser na experiência própria algo que preenche, chegam a ser intuitivos para nós na experiência da pessoa alheia, mais ainda, constituem precisamente o fundamento intuitivo da experiência alheia”.

Como já dissemos anteriormente, percebemos o corpo vivo alheio como qualquer outro objeto inserido nas contingências espaciais do mundo externo. Percebemos, ademais, por meio da via da expressividade corporal, o mundo interior da outra pessoa, como que inserido em sua corporeidade viva. A expressividade corpórea constitui, portanto, a via para acessar suas vivências anímico-espirituais. Se considerarmos nossa própria experiência como análoga à experiência alheia, poderemos fazer com que os aspectos que não nos são imediatamente acessíveis referentes à apreensão de nossa expressividade vinculada ao corpo vivo, se tornem, por meio da representação, dados que preencham, de maneira intuitiva, os vazios da percepção externa.

Segundo Stein, na experiência natural orientada pela atitude não reflexiva, as pessoas sabem de si, somente pela consciência original, o que significa um conhecimento incompleto, uma vez que não fornece todos os elementos necessários para se apreender a constituição unitária entre corporeidade viva e mundo interior. Trata-se de um conhecimento fragmentado, pois não é possível a contemplação do próprio ser com a finalidade de transformar-se a si mesmo em dado de reflexão, sem que possamos nos espelhar nas outras pessoas<sup>104</sup>. Nas palavras da autora (p. 877, grifos nossos),

Em todos os casos vemos que para que as pessoas – seja a própria pessoa, sejam as outras pessoas – cheguem a se converter em um dado plenamente intuitivo, somente é possível quando a experiência própria e a experiência alheia se misturam e se complementam mutuamente. *Especialmente a unidade da pessoa se nos apresenta unicamente em virtude desta cooperação.*

Do mesmo modo, é devido à colaboração entre a experiência própria e a alheia que, emergindo a unidade anímico-corporal constitutiva dos sujeitos, emerge também a formação

---

<sup>103</sup> Sendo que pertence justamente a este esquema a integração entre corpo e alma.

<sup>104</sup> Como quando aprendemos a tocar um instrumento ou qualquer outro tipo de aprendizagem que envolva certo nível de conhecimento de si, seja o conhecimento da própria corporeidade viva ou das qualidades psíquicas sensíveis e espirituais. Posso, de fato, tentar aprender os acordes de um violão sozinho. Contudo, ao fazê-lo, não conseguirei perceber todos os componentes de meus movimentos da mão esquerda, por exemplo, mesmo que a percepção interna possa me auxiliar, preenchendo os vazios deixados pela externa. A minha própria percepção interna sozinho, todavia, não me ajuda a aprender a tocar. Quando, porém, encontro-me diante de outra pessoa tocando os mesmos acordes, poderão ocorrer para mim, novas maneiras de se arranjar os dedos para tocar com maior facilidade. Ao tocar uma música, manifestamos externamente a melodia que guardamos no nosso interior. Vendo outra pessoa tocar, reconheço então a unidade entre o que o corpo expressa e a alma comunica, entre percepção interna, externa e o viver original. Reconheço na outra pessoa a mesma dinâmica que me permite realizar o mesmo.

do núcleo pessoal – como já dissemos, é a partir do núcleo que são modeladas todas as características pessoais, internas e externas, dos indivíduos. Stein assegura que se isolarmos os componentes da apreensão da unidade entre corpo e alma, ou seja, se prescindirmos da complementação da experiência alheia e dos demais componentes de apreensão, não seremos capazes de contemplar o núcleo. A autora afirma que somente é possível chegar a ele, se levarmos em consideração todos os componentes da apreensão da unidade da pessoa.

#### **4.10 – AS CIÊNCIAS EMPÍRICAS DA SUBJETIVIDADE**

É importante destacar que para se abordar o tema do conhecimento científico da subjetividade, deve-se ter em conta a estrutura que fundamenta qualquer conhecimento. Esta consiste na acusação da existência dos objetos os quais se pretende analisar. Para conhecermos, então, a subjetividade, devemos iniciar a nossa análise metodológica partindo-se deste conhecimento *intuitivo* (ou seja, pautado na evidência) que dela temos. Tendo em vista a diversidade de ciências que tratam do tema da subjetividade, Stein destaca a necessidade de fornecer a cada uma delas uma fundamentação gnosiológica pertinente que possibilite a delimitação das áreas de investigação de cada disciplina científica em relação às demais.

A autora nos aponta as principais ciências que, de alguma forma, recorrem a esta temática. São elas “a biologia (no sentido mais amplo), a psicologia e a psicofísica, a história e as demais ‘ciências do espírito’, a etnologia, a sociologia e finalmente, a fenomenologia como doutrina acerca da consciência pura.” (ibid.). A estas ciências, haverá de se considerar a particularidade com que cada uma deve lidar com a acusação da existência de seu respectivo objeto, tendo em vista a finalidade de se aprofundar metodologicamente na busca por seu conhecimento. Stein considera, desta maneira, que é possível esclarecer a cada ciência acerca de seu objeto de investigação, fornecendo, assim, elucidações também sobre a pertinência do método o qual se pretende seguir.

Da mesma forma, é necessário destacar que o conhecimento intuitivo da subjetividade está pautado, em primeiro lugar, na expressividade por meio da qual a mesma se manifesta (e, portanto, na capacidade que a subjetividade enquanto fenômeno possui em se doar à consciência) e também nas três vivências intencionais que explicitamos anteriormente, ou seja, a percepção externa, a percepção interna e a empatia. Estas três vivências devem, portanto, ser consideradas como a base sobre a qual a metodologia das ciências que almejam

estudar a subjetividade deve se pautar. Em específico, Edith Stein destaca a fisiologia, a psicologia, a psicofísica e as ciências do espírito como ciências cujos objetos principais abarcam algum componente da subjetividade.

#### 4.10.1 – Entre as ciências naturais e as ciências do espírito

Seguindo a concepção metodológica estabelecida por Wilhelm Dilthey (1833-1911)<sup>105</sup>, Edith Stein reconhece a distinção entre as ciências naturais e as ciências do espírito. Ademais, como já apontamos, a autora distingue as ciências naturais das ciências da subjetividade, de modo que as ciências do espírito, a Psicologia e a Fisiologia estariam inseridas neste último âmbito.

Pode-se dizer que de Dilthey, a autora herda a distinção entre os postulados que sustentam as ciências naturais, tais como a finalidade da explicação dos fenômenos naturais por meio das leis de causalidade e a utilização do método experimental pautado na matemática; e, por outro lado, os postulados que alicerçam as ciências do espírito, como as conexões de sentido fundamentadas nas leis da motivação, a concepção de individualidade, a compreensão do fenômeno humano e a utilização de uma metodologia diversa da experimental, que se atente à natureza específica do objeto.

Detenhamo-nos, agora, na explicitação destas características destacadas pela filósofa. Como já mencionamos, todas as ciências empíricas que se ocupam dos objetos naturais, já pressupõem de antemão o que eles são, voltando-se, então, para a investigação das relações entre as variáveis que os determinam. A Fisiologia, por exemplo, é o estudo experimental do corpo vivo, de modo que sua metodologia é pautada, principalmente, sobre a percepção externa. Ao tomar como objeto de estudo o corpo vivo, já pressupõe a constituição essencial do mesmo, assim como sua existência real. Interessa às ciências naturais em geral, e à Fisiologia em específico, determinar leis gerais que estejam pautadas na experiência natural.

As ciências naturais – a Fisiologia é uma delas, por valer-se do método experimental, apesar de ser considerada por Stein também uma ciência da subjetividade, pelo fato de ter como objeto de estudo o corpo vivo – somente se ocuparão de objetos individuais enquanto estes lhes proporcionarem a pedra angular da experiência e da regularidade com que esta

---

<sup>105</sup>Dilthey, no século XIX, fortemente marcado pelo psicologismo e, portanto, considerando a psicologia como a ciência que estaria na base de todas as demais ciências, propôs a distinção da metodologia das ciências naturais e ciências do espírito, pois acreditava que uma psicologia puramente *explicativa* (modelo das ciências naturais) não seria capaz de compreender a totalidade da vida psíquica espiritual e seus produtos – tais como a cultura e a história. Stein adota sua distinção metodológica entre as ciências sem, contudo, aderir ao psicologismo.

ocorre na natureza. As leis naturais serão postuladas a partir da verificação da frequência com que determinada experiência ocorre. Tais ciências estão interessadas em averiguar o que os objetos singulares possuem em comum, com a finalidade de fundamentarem as leis universais que regem os fatos reais.

As ciências naturais, deste modo, ocupam-se em postular e verificar as leis empíricas universais. Nas palavras de Stein (p. 881), “essas leis são a rede na qual esse trabalho [científico natural] capta a realidade da natureza, a qual somente pode ser conhecida enquanto transcorre conforme a leis”. As leis empíricas são distintas das leis naturais apriorísticas. As primeiras, formuladas a partir da experimentação com objetos singulares, surgem na forma de uma hipótese que deverá ser confirmada experimentalmente. Sua validade, ou seja, sua possível correspondência com a realidade encontra-se, então, condicionada pela experiência que pode confirmá-la ou refutá-la.

As leis estabelecidas por estas ciências são fundamentadas, então, na experiência empírica, diferentemente daquilo que é colocado *a priori* pela ontologia, ou seja, anteriormente à experiência. Stein argumenta que a própria ontologia pode sustentar-se sem a experiência e, principalmente, sem a definição das leis universais naturais<sup>106</sup>, tendo em vista a possibilidade destas se modificarem conforme a alteração experimental. Entretanto, a essência da natureza permanecerá sempre a mesma, mesmo que as leis referentes a ela sofram alterações. A essência, portanto, não é condicionada pelas contingências experimentais.

