

O eu a partir dos pensamentos de Edmund Husserl e Edith Stein

RESUMO

Em *Introdução à filosofia (Einführung in die Philosophie)*, Edith Stein examina a questão do conhecimento, explicitando a impossibilidade de se conhecer completamente o que é individual; no caso do indivíduo humano, a investigação se estende para a análise da possibilidade ou a impossibilidade de se conhecer o eu. Examinando os estudos da pensadora sobre o conhecimento da subjetividade e tomando como fio condutor as análises de Edmund Husserl acerca da autoapreensão do ego puro, é possível destacar a importância dos papéis da evidência e da intuição do ponto de vista fenomenológico nos momentos constitutivos do ato de conhecer, especialmente, no que se refere ao caráter singular da pessoa humana.

Palavras-chave: Edith Stein; Edmund Husserl; Eu; Evidência; Conhecimento.

ABSTRACT

On *Introduction to Philosophy (Einführung in die Philosophie)*, Edith Stein examines the question of knowledge, explaining the impossibility of knowing completely what individual is; in the case of the human individual, the investigation is extended to the analysis of the possibility or the impossibility of knowing the "I". Examining Edith Stein's studies of the knowledge of subjectivity and Edmund Husserl's analysis of self-apprehension of pure ego, it is possible to emphasize the importance of the roles of evidence and of intuition from the phenomenological point of view in the constitutive moments of the act of knowing, specially, with regard to the singular character of the human person.

Keywords: Edith Stein; Edmund Husserl; I; Evidence; Knowledge.

* Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). E-mail: clioftricarico@hotmail.com

Na primeira parte da obra *Introdução à filosofia (Einführung in die Philosophie)*, Edith Stein examina a questão do conhecimento da Natureza como problema filosófico. Em linhas gerais, sua análise pode ser apresentada do seguinte modo. Inicialmente, a pensadora distingue dois momentos do conhecimento: o primeiro, momento concernente ao contato imediato com o objeto, e o segundo, aquele no qual se realiza o processo lógico que resulta no conhecimento propriamente dito (STEIN, 1991, p. 98). Ambos os momentos podem ser considerados um “saber”; porém, o primeiro momento, *imediato*, consiste apenas em um dar-se conta *intuitivo*, sem nenhuma análise, enquanto o segundo, *mediato*, alcança um saber por meio da formulação de juízos. Quanto à veracidade ou falsidade desses “saberes”, Edith Stein esclarece que a simples intuição relativa ao primeiro momento por si só não tem como ser verdadeira ou falsa; desse modo, todas as intuições são genuinamente incontestáveis.¹ Apenas ao segundo momento, referente à formulação de juízos, ou ao conhecimento propriamente dito, caberá a condição de verdade ou falsidade. No que diz respeito precisamente ao juízo, Edith Stein destaca dois aspectos: o lógico e o psicológico. De um lado, tem-se que um mesmo sentido de juízo é vivido por diversos sujeitos (aspecto psicológico); de outro, encontra-se a essência do ato de julgar relativa a todo sentido de juízo. O aspecto psicológico não é relevante para a análise do juízo do ponto de vista da teoria do conhecimento e sim a *vivência* do juízo enquanto tal, pois é no âmbito transcendental e, portanto, fora das variações da contingência, que se pode chegar a uma análise universalmente válida do conhecimento.² (STEIN, 1991, p. 102).

Da perspectiva fenomenológica, o ato de julgar consiste num processo que vai desde a simples intuição até o completo preenchimento de sentido do juízo. No primeiro *momento* da intuição, ainda não são captados os *modos* de ser do objeto, que somente serão apreendidos por meio de reiterados atos intencionais e, posteriormente, explicitados nas formulações de juízos. O preenchimento de sentido do juízo tem início quando o objeto intuído é colocado como sujeito. Os posicionamentos lógicos – alcançados pelo ato de colocar um objeto como sujeito ou como predicado – sempre consideram o objeto com um *significado geral* e, conjugando esses dois termos (sujeito e predicado), chega-se a uma expressão válida, ou seja, o juízo (STEIN, 1991, p. 102-103). A verdade do juízo consiste em afirmar que o que é expresso tem a possibilidade de existir na realidade; para tanto, os significados gerais expressos devem obedecer a certas leis formais que, desse modo, são consideradas condições formais da verdade. Todavia, as leis formais sozinhas não podem garantir a verdade do juízo; elas devem ser complementadas com a esfera objetiva, o que implica a apreensão de um estado-de-coisas.