Deve-se destacar, ademais, que as referidas leis empíricas naturais não precisam ser necessariamente formuladas em termos matemáticos. A Fisiologia, que se ocupa com o estudo do corpo vivo, pode se voltar aos esquemas físicos e químicos e, desta maneira, considerar o mecanismo exato – matemático – da constituição natural do corpo físico. Todavia, o aspecto vivente do corpo não é passível de receber um tratamento matemático, uma vez que não se reduz a determinações e condicionamentos do mundo natural, tal como ocorre com o aspecto meramente físico do corpo<sup>107</sup>. Há de se considerar para o estudo da Fisiologia e dos aspectos biológicos, outros princípios, tais como o da regularidade e o da teleologia que sustentam as leis empíricas e as relações de causalidade circunscritas a esta ciência. A este respeito, Stein (p. 884, grifos da autora) esclarece:

Em todos os fenômenos empíricos [tais como, por exemplo, o crescimento, a reprodução, etc.] há de se atentar até que ponto são fenômenos causais, até que ponto são fenômenos teleológicos e até que ponto há de se considerar outras leis para formular [sua] explicação, e de que maneira as diversas leis se misturam umas com as outras. Em todo caso, as tarefas específicas da

<sup>106</sup> Contudo, obedecendo a outro tipo de leis universais, ou seja, aquelas que são apriorísticas.

<sup>107</sup> Abordamos a questão da unidade entre corpo físico-vivo e alma nas seções anteriores.

fisiologia como doutrina do *corpo vivo* se encontram neste terreno, e não no do tratamento do corpo vivo como um corpo material, ainda que a fisiologia assuma também esta outra tarefa em virtude da natureza dupla do corpo físico e em virtude da orientação das ciências empíricas que buscam âmbitos em que se deem objetos efetivos, e não âmbitos ontológicos.

Pelo fato de o organismo vivo estar inserido em meio ao mundo natural, cabe à Fisiologia considerar em seus estudos, também as relações que aquele possui com este mesmo mundo, tendo em vista o fato de ser afetado por ele. Stein enfatiza a necessidade de haver dois tipos de reflexão acerca do corpo vivo, devido à sua “dupla” constituição, enquanto organismo vivo e como corpo físico material. Ambas, porém, pertencem ao âmbito da Fisiologia. A primeira diz respeito aos efeitos produzidos no corpo físico a partir dos estímulos ambientais e, portanto, inseridos nas relações de determinação causal. Stein (p. 885) cita o exemplo dos efeitos químicos e fisiológicos de um veneno quando entra em contato com os tecidos orgânicos. Estes efeitos podem ser quantificados e calculados.

Já em relação ao segundo aspecto corpóreo, ou à constituição vivente do corpo, tem-se que esta não está submetida à determinação causal, mas encontra-se sob a influência de outros aspectos, não somente os do mundo natural. Ela, de fato, *depende* dos fatores externos, devido à sua vinculação com o corpo físico, mas pode não ser totalmente determinada por eles. No exemplo citado no parágrafo acima, Edith Stein afirma que as alterações químicas resultantes do contato com o veneno não são, por si só, suficientes para explicar o estado enfermo que o organismo como um todo pode apresentar.

### **A questão da individualidade nas ciências empíricas**

Até o momento, afirmamos que as leis empíricas naturais são pautadas na confirmação de fatos singulares provenientes das experimentações que se repetem e que, portanto, confirmam as hipóteses. Stein, todavia, questiona a legalidade da sustentação das “leis universais de experiência” (p. 879) por meio da repetição dos eventos singulares (individuais), de acordo com o critério da indução nas ciências naturais. Deve-se, antes de mais nada, analisar o que é entendido por ‘individualidade’.

Em se tratando dos objetos materiais, de maneira sintética, a individualidade é definida ao considerarmos os aspectos da temporalidade e espacialidade. Os critérios do tempo e do espaço constituem o que Stein denomina “*principia individuationis*”. Em suas palavras, “um objeto está determinado de maneira clara quando pode ser indicado em que ponto do espaço o encontramos em um momento determinado.” (ibid.). Isso significa dizer que o indivíduo natural encontra-se circunscrito no tempo e no espaço, não sendo possível que dois objetos

naturais ocupem o mesmo lugar ao mesmo tempo. A individualidade “natural” é verificada devido a esta apreensão da percepção externa. Por esta razão, a abordagem das ciências naturais para a consideração da individualidade constata um objeto a partir de sua manifestação externa, particular, não se referindo, portanto, à estrutura essencial do mesmo<sup>108</sup>.

Edith Stein destaca ainda outra forma de consideração da individualidade, que não está necessariamente vinculada às considerações do espaço e tempo. Esta diz respeito ao nível da personalidade espiritual. Segundo a autora, podemos constatar a unicidade de uma pessoa, ou a sua qualidade em ser única, ainda que tempo e espaço se modifiquem. Stein (p. 880, grifos da autora) dá o exemplo de Júlio César:

Por meio de uma série de proclamações, a individualidade de César pode revelar-se às legiões ao mesmo tempo e em diversas partes da terra e pode assim, surtir efeito, por sua vez, nos mais diversos lugares do espaço. É *a mesma* personalidade, a mesma individualidade, a que em seus efeitos faz com que se encontre novamente nos tempos mais diversos e nos espaços mais diversos.

A autora nos esclarece que não quer com isto dizer que a personalidade se fragmenta para “estar” em vários lugares em momentos diferentes. Pelo contrário, a personalidade é una, quer ela esteja vinculada ao corpo vivo – e, neste caso, o corpo obedece aos critérios espaciais e temporais – ou não. Neste sentido, a autora admite que a personalidade não precisa estar *necessariamente* vinculada ao corpo vivente<sup>109</sup>. Em suas palavras, “[...] a personalidade não se limita ao corpo vivo, e tampouco está vinculada a ele de tal maneira, que em tudo o que o corpo vivo participa, tenha que participar também a personalidade.” (ibid.). A individualidade vinculada à personalidade não precisa ser *necessariamente* determinada pelo lugar do corpo vivo inserido no espaço e no tempo.

Ambas as maneiras que citamos de se considerar a individualidade expressam a diferença existente entre a captação quantitativa dos objetos naturais exercida pelas ciências empíricas, por um lado; e, por outro, a captação qualitativa da singularidade pessoal. Para a autora, a individualidade considerada pelas ciências naturais consiste no fato de um objeto singular ser numericamente único. Já em relação à unicidade da personalidade, não se trata apenas da individualidade numérica, mas também da qualidade de ser única. Nesse sentido, em um aglomerado de pessoas, cada uma terá uma personalidade *qualitativamente* diferente das demais.

---

<sup>108</sup> Recordemo-nos de que a essência de um objeto não é sujeita à temporalidade e nem à espacialidade, uma vez que se encontra em todos os indivíduos que possuem a mesma essência – por exemplo, ainda que provenientes de variadas culturas ou períodos históricos, todas as pessoas humanas possuem a mesma estrutura ontológica que as define enquanto tal.

<sup>109</sup> Podemos ter notícias da personalidade de Júlio César ao lermos um livro a seu respeito.

A individualidade considerada em termos qualitativos se dá no âmbito espiritual. De acordo com Stein, isso não ocorre na natureza<sup>110</sup>. Todas as formações espirituais possuem a peculiaridade de serem qualitativamente únicas, ou seja, elas possuem qualidades que lhes são singulares, além daquelas universais – as estruturas universais dos fenômenos espirituais estão fundamentadas no significado, ou sentido, que possuem. Aliás, a individualidade constituinte de tais fenômenos espirituais faz parte da essência dos mesmos. Adentramos, assim, no âmbito da pessoalidade, quando tratamos de definir o ser humano. O ser pessoal, ou seja, qualitativamente único, faz parte, portanto, da essência espiritual humana.

### **O ser espiritual, objeto das ciências do espírito**

Tendo em vista a abordagem dos diferentes modos de manifestação da individualidade e a relevância da mesma para a consideração das ciências empíricas, devemos agora afirmar a validade da vida do espírito enquanto objeto de estudo científico, assim como a conexão que esta possui com a dinâmica psíquica. Segundo Stein, a totalidade da vida psicológica não se esgota apenas com a consideração do funcionamento da psique de um sujeito psicofísico. Sendo as vivências psíquicas intencionais, elas trazem em seu conteúdo o significado ou o sentido dos objetos aos quais se referem e que se encontram fora do organismo do sujeito. Nas palavras de Stein (p. 888, grifos da autora),

Ao sujeito, o denominamos *espiritual*, quando não somente possui estados psíquicos, mas experimenta sentido e está submetido às *leis de sentido*; denominamos vida *espiritual* ao acontecer psíquico que é significativo, e às leis mesmas de sentido as denominamos *leis da vida espiritual*.

As referidas leis da vida espiritual situam-se, portanto, no âmbito dos significados. Isso quer dizer que uma vivência pode suscitar outra em virtude do sentido que lhe é dado pelo sujeito. Stein denomina motivação a esta conexão das vivências de acordo com o sentido que lhes é atribuído. A motivação, para a vida espiritual, é correspondente às leis de causalidade que regem o mundo empírico, no entanto, com uma ressalva principal. Enquanto as leis causais empíricas podem ser verificadas, as leis da motivação somente podem ser compreendidas.

No mundo natural, um evento físico causa outro evento físico. Para citarmos o exemplo nos dado por Stein, quando se bate um martelo em um objeto constituído de ferro, este será necessariamente modelado de acordo com os golpes dados. No entanto, quando nos

---

<sup>110</sup> A singularidade dos objetos naturais somente pode ser captada pela determinação das leis universais, às quais aqueles estão submetidos. Desse modo, se é possível postular uma lei mediante a análise de objetos individuais que se comportam da mesma maneira quando submetidos às mesmas variáveis ambientais, é possível também afirmar que os próximos objetos de análise também se comportarão daquela maneira nas mesmas circunstâncias.



voltamos ao mundo da intencionalidade e da motivação, o desencadeamento dos eventos não ocorre segundo o princípio da causalidade *necessária*. Ainda de acordo com o exemplo de Stein (p. 889), uma pessoa que se encontra num estado colérico pode ou não golpear uma outra pessoa que a deixou neste estado. Poderíamos *compreender* o fato de a cólera suscitar uma ação agressiva, de modo que a conexão entre este sentimento e a ação provocada por ele, segundo a autora, mostra-se como uma evidência.