Se o conhecimento é admitido como relação que se estabelece entre juízos, então ele deve obedecer às leis da lógica; como descrito acima, porém, essas leis são necessárias, mas não suficientes: além da lógica, o conhecimento precisa

¹ Esse dar-se conta inicial pode mostrar-se equivocado e pode ser corrigido a partir de uma nova intuição que o indique como uma ilusão num momento posterior, mas, de qualquer modo, a nova intuição não invalida a primeira.

² No âmbito transcendental, no campo das vivências puras, é considerado apenas o *viver atual* (atualidade/atualização da consciência) no qual as intuições não requerem complementação e não permitem correção; as essências têm caráter definitivo e, portanto, universal.

apreender um estado-de-coisas, dado por meio da intuição imediata primordial que passa, portanto, a ser identificada necessariamente como seu fundamento. Pode-se admitir que o caminho percorrido pelo processo do conhecimento na perspectiva steiniana, desde o primeiro “dar-se conta” até o seu completo preenchimento de sentido alcançado no juízo, considera, em sua base, a sequência gradual de adequação da *evidência*, da maneira como é concebida pela fenomenologia husserliana. Nesse sentido, tanto Husserl, quanto Stein concordam em dizer que a primeira evidência irrefutável é a da consciência do próprio eu. Convém, portanto, explicitar no que consiste precisamente essa evidência e que elementos estão envolvidos na autoapreensão subjetiva sob a perspectiva dos dois pensadores.

O caráter apodítico da evidência em Husserl

No final da Introdução da obra *Investigações lógicas*, Husserl apresenta a exigência primordial de sua filosofia: a veracidade das premissas deve ser garantida pelas proposições “tomadas apenas no sentido em que foram intuitivamente estabelecidas.” (HUSSERL, 2012, p. 20), ou seja, por meio da *evidência*. Para tanto, a evidência “perfeita”, colocada como um dos principais fundamentos para a construção do edifício a ser erigido pelo projeto fenomenológico, assume, em Husserl, o caráter incontestável da apoditicidade.

Sumariamente, pode-se dizer que, na fenomenologia husserliana, evidência é a visão intelectual que, por meio da intuição que apreende as estruturas essenciais da coisa, dá acesso à “coisa mesma”.³ Em *A ideia da fenomenologia*, Husserl destaca: “O fundamental é não passar por alto que a evidência é esta consciência que efetivamente vê, que apreende [o seu objeto] direta e adequadamente; que evidência nada mais significa do que o adequado dar-se em si mesmo.” (HUSSERL, 2008, p. 85).

Em *Meditações cartesianas*, a concepção de evidência é delineada mostrando-se as convergências e as divergências relativas, particularmente, ao pensamento cartesiano, que Husserl pretende superar. Em linhas gerais, pode-se dizer que, para Husserl, a dúvida de Descartes não foi hiperbólica o suficiente. Quando o filósofo francês estabelece a suspensão do juízo para chegar a algo *evidente* e alcança o *cogito*, passando a problemática da ordem dos objetos para a ordem ideal e subjetiva, ele acredita ter chegado à certeza que garantiria o solo seguro para o conhecimento da verdade no âmbito científico. Esse solo, para ser verdadeiramente seguro, deveria ter caráter absoluto. Segundo Husserl, no entanto, Descartes acaba não levando a sua tarefa até as últimas consequências, basicamente, sob dois aspectos: (i) quando ele adota a *mathesis universalis* como modelo, a suspensão do juízo não é efetivamente radicalizada; (ii) embora Descartes tenha feito um esforço máximo para alcançar a subjetividade (transcendental em termos husserlianos) despojando o ego do mundo da experiência, a realidade subjetiva

³ A essência (ou *eídos*), *grosso modo*, pode ser definida como aquilo que se mantém imutável na multiplicidade de aparições com as quais se apresenta o objeto (variações de perfis). Essa identidade é a visão intelectual do objeto com total evidência, o que seria obtido por meio da intuição eidética; do mesmo modo, as variações de perfis são denominadas, por Husserl, variações eidéticas.