A evidência de uma conexão de sentido emerge, para nós, a partir da apreensão intuitiva da motivação de um indivíduo e fornece a base para a validação de uma lei universal. Diferentemente do que deve ocorrer para o estabelecimento de uma lei natural, para a formulação das leis de sentido não é necessário formular hipóteses acerca dos eventos particulares, verificá-los e, a partir da repetição destes particulares, formular uma lei geral. A conexão única que se estabelece é, por si, evidente e compreensível. Contudo, elas [as leis de sentido] não ocorrem conforme a necessidade, ou melhor, possuem uma necessidade maior ou menor para se efetivarem.

A relação de causalidade inferida a partir de uma conexão de sentido possui uma necessidade maior de ocorrência na medida em que se refere a uma conexão que não pode ser anulada, devido a sua própria essência – no exemplo de Stein acerca da cólera, a autora nos esclarece que este sentimento, por sua essência, não motivará jamais um comportamento bondoso; logo, *necessariamente*, a cólera suscita atitudes, sentimentos e comportamentos malévolos. Já a menor necessidade causal de ocorrência da conexão de sentido se manifesta quando o acontecimento real não corresponde à motivação original – como já dissemos, por mais que haja a motivação para o comportamento agressivo, posso não agir conforme minha cólera exigir.

Quando a necessidade causal for menor, isso não significa que a lei de sentido deva ser descartada, ao contrário do que ocorre com as leis naturais que não são corroboradas por fatos particulares ulteriores e, por este motivo, demandam uma revisão. De acordo com Stein, “[nas leis de sentido] não existe uma necessidade essencial, mas é melhor a expressão de uma *possibilidade essencial*.” (ibid., grifos da autora). No caso do sentimento colérico que citamos, há sempre uma possibilidade de agirmos conforme a cólera solicitar, agredindo a outra pessoa, ou podemos escolher nos conter para não agirmos de maneira violenta.

Segundo Stein, o acontecimento psíquico é determinado pelas leis naturais – que regem também a psique – em conjunto com as leis da motivação. Dessa maneira, a condição de possibilidade para que as conexões de sentido se tornem reais, é que elas sejam revestidas dos aspectos psicológicos. Dito de outro modo, as condições psicológicas fornecem o aparato

necessário para a efetivação das leis de motivação na realidade. Assim, o sentimento colérico somente resultará em uma ação agressiva quando as energias físicas e psíquicas propiciarem este efeito.

Como podemos perceber a partir do exemplo citado, é preciso considerarmos outro aspecto que interfere nas conexões da motivação e que diz respeito à vontade e à liberdade. Stein sinaliza este aspecto ao indicar que a vontade pode ser um empecilho para a concretização dos “ideais” da motivação. O que Stein quer afirmar é que as explicações para os fatos psíquicos não se esgotam apenas com a consideração das leis da causalidade natural, mas é necessário considerar também as leis de sentido que ocasionam todo o acontecer espiritual. No entanto, para a autora, a investigação destas leis de sentido não é tarefa da psicologia que se ocupa com os fatos psíquicos reais, uma vez que é possível considerar também as conexões espirituais em si mesmas, desvinculadas da realidade da psique<sup>111</sup>. Neste caso, ainda que desvinculadas da experiência real, os aspectos espirituais continuam a obedecer às mesmas leis de sentido e, sendo assim, é preciso haver ciências específicas que se ocupem destes aspectos, que são as chamadas ciências do espírito.

Estas ciências se ocupam com os aspectos espirituais que compõem a subjetividade. Como as demais ciências empíricas, também as ciências do espírito (por exemplo, a história), buscam evidências empíricas da vida interior pessoal e de seus produtos – a cultura, ou acontecimentos e fatos históricos. Para a compreensão dos fenômenos humanos, são imprescindíveis as vivências da empatia e da percepção interna. Estas, por sua vez, somente são possíveis, quando suscitadas a partir de um encontro com um objeto e, portanto, com a percepção deste – por exemplo, no caso do contato com um livro, uma obra de arte, um artefato histórico, ou até mesmo um relato de um acontecimento.

De acordo com Stein, as ciências empíricas do espírito podem recorrer a uma metodologia semelhante àquela utilizada pelas ciências naturais, quando realizam a descrição dos objetos com os quais se ocupam. Tal como as ciências naturais e a psicologia, as ciências empíricas do espírito também buscam estabelecer leis, por exemplo, acerca “[...] da evolução da linguagem, da formação dos Estados, etc. [...]” (p. 891). As leis estabelecidas pelas ciências do espírito possuem a mesma particularidade que as leis biológicas e psicológicas, na medida em que não são leis pautadas na estatística. Entretanto, este campo de conhecimento científico diferencia-se dos demais pelo fato de possuir a peculiaridade de investigar fatos individuais – como é o exemplo das investigações históricas – considerando-os não somente

---

<sup>111</sup> Ao desvincular o estudo das leis de sentido da psicologia científica, Stein está se posicionando contrária à herança psicologista ainda fortemente vigente em correntes psicológicas do início do século XX.

enquanto dado numérico, como fazem as ciências naturais, mas como uma formação qualitativa passível de ser analisada em si mesma.

Ademais, da mesma maneira que as demais ciências empíricas, as ciências que se ocupam de objetos espirituais precisam buscar sua fundamentação em ciências apriorísticas<sup>112</sup>. As ciências que se ocupam em investigar as conexões de sentido das vivências de um indivíduo são ciências apriorísticas – auxiliares também da Psicologia empírica. Cabe à ciência do espírito apriorística investigar a essência de tais conexões e, desse modo, estabelecer leis universais de sentido.

As conexões de sentido, todavia, não estão circunscritas apenas ao nível das vivências individuais. Stein afirma que a própria estrutura essencial da pessoa humana, em si mesma, reflete o sentido do ser pessoal/espiritual humano. Os grupos sociais, enquanto agrupações de pessoas, também se formam em consonância às conexões de sentido. Nas palavras da autora (p. 890, grifos da mesma), “[...] estão dotadas de sentido as formações que surgem como novas objetividades na vida espiritual e na convivência: a linguagem, o direito, a arte, o Estado e outras organizações da vida comunitária [...], tudo o que pode ser sintetizado com o término de *cultura* ou de *espírito objetivo*”.

Todos estes objetos frutos das conexões de sentido que se referem à vida espiritual devem ser analisados pelas ciências do espírito apriorísticas, que se ocuparão em determinar a estrutura de sentido essencial de cada um. Como citamos anteriormente, quando se trata de investigações desse tipo, adentramos no âmbito das possibilidades essenciais – um tipo diverso de causalidade – e, não mais da necessidade essencial das relações de causalidade do mundo natural. Os referidos objetos, contudo, além de possuírem uma estrutura de sentido essencial, existem na realidade, de modo que podemos ter a experiência deles. Por este motivo, além de serem objetos das ciências apriorísticas, devem ser analisados pelas ciências empíricas que tratam especificamente destas produções do espírito, tal como é o caso da história, por exemplo.

As ciências empíricas do espírito lidam com um tipo especial de singularidade de seus objetos. Stein apresenta, nesse sentido, a possibilidade do estudo científico desse tipo de individualidade. Ela questiona, por exemplo, como é possível a um historiador afirmar algo acerca da personalidade de alguém no passado, possuindo apenas os instrumentos atuais – linguagem, cultura, etc. – que lhe são disponíveis. A autora também tematiza a possibilidade

---

<sup>112</sup> As ciências empíricas, sejam elas naturais ou do espírito, são beneficiadas pelas ciências das essências, na medida em que ganham uma maior fundamentação gnosiológica devido à possibilidade de terem seus objetos claramente definidos.

de apreensão da personalidade por meio de sua expressão nos documentos históricos, assim como a maneira pela qual o próprio pesquisador encontrará para expressar aquilo que foi apreendido – por exemplo, ilustrando a tipicidade de um fato histórico ou destacando sua individualidade e, neste caso, devendo recorrer às formas disponíveis de descrição.

Para Stein, em última análise, não há palavras que podem ser suficientes para expressar a individualidade. O historiador, valendo-se dos meios limitados da linguagem, pode apenas apresentar sua intuição a respeito do objeto tratado, que pode ser um acontecimento histórico ou um estudo acerca da biografia de um personagem histórico real. O que possibilita o trabalho do historiador é o fato de que mesmo sendo único, o objeto possui traços que são humanamente universais. Dito de outra maneira, a personalidade de um indivíduo, ou seja, aquilo que lhe confere unicidade, contém em si traços espirituais que são universais. O historiador pode, então, estudar um objeto que lhe seja distante temporalmente, porém próximo o suficiente, de modo a ser por ele compreensível, por se tratar de um fato ou acontecimento espiritual humano. Nesse sentido, ele pode estudar a motivação que levou Napoleão a invadir diversos países europeus, pois pode compreendê-lo, já que partilha da mesma constituição humana – entende os interesses políticos e econômicos, por exemplo.

Segundo a autora, a captação dos traços universais espirituais, como já dissemos, corresponde à apreensão das conexões de sentido de uma formação espiritual. A personalidade é então apreendida como uma combinação “*singular e única*” (p. 892, grifos da autora) de formas de sentido que possuem traços universais. Entretanto, Stein afirma que não dá para saber de antemão quantos e quais são os elementos principais que compõem a estrutura da personalidade ou formação espiritual a ser analisada. Em suas palavras (ibid.),

Há traços particulares que dizem muito e outros que dizem menos, que “não são característicos”. O investigador do espírito deve sondar em que ponto de sua descrição se logra a impressão que ele quer alcançar – da mesma maneira inteiramente em que um pintor não pode saber de antemão quais pinceladas e quantas pinceladas serão necessárias para plasmar fielmente um retrato ou para lograr qualquer outro efeito pretendido.

Stein admite, porém, que mesmo não podendo planejar os resultados obtidos, é possível, tanto ao historiador quanto ao pintor, utilizarem técnicas que orientem suas respectivas atividades, de modo que aquelas devem ser postuladas pela metodologia das respectivas ciências do espírito. O método, por sua vez, deve ser orientado em conformidade com a natureza do objeto. A autora nos recorda a discussão já apresentada acerca dos diversos níveis da alma, sendo o núcleo pessoal, o mais profundo deles. Para Stein, diferentes manifestações vitais se originam em diferentes níveis anímicos, podendo estar mais próximos

ou mais distantes do núcleo da pessoa. Quanto maior a aproximação do núcleo, maior a “representação da individualidade” (p. 893). Nesse sentido, esta estruturação da alma deve ser considerada pela metodologia que logre afirmar algo acerca da individualidade pessoal.