ainda permanece ancorada na esfera psíquica. Da perspectiva husserliana, para se alcançar a verdade pura e autêntica, a evidência não poderia ser reconduzida à experiência, em razão de seu caráter variável, nem ser deduzida a partir de leis pressupostas;⁴ a *epoché*, assim, deve “colocar entre parênteses” a contingência do mundo empírico e isso inclui o “eu psicológico” e os resultados obtidos por todas as ciências. Com toda a experiência mundana fora de circuito, resta como solo seguro para a evidência, a imanência da consciência, concebida como âmbito puro – campo ideal de possibilidades, não sujeito às variações espaçotemporais. Ao contrário do que poderia ser aventado, essa esfera não implica uma restrição do campo de pesquisa, mas expande essa possibilidade ao infinito:

Com o emprego do conceito de evidência, podemos agora dizer também: temos a evidência do ser da *cogitatio* e, porque a temos, ela não implica enigma algum, portanto, também não o enigma da transcendência; vale para nós como algo de inquestionável, de que nos é permitido dispor. [...] Por conseguinte, a redução fenomenológica não significa a limitação da pesquisa à esfera da imanência [...]; não significa de modo algum o confinamento à esfera da *cogitatio*, mas a restrição à esfera do *dar-se em si puro*, à esfera daquilo de que não só se fala e que não só se intenta; também não à esfera do que se percepçiona, mas à esfera do que está dado exatamente no sentido em que é visado, e autodado no sentido mais estrito, de tal modo que nada do intentado deixa de estar dado. Numa palavra, restrição à esfera da pura evidência. (HUSSERL, 2008, p. 88).

É na esfera da imanência da consciência, portanto, que Husserl finca a evidência radical que Descartes não teria conseguido alcançar: a evidência apodítica.

A subjetividade transcendental: a evidência apodítica “primeira”

Obedecendo ao critério estabelecido pela fenomenologia husserliana, a evidência deve satisfazer as exigências rigorosas de uma ciência capaz de alcançar a verdade numa região ideal, em que são estabelecidas relações de universalidade e necessidade. Em *Meditações cartesianas* (Primeira Meditação), Husserl procurar delinear algumas distinções que permitem identificar o caráter preliminar dessa evidência:

[...] o julgar é um visar e, em geral, um simples presumir de que seja isto e aquilo; o juízo (aquilo que é julgado) é, então, coisa simplesmente presumida, correspondentemente, estado-de-coisas presumido, ou visada coisal, visada de um estado-de-coisas. Mas, eventualmente, contrapõe-se a isso um visar judicativo eminente (um ter consciência disto ou daquilo julgando). *Chama-se evidência. Em vez de visar remotamente uma coisa,*

⁴ A apoditicidade de Husserl tem o mesmo sentido que em Descartes: nenhuma dúvida pode abalar. No entanto, ela não opera no âmbito axiomático da Geometria e sim na esfera transcendental/pura (imune a qualquer dúvida) que se coloca como fundamento.

na evidência a coisa está presente como ela própria, o estado-de-coisas está presente como ele próprio. (HUSSERL, 2013, p. 48, grifo nosso).⁵

E mais adiante, no §5, Husserl ainda confirma sua definição de evidência em sentido lato: “evidência é a *experiência* de que algo é e é assim, ela é justamente um fitar espiritualmente a própria coisa.” (HUSSERL, 2013, p. 49). No decorrer da argumentação, porém, o filósofo afirma que a evidência pode ser *mais ou menos perfeita*, de acordo com o quanto ela efetiva a autodoação da própria coisa, e destaca ainda outro aspecto: assim como o juízo, a evidência também é expressa com predicções. Desse modo, Husserl parece conceber uma “graduação” de perfeição da evidência, relacionada ao preenchimento de sentido que visa ser o mais adequado possível a uma coisa ou a um estado-de-coisas: o sentido será tanto mais pleno quanto mais forem preenchidos os componentes covisados e pré-visados pela experiência. Quando a síntese desses elementos concorda com a experiência efetiva, obtém-se a perfeição, ou em termos husserlianos, a *evidência adequada*. A evidência adequada leva à apoditicidade⁶ – a pedra angular – pretendida pelo projeto fenomenológico e seu caráter fundamental: “Toda e qualquer evidência é autocaptação de um ser ou de um ser-assim no modo ‘ele próprio’, na plena certeza desse ser, a qual, portanto, exclui qualquer dúvida.” (HUSSERL, 2013, p. 53). Alcançado esse princípio, cabe a Husserl a investigação sobre evidências que “por um lado tragam consigo apoditicamente a visão intelectual [...] enquanto *em si primeiras* e, por outro, que sejam elas próprias apodíticas.” (HUSSERL, 2013, p. 54); caso a evidência seja inadequada, deverá ao menos ter um teor que possa ser assegurado apoditicamente.