Dessa maneira, tendo em vista a constituição do próprio objeto, claro está que a adoção de uma metodologia matemática pelas ciências do espírito não tem sentido. Stein nos apresenta, então, a questão de como seria possível às ciências do espírito e, em especial a história, apropriar-se de seu objeto. Para tanto, é preciso escrutinar a questão metodológica desta ciência para validá-la como tal. Estamos nos referindo, dessa forma, à questão da possibilidade do conhecimento do objeto histórico, que se dá por meio da análise dos modos de expressão dos objetos – podendo ser estes tanto objetos materiais como artefatos produzidos pelos homens, quanto testemunhos e relatos de pessoas. Sendo assim, de acordo com Stein, é possível lograr o conhecimento de um evento ou de uma personalidade do passado, pois “assim como há meios expressivos que fazem com que seja possível a representação da individualidade espiritual, assim também há manifestações expressivas que proporcionam ao investigador o acesso às realidades espirituais.” (ibid., grifos da autora).

#### **4.10.2 – A Psicologia como ciência rigorosa da subjetividade**

Vimos que o corpo vivo é uma estrutura que possui a peculiaridade de ter sensações, além das características biológicas descritas<sup>113</sup>, diferentemente dos demais objetos naturais do mundo circundante. Tal peculiaridade encontra-se na base de nossa reflexão acerca da integração existente entre a corporeidade e o aspecto psíquico constitutivo dos seres animados. Por esta razão, para Stein, ao postularmos a constituição integrada, psicofísica deste objeto, devemos admitir que a fisiologia, enquanto parte somente da biologia, não é suficiente para elucidar as questões referentes aos indivíduos psicofísicos. É necessário, portanto, haver uma disciplina científica cuja metodologia contemple tal objeto. Esta disciplina é a Psicofísica.

A autora enfatiza, contudo, que a Psicofísica necessita de outra disciplina científica, a Psicologia, que a auxilie no tratamento de seu complexo objeto. Nesse sentido, é preciso analisar os estados e qualidades psíquicas para poder investigar as relações que possuem com o corpo vivo. Havemos de considerar, então, a metodologia a que a Psicologia deve se voltar, distinguindo-a da metodologia da Fisiologia, levando em consideração a própria estrutura de

---

<sup>113</sup> Ele se desenvolve, movimenta-se, reage aos estímulos físicos, etc.

seu objeto que, além da vinculação necessária com o corpo vivo, também é constituída pelas qualidades espirituais subordinadas às conexões de sentido.

A Fisiologia, enquanto estudo do corpo vivo, vale-se de uma metodologia experimental que contempla a apreensão externa de seu objeto. Dessa maneira, este trabalho científico obtém seu fundamento na observação externa dos corpos vivos alheios. A investigação científica da Fisiologia considerará somente o nível de intuição externa do corpo, tendo em vista as relações de dependência e os efeitos que ele produz no ambiente externo. Para a apreensão do corpo vivo, porém, a percepção interna é necessária para nos auxiliar na apreensão da corporeidade vivente alheia, para além de seus aspectos materiais.

A Psicologia, portanto, apesar de considerar a apreensão externa do corpo vivo, deve ir além dela. Stein afirma que a estrutura psíquica se manifesta por meio de seus estados, de modo a ser possível a apreensão destes por meio da expressividade da pessoa alheia. No entanto, por mais que haja correspondência entre a expressão e os conteúdos psíquicos internos, estes não estão reduzidos a ela. Eles não *são* a expressão, possuem uma natureza distinta, ou seja, não são por si mesmos espaciais. Somente o são quando vinculados ao corpo vivo. Por esta razão, a autora sustenta que a análise dos estados psíquicos não se esgota com a percepção externa, tendo em vista a necessidade de se recorrer sempre à própria experiência para compreendê-los.

Edith Stein menciona a atuação dos psicólogos que realizam experimentos com sujeitos humanos<sup>114</sup>. Neste caso, por mais que estes cientistas recorram às estatísticas e aos procedimentos experimentais, ainda assim necessitam do relato do sujeito acerca de sua experiência. Este relato, portanto, somente é passível de análise, se conjugado com a experiência do próprio cientista. Nas palavras de Stein (1917-1922/2003, p. 886), “[a experiência do psicólogo] constitui a base da análise científica.” Se, por outro lado, os psicólogos que realizam os experimentos não levam em consideração o relato dos sujeitos, segundo a autora, estes estão a medir apenas os efeitos somáticos decorridos dos estados psíquicos. Para a investigação dos estados psíquicos em si, a autora nos orienta:

Aquilo que um estado psíquico é em si mesmo, dele se adquire notícia unicamente pelo fato de que se manifeste no transcurso de uma vivência, e de que pode se investigar as vivências segundo sua essência (e como dissemos anteriormente, *somente* segundo sua essência). Por conseguinte, todo trabalho psicológico pressupõe a investigação das vivências puras, tal como as descreve a fenomenologia. (ibid., grifos da autora).

---

<sup>114</sup> Em sua autobiografia (1964/2002), Edith Stein menciona a prática dos psicólogos a partir de sua experiência como estudante de graduação, na Universidade de Breslau e também em Gottingen, como já apontamos no início do texto, cf. capítulo 3.

Depreende-se, a partir desta afirmação que, para a filósofa, o estudo da psique em si mesma, ou seja, de sua constituição empírica real, somente poderá se sustentar, na medida em que for baseado na análise das vivências puras às quais os estados psíquicos se referem. Somente desta maneira, é possível evitar os perigos do reducionismo que cercam a Psicologia Científica – por exemplo, afirmar que o nível psíquico somente pode ser apreendido corporalmente, levando a atitudes extremas de negação do psíquico “a favor” do corpóreo.

Ademais, a autora argumenta que, para adquirir o status verdadeiramente científico, a Psicologia deve ter seus principais conceitos esclarecidos, o que poderá ocorrer somente por meio do trabalho fenomenológico. Para Stein, as pesquisas empíricas levadas adiante pela Psicologia são pautadas em conceitos confusos, de modo que os resultados adquiridos por meio delas acabam por restringir-se a fatos isolados, não sendo, portanto, legitimamente científicos<sup>115</sup>. A autora também afirma que a psicologia não deve pautar a busca de rigor na metodologia das ciências naturais, uma vez que a exatidão matemática somente se sustenta quando utilizada para a análise dos fenômenos naturais. Ao valer-se de critérios matemáticos, as investigações psicológicas permanecem circunscritas apenas ao nível dos aspectos somáticos dos fatos psíquicos, não alcançando, porém, tais fatos em si mesmos, ou seja, aquilo que pertence essencialmente ao nível psicológico e que não pode ser reduzidos aos aspectos naturais.

Segundo a autora, a formulação matemática que se obtém no âmbito da Psicologia somente é possível com a análise dos efeitos que os estímulos externos produzem concomitantemente no nível da psique e da corporeidade física. Tais efeitos, emergindo na forma de estímulo do acontecer físico-corpóreo podem ser passíveis de determinação numérica. Podemos citar o exemplo da acurácia da visão, que depende da constituição do corpo físico, no caso, do formato do olho, que determina possíveis distúrbios relacionados a este sentido, a miopia e hipermetropia. Além de aspectos físico-corpóreos, a acurácia da visão também depende das condições externas, por exemplo, se o tempo está nublado ou se a pessoa

---

<sup>115</sup> Se os conceitos utilizados pela Psicologia são confusos, como assegurar que os experimentos estejam analisando de fato aquilo que pretendem abordar? Ademais, recordando a questão da individualidade nas ciências naturais, as mesmas consideram apenas a manifestação externa, quantitativa, e não essencial dos objetos, de modo a induzirem, a partir da repetição dos eventos observados, uma regularidade no comportamento dos demais. Os estudos psicológicos que acatam esta concepção das ciências naturais acabam por deixar de lado o aspecto essencial dos fenômenos psíquicos, restringindo-os a eventos isolados, particulares, dificultando a possibilidade de universalização do conhecimento dos mesmos – por exemplo, a realização de um experimento que vise analisar algum aspecto da memória, mas que não leve em consideração a existência e, muitas vezes, a impossibilidade de isolar as diversas variáveis que atuam sobre essa faculdade humana (tais como os estados anímicos, estados e qualidades psíquicas sensíveis e espirituais), nos diz realmente muito pouco sobre como se dá, de fato, a memória.

usa óculos para correção. Tal acurácia, portanto, pode ser medida, de modo a ser possível determinar numericamente o quanto o ponto focal da visão diverge da imagem real. Dessa forma, os graus de miopia de um indivíduo podem ser calculados.

O nível psíquico em si mesmo, ou seja, o *sentido da visão em si mesmo*, não é determinado pelo estímulo externo tal como o é o aspecto físico. Entretanto, este estímulo fornece a condição de possibilidade para a emergência do referido acontecer psíquico factual. Dessa maneira, tendo em vista que a ocorrência dos fatos psíquicos está relacionada ao acontecer físico e fisiológico – tal como é o caso de nosso exemplo do parágrafo anterior –, a Psicofísica e a Psicofisiologia devem ser disciplinas auxiliares da Psicologia Científica.

O tão almejado rigor científico da Psicologia não consiste, então, na adoção de critérios matemáticos, mas “[...] na pureza e exatidão de sua estrutura conceitual, tal como é possível unicamente em virtude da análise fenomenológica.” (p. 887). Somente na medida em que estiver equipada com o esclarecimento de seus conceitos fundamentais, a psicologia poderá voltar-se às atividades que lhes são próprias. Como se trata de uma ciência empírica, ela deverá investigar as leis que regem factualmente o acontecer psíquico – por exemplo, “[...] a formação das disposições, os rendimentos da memória, etc.” (ibid.).

A Psicologia busca também compreender os comportamentos e atitudes humanas baseadas em modelos (ou teorias), de acordo com os quais se pressupõe a atuação humana no mundo, ou mesmo o funcionamento mental (da estrutura cognitiva e/ou afetiva) das pessoas. Dessa maneira, os modelos são como as lentes de um óculos, por meio das quais os eventos humanos são contemplados e interpretados. Ainda que Edith Stein não esteja se opondo a nenhum modelo psicológico específico nesta obra (tal como a psicanálise ou o behaviorismo, por exemplo, mas faz uma crítica mais direta à psicologia experimental), ela coloca em evidência o fato de que as lentes dos óculos não cobrem todo o movimento que os olhos – o sentido da visão – podem alcançar. Os óculos permitem enxergar apenas o que é particularmente tangível, dentro de seu escopo.

Nesse sentido, o que a proposta de Stein para a Psicologia pode evidenciar também, é a necessidade de a mesma ser sustentada por uma antropologia filosófica que leve em consideração as estruturas a partir das quais os seres humanos são constituídos enquanto tais – o núcleo da alma e a consciência intencional – e que lhes permitem uma abertura permanente do homem ao universo que o circunda. Não devem ser excluídas do nível de análise psicológica as mesmas circunstâncias reais externas ou internas que, a partir do núcleo (ou seja, incidindo primeiramente sobre ele, como vimos) interferem na formação/desenvolvimento de uma pessoa – e, ao mesmo tempo, a capacidade humana de



atuar ativamente em sua própria formação. Em específico, isso significa ultrapassar a mera interpretação dos fatos humanos de acordo com um modelo ou uma teoria<sup>116</sup>, ou melhor, fornecer um esclarecimento sobre o que é essencial na estrutura da pessoa, ou seja, aquilo que não pode ser deixado de lado, antes das formulações dos modelos (ou, ao menos, complementando-os).

A Psicologia Científica deve, portanto, ocupar-se com um aspecto da alma, ou seja, com sua definição vinculada à vida e desenvolvimento das estruturas da psique, em conexão com o corpo vivo e, logo, com o mundo natural, estando inserida na rede das determinações causais do ambiente empírico. Faz parte também do âmbito de investigação da Psicologia Científica a vida factual da alma que manifesta a personalidade genuína e particular de cada um – e, desse modo, aquele nível da individualidade espiritual, proveniente do núcleo anímico, pelo fato de este ser a origem tanto da estrutura essencial humana, como da formação das qualidades pessoais (por exemplo, do caráter) de cada indivíduo.

---

<sup>116</sup> Para um mesmo comportamento “desadaptativo” humano, pode haver diversas maneiras de interpretá-lo, por exemplo, o modelo psicanalítico pode apontar para a fixação em alguma fase do desenvolvimento psicosssexual do indivíduo, ou a carência de resolução do complexo edipiano; já as interpretações behavioristas focarão na análise das contingências aversivas na história de vida da mesma pessoa, que o ensinaram a se comportar de uma determinada maneira; os enfoques existencialistas, por sua vez, destacarão a perda do sentido da vida ou a angústia proveniente do inevitável caminho rumo à morte. A proposta de considerar a antropologia filosófica steiniana diz respeito ao fato de que se não se pode prescindir desses modelos, que ao menos se leve em consideração aquele nível pessoal anímico que dota os seres humanos de liberdade e de capacidades para a autoformação (levando também em consideração os limites compreendidos nesta proposta), que não é solitária, mas que ocorre também na relação com as outras pessoas. Além disso, é preciso que se considere, da mesma forma, a estrutura intencional da consciência que torna os homens agentes ativos no mundo.

## 5) A ATENÇÃO À PESSOA HUMANA

*Só o que eu quis, todo o tempo, o que eu pejei para achar, era uma só coisa - a inteira - cujo significado e vislumbrado dela eu vejo que sempre tive. A que era: que existe uma receita, a norma dum caminho certo, estreito, de cada uma pessoa viver; como é que sozinho, por si, alguém ia poder encontrar e saber?*

(Guimarães Rosa)

Ao defender que a obra *Introdução à Filosofia* de Edith Stein constitui uma complementação acerca do problema que a autora já sinalizara em sua tese doutoral<sup>117</sup>, Schulz (2008) aponta a originalidade da filósofa ao enfatizar a unidade entre o ser pessoal e a consciência intencional, no processo do conhecimento sustentado pela última. O que ocorre, segundo o mesmo autor, é que Stein busca contextualizar a consciência intencional vinculando-a a unicidade constituinte do ser pessoal, tendo em vista o seu propósito de analisar a constituição da estrutura da pessoa humana.

Para quem não está familiarizado com o método fenomenológico, parece óbvio a vinculação da consciência ao ser pessoal. Entretanto, como já salientamos, para a Fenomenologia (e, portanto, para a própria Stein), tal vinculação não é necessária. A consciência intencional é absoluta, ou seja, é autônoma a qualquer existência singular – inclusive, é a estrutura que se mantém como resquício da redução eidética, na qual todas as circunstâncias reais são colocadas “entre parênteses”. A expressão “pessoa humana”, por sua vez, é utilizada para denominar uma realidade composta por corpo e alma – e pelas qualidades psíquicas idiossincráticas e estáveis que remetem ao caráter e à personalidade definidora da pessoa.

Edmund Husserl<sup>118</sup>, ao publicar as *Investigações Lógicas* em 1901 – estando alicerçado nas concepções antipsicologistas do século XIX –, introduziu uma inovação no horizonte filosófico da época, ao declarar a possibilidade de se conhecer as *coisas mesmas* sem, no entanto, voltar-se à metafísica, ou ao realismo ingênuo. Ao propor a Fenomenologia, o filósofo enfatizou a distinção entre as representações mentais (estados imanentes à consciência) e as *coisas mesmas*, que são transcendentem à consciência. Essa distinção possibilitou o resgate de uma objetividade autônoma e não contingente, desvinculada de formulações pessoais, porém, ao mesmo tempo, inteiramente acessível à apreensão racional. Husserl propôs a Fenomenologia como uma ciência apodídica que busca analisar e descrever os fenômenos tal como os mesmos aparecem diante da consciência. Tal empreendimento,

<sup>117</sup> *Sobre o problema da empatia* (1916/2003).

<sup>118</sup> Cf. Zahavi, 2003.

todavia, não exige a existência factual do fenômeno e nem da consciência intencional – enquanto consciência pura, abstraída ou reduzida da realidade. Segundo Husserl, é o procedimento da redução eidética que possibilita a emergência do que é essencial em um fenômeno.

O ser (essencial) de algo, portanto, não é definido de acordo com suas propriedades ou qualidades reais ou factuais, uma vez que as mesmas podem ser acidentais, ou seja, podem sofrer alterações ao longo do tempo. Tampouco é definido de acordo com a sua função – esta também é um acidente, no sentido de que pode ser alterada quando colocada na realidade. Um piano pode ser usado como uma mesa, por exemplo, o que, contudo, não altera o seu ser piano. Para utilizarmos um exemplo melhor, voltemos às considerações sobre a pessoa humana. Sabemos que não há uma pessoa exatamente idêntica à outra, em sua constituição psicofísica. Cada uma possui sua história de vida, suas aspirações, decepções, percepções, ou seja, também o seu aparato psicológico e espiritual. Entretanto, o que caracteriza a todos os indivíduos como pessoas humanas não são estas diferenças individuais, mas os traços *necessários*, sem os quais o indivíduo não poderia ser considerado como pessoa.

Edith Stein, fiel à proposta husserliana, aprofundara seus estudos sobre a empatia para enfrentar o problema da intersubjetividade do conhecimento<sup>119</sup>. Este problema se fundamenta na própria definição de conhecimento (objetivo), ou seja, para que o mesmo ocorra, é necessário que possa ser compartilhado. Além disso, para haver conhecimento, é preciso que a atenção do sujeito esteja voltada ao objeto, ou seja, é preciso que haja uma mirada intencional – portanto, em seu aspecto espiritual – para que o conhecimento de si, do outro e da realidade seja possível. Obedecendo ao critério da intencionalidade do conhecimento, a autora postula que o conhecimento de outras pessoas, pela vivência empática, somente pode ser fundamentado pelo conhecimento de si mesmo (e vice-versa), o que a levou a aprofundar a sua análise acerca da estrutura anímica pessoal, nesta sua obra *Introdução à Filosofia*.

Nesse sentido, nesta obra, Stein assegura que a consciência original, enquanto estrutura que ilumina o fluxo das vivências intencionais, é a estrutura que permite à alma (re) conhecer-se a si mesma enquanto tal. Todavia, é a alma que possibilita ao “eu” puro – estrutura que subjaz às vivências intencionais, fornecendo unidade e identidade ao fluxo dessas mesmas vivências da consciência intencional – o reconhecimento de sua singularidade qualitativa, o que é de suma importância, tendo em vista a finalidade do conhecimento da alteridade enquanto um outro “eu” qualitativamente distinto.

---

<sup>119</sup> Cf. MacIntyre, 2008.

Schulz (2008) aponta, então, a dupla via na qual Stein desenvolve principalmente a segunda parte de sua obra – referente aos “*problemas da subjetividade*” – na qual ela aprimora as análises acerca da estrutura essencial da subjetividade humana; e, por outro lado, aborda a questão da constituição genética da pessoa, ou seja, ocupa-se em analisar a origem e o desenvolvimento da constituição da personalidade espiritual humana – enraizada na estrutura (hierárquica) da alma, na estimação dos valores, no núcleo anímico, e na realidade da psique que detém as propriedades vitais, incluindo aí os aspectos espirituais da vontade e da liberdade.

Tal como explicitamos anteriormente, a estrutura psíquica consiste na vida real e concreta do “eu”, quando o mesmo se encontra inserido nas circunstâncias do mundo real. Por esta razão, a psique é constituída, em unidade com o corpo vivo, em meio às relações de causalidade junto ao mundo natural. Dessa maneira, ela é capaz de se modificar e desenvolver, estando submetida, portanto, às contingências temporais. Todavia, o aspecto psíquico que se sobrepõe aos demais, explicitado na referida obra de Stein enquanto uma propriedade espiritual da psique, é o aspecto do caráter de um indivíduo. É o caráter que delimita a personalidade de uma pessoa, ou a sua qualidade de ser única. Por esta razão, ele emerge a partir do núcleo pessoal anímico.