Nesse sentido, a primeira evidência que parece se apresentar como óbvia é a existência do mundo; mas, rapidamente, Husserl descarta a possibilidade de ela ser uma evidência apodítica, pois, segundo o filósofo, a possibilidade do *não ser* do mundo não é completamente indubitável⁷. Assim, a experiência sensível do mundo, mesmo sendo admitida como a evidência “primeira”, não pode ser considerada uma evidência apodítica – a evidência da experiência sensorial do mundo seria *originária*, mas não *apodítica*. Neste ponto, surge uma questão crucial: se é a partir da experiência sensorial do mundo que se constituem as demais evidências ou, pode-se dizer também, se é a partir da experiência natural que se concatenam os graus da evidência a fim de se alcançar sua “completude”, isso não consistiria em colocar na base de qualquer evidência a não apoditicidade e

⁵ Importante ressaltar que quando Husserl afirma que, na evidência, “a coisa está presente como *ela própria*”, isso não quer dizer que a evidência dá a presença efetiva da coisa, mas que ela dá o *sentido* pleno da coisa: a evidência se situa na ordem do sentido.

⁶ Husserl afirma que a apoditicidade pode surgir não apenas de evidências adequadas, mas também de inadequadas; a importância dessa observação será destacada mais adiante quando ele delimitará como apodítica a esfera da subjetividade transcendental.

⁷ A evidência da experiência natural, restrita à apreensão sensorial, sempre terá um caráter relativo que não permite a indubitabilidade da existência das coisas mundanas – o argumento segue, de certo modo, o do “engano dos sentidos” de Descartes em sua Primeira Meditação. Atribuir apoditicidade a esse tipo de evidência seria, para Husserl, dar-lhe uma “validade ingênua”: “O ser do mundo, com base na evidência da experiência natural, não poderá mais ser, para nós, um fato óbvio, mas deverá antes ser, ele próprio, um simples fenômeno de validade.” (HUSSERL, 2013, p. 55).

também, sorratamente, um rastro empírico para “fora dos parênteses” delimitados pela *epoché*?

A resposta de Husserl em *Meditações cartesianas* vem logo em seguida (no §8 da Primeira Meditação) com o *cogito* husserliano que instaura a subjetividade transcendental (HUSSERL, 2013, p. 56-59). Analogamente a Descartes, é na esfera da subjetividade que será garantida a apoditicidade da evidência, com uma diferença fundamental: se em Descartes não posso duvidar que duvido, que penso, que percebo, em Husserl, não posso duvidar que penso *algo*, que percebo *algo* do modo como ele me aparece, como *simples fenômeno*. Desse modo, seria possível supor que no universo dos fenômenos – na esfera da subjetividade transcendental –, toda evidência seria apodítica. No campo do ego puro, no entanto, nem tudo o que é apodítico é adequado; na autoexperiência transcendental, na qual o ego “é originariamente acessível a si próprio”, apenas o momento presente é adequado em meio a um horizonte de coisas covisadas e pré-visadas – relativas, por exemplo, ao passado, à percepção externa – que são apenas presumíveis (HUSSERL, 2013, p. 60-61); e Husserl completa:

Essa presunção, coimplicada na evidência apodítica, está, portanto, sujeita, a respeito da possibilidade do seu preenchimento, à crítica quanto ao seu alcance, que pode ser apoditicamente delimitado. Quão longe pode o eu transcendental enganar-se sobre si próprio e quão longe se estendem os elementos absolutamente indubitáveis, apesar deste engano possível? Ao estatuir o ego transcendental, ficamos, em suma, num ponto perigoso, mesmo quando não temos desde o início em consideração as difíceis questões acerca da apoditicidade. (HUSSERL, 2013, p. 61).