O aprofundamento de Stein em relação ao tema da pessoa humana refletiu sua preocupação com o sujeito real e a atuação do mesmo em seu mundo circundante. A definição de consciência e a definição de pessoa como unidade indivisível de corpo e alma, no entanto, não são premissas a partir das quais seguir deduzindo consequências filosóficas e até mesmo práticas, mas é resultado de uma análise fenomenológica minuciosa sustentada pela emergência de evidências fenomênicas. Orientada, então, pelo método fenomenológico, Stein apresenta uma concepção de subjetividade que compreende a própria corporeidade e a manifestação anímica da personalidade – em sua constituição psíquica e espiritual.

A preocupação da autora com o tema da pessoa humana e a sua ação no mundo, também está relacionada ao seu interesse pela história, tendo em vista ser esta, de acordo com Stein, a principal disciplina reveladora da atuação dos traços espirituais humanos na realidade. Contudo, os mesmos traços somente podem ser evidenciados na medida em que são passíveis de serem expressos – seja por meio de objetos materiais, seja pelos testemunhos e relatos pessoais. A expressividade constitui, portanto, a chave para a revelação objetiva e para que a mesma seja apreendida pela consciência intencional.

A proposta fenomenológica surge, então, enquanto herdeira da preocupação da Filosofia Moderna em perscrutar as possibilidades do conhecimento. Isso significa questionar

acerca do como é possível que a consciência possa apreender um objeto qualquer que se encontra fora dela. Para Stein, isso somente é possível, pois o objeto é constituído ele mesmo, por estruturas passíveis de serem captadas por uma subjetividade – e, portanto, pela estrutura tripartida que constitui a pessoa humana –, ou seja, não é a consciência que forneceria a condição *a priori* para a sua captação (como no caso das categorias formais da filosofia kantiana), apesar de apreender os objetos devido à estrutura intencional que a define.

Ainda em consonância com a proposta husserliana, o método fenomenológico permitiu que Stein escapasse do fechamento do psicologismo, colocando a razão humana enquanto abertura a uma objetividade que lhe é transcendente e que não pode ser reduzida às contingências das representações psíquicas. É o aspecto da verdade, que a autora afirmara buscar de maneira ininterrupta. E a verdade, enquanto tal, não admite ser contingente, ao contrário, deve ser absoluta e eterna – como vimos, a busca pela *coisa mesma*, visada por Husserl, não é senão a busca por aquilo que se mantém imutável e eterno, de maneira autônoma aos indivíduos que, todavia, são capazes de apreendê-lo. Nesse sentido, é possível compreender a redução eidética – primeira etapa do método fenomenológico – e o intuito da busca por suspender tudo o que for acidental para deixar emergir o que é essencial.

A questão fundamental que Stein busca responder, então, é: “como é possível chegar a um conhecimento verdadeiro a respeito da pessoa humana?”. Com a obra *Introdução à Filosofia*, a autora nos aponta duas formas de conhecimento, a primeira por meio da filosofia (Fenomenologia) e a segunda, pelas ciências empíricas da subjetividade. A primeira buscará os traços essenciais da pessoa, enquanto as ciências empíricas buscarão seja ao nível da explicação ou da compreensão, considerar os indivíduos singulares inseridos nas contingências do mundo circundante – tendo em vista o esboço das leis empíricas que regem os fatos.

A Fenomenologia, nesse sentido, deve esclarecer às ciências aquilo que as mesmas já pressupõem quando realizam seu ofício, ou seja, a definição essencial de seu respectivo objeto de estudo. Cabe a ela esclarecer até mesmo a essência da individualidade e a fundamentação científica pautada na mesma, seja na individualidade numérica ou qualitativa.

## 5.1 – A FENOMENOLOGIA E A FUNDAMENTAÇÃO DA PSICOLOGIA CIENTÍFICA: UMA SÍNTESE

Diante do que foi exposto, cabe-nos ressaltar a possibilidade da Psicologia Científica tornar-se, de fato, uma ciência rigorosa da subjetividade, apoiando-se nos esclarecimentos que a Fenomenologia pode lhe fornecer. Vimos que o conceito de subjetividade atrelado *meramente* ao conceito de experiência interna acarretou uma cisão na concepção de experiência, historicamente colocada a partir da filosofia cartesiana. Dessa maneira, como exposto pela própria Stein, as ciências naturais – em especial a Física, ciência natural por excelência – passaram a distinguir as qualidades dos objetos que poderiam ser passíveis de análise científica.

As qualidades denominadas primárias estariam relacionadas à estrutura do próprio objeto natural e, portanto, completamente independentes do cientista. À experiência externa do objeto, denominou-se objetiva, de modo que a consistência ou a veracidade de um enunciado científico seria pautada na exaltação da objetividade do dado real, decidida por consenso da maioria. Sendo assim, de acordo com esta concepção, as características particulares dos sujeitos poderiam interferir de maneira negativa no conhecimento de um objeto. As qualidades revestidas de interferências da subjetividade dos sujeitos, por sua vez, receberam a denominação de secundárias ou aparentes (provenientes de representações individuais), estando sujeitas a enganos e, portanto, constituírem a fonte dos erros nos estudos científicos. Seguindo esta lógica, seria contraditório almejar uma abordagem científica da subjetividade, pois devido a sua própria “natureza” meramente interna, a subjetividade não poderia ser objetiva (da).

A esta posição científicista, porém, é preciso contrapor aquela concepção idealista – sustentada pelo princípio de imanência – segundo a qual o sujeito é fonte da certeza. Também esta posição, de maneira semelhante à primeira, resultou na cisão da experiência e, em último caso, no psicologismo. É preciso admitir que a Fenomenologia buscou superar traços do idealismo que puderam ter emergido em suas origens. A ênfase na intencionalidade da consciência é, portanto, fundamental para o reestabelecimento do que antes fora cindido<sup>120</sup>, além de ser fundamental para a oposição ao solipsismo e ao relativismo. Neste sentido, uma ciência rigorosa da subjetividade surge como uma proposta concreta e real.

As contribuições de Edith Stein se efetivam a partir da fundamentação que a filósofa nos oferece a respeito do conceito de pessoa e, com ele, a definição de subjetividade

---

<sup>120</sup> Razão e experiência; experiência interna e externa, mente e corpo.

alicerçada na unidade entre a experiência interna e externa – enfatizada pela concepção de corporeidade viva – além de fornecer os fundamentos acerca da possibilidade de conhecimento de outras pessoas e de si mesmo. A Fenomenologia pode, dessa maneira, fornecer uma fundamentação gnosiológica mais consistente à Psicologia, herdeira desde sua origem como disciplina científica, de concepções filosóficas enraizadas no dualismo cartesiano<sup>121</sup> e no empirismo. Ao abordar o tema do conhecimento, Stein aprofunda as análises acerca da estrutura ontológica da pessoa, resgatando a unidade essencial do corpo e dos aspectos anímicos referentes às vivências do âmbito psíquico e espiritual.

Em síntese, as contribuições de Stein no âmbito da Psicologia Científica se concretizam, então, na medida em que a sua Fenomenologia é capaz de fornecer elucidções acerca da estrutura essencial da pessoa humana (e dos demais aspectos citados acima que acompanham esta definição), além de delimitar metodologicamente a Psicologia em relação às demais ciências do espírito ou naturais. Definindo-se o objeto em questão, define-se também o enquadramento epistemológico da Psicologia. Como o tema da subjetividade não é esgotado apenas por esta ciência, ela afirma a necessidade de se bem delimitar os domínios científicos para que não haja reduções epistemológicas – do domínio psicológico ao natural; ou do domínio espiritual ao psicológico e ao natural; ou até mesmo do domínio natural ao psicológico e espiritual. As disciplinas científicas devem ser autônomas, porém complementares.

---

<sup>121</sup> Quando da separação radical entre alma e corpo, segue-se que uma das derivações foi a concepção mecanicista de corpo que, com a ascensão do positivismo, no século XIX, culminara na redução das faculdades mentais ao mecanicismo funcional do corpo (sistema nervoso).

## 6) CONSIDERAÇÕES FINAIS

*O filósofo se vê convidado a examinar quem tem razão, a experiência pré-científica ou a científica. Somente poderá escolher, se voltar ao ponto de partida do conhecimento, se percorrer em sentido inverso toda a trajetória inquisitiva do espírito humano e tratar de averiguar qual é o sentido de todo este proceder.*

*(Edith Stein)<sup>122</sup>*

A presente pesquisa teve como objetivo retomar a obra *Introdução à Filosofia* de Edith Stein, com a finalidade de analisar em que medida a mesma poderia lançar luzes sobre a problemática epistemológica da Psicologia Científica. Foi possível, afinal, depreender o como, de maneira pormenorizada, isso seria possível, considerando o lugar de onde a autora partiu para propor suas reflexões, a finalidade que ela tinha quando da elaboração desta obra, além do momento no qual a Psicologia (experimental) se encontrava no início do século XX, quando Stein abordou as questões que explora neste seu texto.

O estudo histórico permitiu-nos explorar também o significado da obra para além das análises filosóficas que ela imediatamente expressa. Pudemos compreendê-la como inserida na proposta maior da Fenomenologia de Husserl, sendo esta, por sua vez, desenvolvida dentro do âmbito das questões filosóficas vigentes da época. Por outro lado, também tentamos esboçar a finalidade pessoal de Stein ao abordar seu tema de maior interesse, tendo em vista aprofundar a tese de seu doutorado. A metodologia do estudo histórico nos ofereceu, do mesmo modo, um panorama maior de compreensão, no qual pudemos situar o surgimento da Psicologia Científica experimental, assim como ter-nos inteirado das vicissitudes pelas quais passou e os pressupostos filosóficos que herdou.

Tendo em vista a ampliação das reflexões acerca do percurso da Psicologia como ciência, é necessário salientar que o avanço desta disciplina que não leve em consideração a sua história, corre o risco de cair em reduções tecnicistas e passíveis de serem formuladas de acordo com as ideologias e os poderes vigentes de nossa época. Wertheimer (1998, p. 37), ao apontar algumas razões relevantes para o estudo da História da Psicologia, ressalta a impossibilidade de se escapar das influências históricas no presente: “negar a história traz consequências absurdas. Uma visão inarticulada do passado resulta na submissão passiva a ele” (citando Watson, 1966, p. 64). Nesse sentido, de acordo com o mesmo autor, o amadurecimento científico encontra-se diretamente relacionado com o conhecimento histórico, ou seja, com o conhecimento que uma ciência possui de seu passado, que expressa a

---

<sup>122</sup> Stein, 1932-33/2003b, p. 625.



sua própria trajetória. Ademais, ainda segundo Wertheimer (1998), poderíamos aprender com o estudo histórico das ciências, seja em uma perspectiva de aprimorar o que vem sendo estudado há tempos, ou no sentido de evitarmos postular alguma teoria já proposta anteriormente como se tratasse de uma novidade.

Estas razões, todavia, não esgotam as contribuições do estudo histórico. A própria Edith Stein (1917-1922/2003), ao analisar principalmente a disciplina histórica como a ciência do espírito por excelência, aponta a unidade totalizante da manifestação das conexões de sentido que este método pode fornecer para a compreensão de um fato ou evento passado, cujos legados ainda se fazem presentes. Considerando especificamente o estudo da História da Psicologia Científica, torna-se fundamental explorarmos, então, as questões epistemológicas que constituíram o berço de seu surgimento, se quisermos questionar o estado atual desta ciência.

Foi possível, desse modo, colocarmo-nos diante de um panorama mais abrangente para a análise de questões enfrentadas pela Psicologia ainda nos dias atuais. Tais questionamentos – de natureza filosófica – permanecem ainda sem uma resolução satisfatória no âmbito científico, segundo Hergenhahn (2001). O autor nos aponta algumas temáticas com as quais a Psicologia atual ainda tem se deparado, apesar de todo o aparato técnico e metodológico logrado há desde mais de um século de seu estabelecimento enquanto área autônoma da filosofia.

Um dos temas apresentados por Hergenhahn (2001, p. 14), por exemplo, diz respeito à definição de “natureza humana”. Inseridas nesta temática, encontram-se questões sobre o determinismo (biológico ou social) versus o livre-arbítrio. Diversos autores da Psicologia basearam suas respectivas teorias em determinadas concepções acerca deste tema. Podemos citar os exemplos<sup>123</sup> de Freud e o postulado da herança (biológica/estrutural) de comportamentos instintivos, por um lado; e de autores existencialistas e humanistas, por outro, que sustentam suas teorias nas concepções de liberdade e responsabilidade dos indivíduos, tal como encontramos em Heidegger e Rogers. Também os neobehavioristas, como F. B. Skinner, posicionaram-se a respeito do tema, defendendo a determinação filogenética, ontogenética e cultural dos comportamentos humanos.

Ainda de acordo com Hergenhahn (2001), outro tema que certamente gera discordância entre os psicólogos ainda hoje, refere-se à natureza das relações entre mente e corpo. Tradicionalmente, enfatizam-se dois tipos de posicionamento acerca desta questão, a

---

<sup>123</sup> Citados por Hergenhahn (2001, p. 14).

saber, o monismo (a crença na existência de uma única substância, seja ela a matéria, no caso de autores que defendem o materialismo; seja a consciência, no caso do idealismo) e (os diversos tipos<sup>124</sup> de) dualismo. Alguns autores da Psicologia posicionaram-se claramente a favor do materialismo, como no caso de Skinner. Outros hesitam em posturas ora dualistas, ora materialistas, como no caso da Psicologia Cognitiva atrelada ou não às neurociências.

Outras questões<sup>125</sup> destacadas por Hergenhahn (2001, p. 14-19) que não foram resolvidas, embora ainda sejam recorrentes na Psicologia referem-se, por exemplo, ao “nativismo versus o empiricismo” (as habilidades humanas são herdadas ou adquiridas por experiência?); “mecanicismo versus vitalismo” (o comportamento humano pode ser compreendido de acordo com leis mecânicas, tal como o funcionamento de uma máquina? O que diferencia os seres animados daqueles inanimados?); “racionalismo versus irracionalismo” (todos os comportamentos humanos são racionais e lógicos? As emoções podem ser controladas pela razão?); “realidade objetiva versus subjetiva” (é possível ter acesso aos objetos reais em si mesmos, ou apenas às nossas representações desses objetos, constituídas a partir de nos órgãos sensoriais e do funcionamento do sistema nervoso?); os seres humanos são qualitativamente diferentes dos demais animais?; “qual a origem do conhecimento humano?” ou como os seres humanos obtêm informações a respeito de si mesmos e do mundo que nos rodeia?; como é possível fazer uma experiência da unidade pessoal – reconhecer-se como si mesmo – mesmo em meio às alterações do ambiente em que nos encontramos e também àquelas pelas quais passamos ao longo do tempo? (“o problema do self”).

Nesse sentido, diante de todas estas questões, caberíamos retomar o estudo da Fenomenologia Clássica<sup>126</sup>, tendo em vista a possibilidade de a mesma fornecer contribuições fecundas à Psicologia Científica de hoje, ainda que esta seja distinta daquela do início do século XX, seja devido ao avanço dos instrumentos de medição experimental, seja pelo surgimento de abordagens voltadas ao estudo qualitativo dos eventos humanos – dentre estas

<sup>124</sup> Tais como o dualismo de propriedades, o interacionismo, o emergentismo, paralelismo, ocasionalismo, dentre outros (Hergenhahn, 2001). Para maiores esclarecimentos acerca do tema, cf. Tourinho (2001); Teixeira (2000); Steven (1997); Turner (2008).

<sup>125</sup> Apenas com a finalidade de ilustrar a permanência destas questões no âmbito da Psicologia atual, podemos citar alguns exemplos de pesquisas recentes, cujos temas, de uma forma geral, englobam todas estas questões citadas pelo autor: Kosits (2004); Souza (2011); Sousa & Rossini (2011); Vasquez & Cheverria (2011); Freire (2010); Allan & Souza (2011); Ramires & Schneider (2010); Lewis et. al. (2012); Brown & Carey (2012); Nardi et. al. (2012); Liaudat et. al. (2012); Unemori, Omoregie & Markus (2004); Kimberlyn (2012).

<sup>126</sup> Utilizo esta expressão a partir do uso que se deu a ela em Gaspar e Mahfoud (2010), para se referir à Fenomenologia de Edmund Husserl e Edith Stein.

últimas, inclusive, encontramos até mesmo a tentativa de aplicar a Fenomenologia no âmbito da saúde mental<sup>127</sup>.

Particularmente, Edith Stein nos oferece uma análise filosófica consistente que abrange a síntese destas principais questões citadas acima, em especial nesta sua obra *Introdução à Filosofia*. A partir do que foi exposto pela autora, certamente podemos afirmar que a obra analisada pode ser inserida no núcleo destas discussões ainda presentes na Psicologia, podendo lançar luzes, como vimos, nas questões referentes à origem do conhecimento; à natureza da pessoa, suas semelhanças e diferenças em relação aos outros animais; a definição de subjetividade; a evidenciação da estrutura espiritual humana, contemplando a questão da liberdade e da volição, assim como sua relação com os aspectos psíquicos (cognitivos e afetivos) e sensíveis; a unidade essencial psicofísica e espiritual da pessoa; a constituição do caráter a partir do núcleo anímico; o conhecimento de outras pessoas e de si mesmo; e a ação do homem no mundo. Além disso, as análises de Stein presentes nesta obra ainda nos fornecem esclarecimentos epistemológicos referentes às ciências da subjetividade, as possibilidades de interdisciplinaridade e a observação à autonomia de cada área.

Ademais, a Fenomenologia pode proporcionar, antes de tudo, um posicionamento diante do objeto que se pretende conhecer. A atitude fenomenológica consiste na realização da “escavação fenomenológica”, proposta por Husserl e definida por Ales Bello (1998, p. 19), como a necessidade de “[...] percorrer o processo de formação do nosso conhecimento, para descobrir o sentido das operações fundamentais realizadas por nós e para testar aquilo que foi construído através de tais operações do ponto de vista cultural”.

A busca pela gênese do fenômeno humano, portanto, não se limita apenas à definição do objeto de pesquisa da Psicologia Científica, mas auxilia-nos a refletir acerca de uma questão mais fundamental e anterior a qualquer meta pragmatista, e que diz respeito ao seu destino: para onde vai a Psicologia? – questão que compreende também a inserção desta ciência no âmbito cultural. Afinal, esse é um questionamento que diz respeito à pessoa humana, ao próprio psicólogo, não tanto pelo fato de cada um poder oferecer uma resposta distinta, mas pela necessidade da “escavação” em busca pelo significado da própria humanidade, tendo diante de si o fato de que essa busca, necessariamente, abarca colocar-se diante do outro.

---

<sup>127</sup> Por exemplo, cf. Ferla (2011); Moreira (2010); Nogueira (2008).

## REFERÊNCIAS

- Allan, S.; Souza, C. B. A. (2011). Intencionalidade em tomasello, searle, dennett e em abordagens comportamentais da cognição humana. *Psicologia: Teoria e Pesquisa* 27(2) , 241-248. Retirado em 20/09/2012 do World Wide Web <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722011000200015>>.
- Ales Bello, A. (1998). *Culturas e religiões, uma leitura fenomenológica*. (A. Angonese, trad.). Bauru: Edusc.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*. (M. Mahfoud; M. Massimi, orgs.). Bauru, SP: EDUSC.
- \_\_\_\_\_. (2006). Fenomenologia e ciências humanas: implicações éticas. *Memorandum*, 11, 28-34. Retirado em 13/04/2012, da World Wide Web <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a11/alesbello04.htm>>.
- Araújo, S. F. (2010). *O projeto de uma psicologia científica em Wilhelm Wundt: uma nova interpretação* (1a ed.). Juiz de Fora: Editora UFJF.
- \_\_\_\_\_. (2011). Wilhelm Wundt e o estudo da experiência imediata. In: Jacó, A. M. J.; Ferreira, A. A. L.; Portugal, F. T. *História da Psicologia – Rumos e percursos* (2a ed.). Rio de Janeiro: Nau editora. 93-104.
- Bock, A.M.B.; Furtado, O. & Teixeira, M.L.T. (2001). *Psicologias. Uma introdução ao estudo de psicologia* (13a ed.). São Paulo, SP: Saraiva.
- Bono, J. L. C. (2010). Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein. *Teología y Vida*, LI, 39–58.
- Brown, J. C.; Carey, T. A. (2012). Perceptual Control Theory and the Phenomenological Analysis of the Experience of Autism: A Case Study. *International Journal of Psychological Studies*, 4(2), 67-74.
- Canguilhem, G. (1972). O que é psicologia? (M. G. R. Silva, trad.). *Tempo Brasileiro*, 30(31), 104-123 (Conferência original pronunciada em 1956).
- Crespo, M. (2010). Aspectos fundamentales del método de Edith Stein 1. *Teología y Vida*, LI, 59–78.
- Descartes, R. (1972). *Meditações metafísicas*. (J. Ginsburg; B. P. Júnior, trads). São Paulo: Abril (Coleção Os Pensadores, XV). (Original publicado em 1641).
- \_\_\_\_\_. (2000). *Discurso sobre o método*. (M. Pugliesi; N. P. Lima, trads.). Curitiba: Hemus Editora Ltda, (Original de 1637).
- Ferla, M. T. (2011). *O homem da morte impossível e outras histórias. Psicopatologia fenomenológica*. (G. W. Tostes, trad.). Belo Horizonte: Arte Sã editora Ltda.

- Ferreira, A. A. L. (2011). A psicologia no recurso aos vetos kantianos. In: Jacó, A. M. J.; Ferreira, A. A. L.; Portugal, F. T. *História da Psicologia – Rumos e percursos* (2a ed.). Rio de Janeiro: Nau editora. 85-92.
- Ferrer, U. (2008). *Para comprender a Edith Stein. Claves biográficas, filosóficas y espirituales*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Figueiredo, L. C. M. & Santi, P. L. R. (2004). *Psicologia: Uma (nova) introdução*. São Paulo: Editora da PUC.
- Freire, L. (2010). Alexitimia: dificuldade de expressão ou ausência de sentimento? Uma análise teórica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 26(1), 15-24. Retirado em 19/09/2012 do World Wide Web <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722010000100003>>.
- Gaspar, Y. E.; Mahfoud, M. (2010). Contribuições da fenomenologia para apreensão da articulação entre subjetividade e cultura: desafios e possibilidades. In: IV Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos, 2010, Rio Claro. *Anais do IV Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos*. São Paulo: SE&PQ. Retirado em 10/09/2012 do World Wide Web <<http://www.sepq.org.br/IVsipeq/anais/artigos/4.pdf>>.
- Gomes Ferreira, A. (1985). *Dicionário de Latim-Português*. Porto: Porto Editora.
- Husserl, E. (2001). *Meditações Cartesianas: Introdução à fenomenologia*. São Paulo, SP: Madras. (Original de 1931).
- \_\_\_\_\_. (2006). Considerações metodológicas preliminares. In: Husserl, E. *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. (M. Suzuki, trad.). São Paulo: Ideias e Letras, 143-163 (Original de 1913).
- Husserl, E. (1996). *Investigações lógicas*. (Z. Loparic; A. M. A. C. Loparic, trads.). São Paulo: Nova Cultural. (Original publicado em 1901)
- Kant, I. (1994). *Crítica da razão pura* (M. P. Santos; A. F. Morujão, trads.). Lisboa: Calouste Gulbekian. (Original publicado em 1781).
- Kimberlyn, L. (2012). Race as an adaptive challenge: Working with diversity in the clinical consulting room. *Psychoanalytic Psychology*, 29(3), 279-291.
- Kosits, R. D. (2004). Of faculties, fallacies, and freedom: Dilemma and irony in the secularization of American psychology. *History of Psychology*, 7(4), 340-366.
- Lewis, K. L.; Hodges, S. D.; Laurent, S. M.; Srivastava, S.; Biancarosa, G. (2012). Reading Between the Minds The Use of Stereotypes in Empathic Accuracy. *Psychological Science*, 23(9), 1040-1046.
- Liaudat, A. C.; Rodríguez, N.; Vivas, A.; Gauna, H. F.; Mayer, N. I. (2012). Effect of Early Stimulation on Some Immune Parameters in a Model of Prenatally Stressed Rats. *International Journal of Psychological Studies*, 4(3), 73-82.

- MacIntyre, A. (2008). *Edith Stein – um prólogo filosófico, 1913-1922* (F. M. Escalera, trad.). Granada: Editorial Nuevo Inicio.
- Massimi, M. (2011). O processo de institucionalização do saber psicológico no Brasil do século XIX. In: Jacó, A. M. J.; Ferreira, A. A. L.; Portugal, F. T. *História da Psicologia – Rumos e percursos* (2a ed.). Rio de Janeiro: Nau editora. 159-168.
- Massimi, M.; Mahfoud, M. (2007). A pessoa como sujeito da experiência: um percurso na história dos saberes psicológicos. *Memorandum*, 13. Retirado em 13/04/2012, do World Wide Web: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a13/massimimahfoud01.pdf>>.
- Marx, M.H. & Hillix, W. A. (1978). *Sistemas e teorias em psicologia* (A. Cabral, trad.). São Paulo: Cultrix. (Original publicado em 1963).
- Moreira, V. (2010). Possíveis contribuições de Husserl e Heidegger para a clínica fenomenológica. *Psicologia em estudo*, 15(4), 723-731. Retirado em 14/09/2012 do World Wide Web <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-73722010000400008&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722010000400008&lng=pt&nrm=iso)>.
- Nardi, B.; Arimatea, E.; Vernice, M.; Bellantuono, C. (2012). How Subjectivity can be Investigated in the Post-rationalist Cognitive Approach: Clinical and Psycho-diagnostic Tools. *International Journal of Psychological Studies*, 4(2), 174-187.
- Nogueira, R. P. (2008). Estresse e padecimento: uma interpretação de acordo com Heidegger. *Interface*, 12(25), 283-293. Retirado em 18/09/2012 do World Wide Web <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-32832008000200005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-32832008000200005&script=sci_arttext)>
- Nunes Filho, L. M. (2010). *Psicologismo e Lógica: entre Husserl e Brentano*. Retirado em 01/07/2012, do World Wide Web: [http://www.filosofia.ufpr.br/var/1315957516lauro\\_de\\_matos.pdf](http://www.filosofia.ufpr.br/var/1315957516lauro_de_matos.pdf).
- Porta, M. A. G. (2004). A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger. *Síntese: Revista de Filosofia*, 31(99), 107-131.
- \_\_\_\_\_. (2007). *A filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo: edições Loyola.
- Ramires, V. R. R.; Schneider, M. S. (2010). Revisitando alguns conceitos da teoria do apego: comportamento versus representação? *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 26(1), 25-33. Retirado em 20/09/2012 do World Wide Web <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722010000100004>>.
- Sancho, F. J. (1998). Filosofía y vida, el itinerário filosófico de Edith Stein. *Anuário Filosófico*, 31, 665-687. Universidade de Navarra.
- Santos, J. H. (2010). *Do empirismo à fenomenologia. A crítica do psicologismo nas Investigações Lógicas de Husserl*. São Paulo: edições Loyola.

- Schulz, P. (2008). Persona e Génesis. Una teoría de la identidad personal. *Anuário Filosófico*, 31, 785-817. Universidade de Navarra.
- Skinner, B.F. (1978). *Walden II: uma sociedade do futuro* (2a ed.). São Paulo: EPU.
- Sousa, V. C.; Rossini, J. C. (2011). Os efeitos da idade na seleção de carga perceptual. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 27(2), 131-138. Retirado em 20/09/2012 do World Wide Web <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722011000200009>>.
- Souza, M. T. C. C. (2011). As relações entre afetividade e inteligência no desenvolvimento psicológico. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 27(2), 249-254. Retirado em 19/09/2012 do World Wide Web <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722011000200005>>.
- Stein, E. (2002). Vida de una familia judía. In. Stein, E. *Obras completas: Escritos autobiográficos y cartas*. Vol.I (J. G. Rojo e cols., trads). Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad (Originais de 1933 e 1939, publicação póstuma em 1964).
- \_\_\_\_\_. (2003a). Introducción a la filosofía. In. Stein, E. *Obras Completas: Escritos Filosóficos etapa fenomenológica*. Vol II. (F. J. Sancho, OCD et. al., trads. J. Urkiza, OCD, rev.). Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad. (Originais de 1917-1922).
- \_\_\_\_\_. (2003b). Estructura de la persona humana. In. Stein, E. *Obras completas: Escritos antropológicos y pedagógicos*. Vol IV. (F. J. Sancho, OCD et. al., trads. J. Urkiza, OCD, rev.). Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad. (Original de 1932/33).
- \_\_\_\_\_. (2003c). Sobre el problema de la empatía. In Stein, E. *Obras completas: Escritos filosóficos etapa fenomenológica*. Vol. II. (F. J. Sancho, OCD et. al., trads. J. Urkiza, OCD, rev.). Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad (Original de 1916).
- Steven, J. W. (1997). Supervenience, Recognition, and Consciousness. In: Warner, R.; Szubka, T. (eds.), *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate* (3a ed.). Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd., 407.
- Teixeira, J. F. (2000). *Mente, cérebro e cognição*. Petrópolis: Vozes.
- Tourinho, C. D. C. (2001). As controvérsias entre dualistas e materialistas na filosofia da mente contemporânea. *Episteme*, 12, 77-98.
- Turner, M. B. (2008). *The mind-body problem: knot or not*. San Diego: Xlibris Corporation.
- Unemori, P.; Omoregie, H.; Markus, H. R. (2004). Self-Portraits: Possible Selves in European-American, Chilean, Japanese and Japanese-American Cultural Contexts. *Self and Identity*, 3(4), 321-338.

- Vasquez e Cheverria, A. (2011). Experiência subjetiva do tempo e sua influência no comportamento: revisão e modelos. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 27(2), 215-223. Retirado em 17/09/2012 do World Wide Web <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722011000200011>>.
- Wertheimer, M. (1998). Pesquisa histórica – Por quê? In.: Brozek, J. & Massimi, M (orgs.) *Historiografia da Psicologia Moderna – A versão brasileira*. São Paulo: Edições Loyola.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press.