Husserl procurará, então, examinar o alcance da indubitabilidade da esfera da subjetividade transcendental. O problema que se coloca aqui é que a subjetividade transcendental é apodítica porque é necessária, mas é *inadequada* porque é dada apenas como possibilidade no horizonte de coisas covisadas e pré-visadas, não exclusivamente como possibilidade imediata da experiência (uma evidência *adequada*).⁸ A apoditicidade do ego não coincide imediatamente com a evidência da variação eidética dos objetos transcendentais reduzidos. O ego puro é uma evidência apodítica porque ele remete *imediatamente* a si mesmo, enquanto os objetos, por sua vez, são dados numa evidência *mediata*; por essa razão, a certeza da subjetividade transcendental é “anterior” a qualquer outra.

Abriremos um parêntese aqui para mostrar que talvez seja possível fazer uma correlação entre essas noções husserlianas e as distinções apresentadas por Edith Stein acerca dos dois momentos do conhecimento: a intuição *imediate* e o conheci-

⁸ Os conceitos de adequação e inadequação referem-se unicamente ao modo de doação do objeto; não devem ser confundidos com os conceitos de percepções internas e externas, nem com o respectivo par “evidente-não evidente”, como Husserl esclarece no §6 do Apêndice da Sexta Investigação: “O primeiro par <percepção externa e interna> é definida pelos conceitos de ‘físico’ e ‘psíquico’, [...] o segundo par <percepção evidente e não evidente> exprime a oposição gnosiológica fundamental que estudamos na Sexta investigação: a oposição entre percepção *adequada* (ou intuição em sentido estrito), cuja intenção perceptiva é exclusivamente dirigida a um conteúdo a ela efetivamente presente, e a percepção *inadequada*, meramente presuntiva, cuja intenção não encontra o próprio preenchimento no conteúdo presente, mas constitui, em vez disso, por meio dele um ser transcendente”. (HUSSERL, 2015, p. 778).

mento propriamente dito, a unidade de sentido alcançada na formulação de um juízo de modo *mediato*.⁹ Husserl observa que a certeza desse tipo de evidência (intuição imediata) é dada no modo de *crença* e não apenas numa operação racional:

[...] a posição da essência ou do estado-de-essência dado “originariamente” na *apreensão intuitiva de essência* é “inerente” [...] ao “sentido” no seu modo de se dar. Ela é posição racional e posição originariamente motivada como *certeza de crença*; ela possui o caráter específico de posição “que vê com clareza”. (HUSSERL, 2006, p. 305).

Edith Stein entende a conexão que se estabelece entre os dois momentos do mesmo modo. O objeto é dado já com algum sentido (o ente se apresenta de *um certo modo*) e, para a pensadora, isso mostra que no interior da primeira tomada de conhecimento – na intuição imediata –, há uma crença: acreditamos poder conhecer algo “além” daquilo que se apresenta porque esse algo se apresenta de forma imediata, consistindo no fundamento para a tomada de conhecimento mediata:

Toda tomada de conhecimento (*Kenntnisnahme*) é tomada de conhecimento *de algo*, de uma objetualidade; cada uma se dirige a um objeto e o considera dotado de um determinado patrimônio de sentido. Ela o considera como ente e, ao mesmo tempo, como ente feito de um certo modo. A ele corresponde o momento do crer, inerente a todas as tomadas de conhecimento. Qual é a base dessa crença? Se nos detivermos simplesmente naquilo que se apresenta na própria tomada de conhecimento, então devemos dizer: acreditamos no ser e no ser-assim disso que é apreendido, porque o *temos* na própria tomada de conhecimento – dado que é “imediata”; mas acreditamos na tomada de conhecimento mediata porque ela se funda sobre uma imediata. (STEIN, 1991, p. 99).¹⁰

Retornando à questão da apoditicidade da evidência do ego puro, perceberemos que as apreensões mediatas poderiam ser consideradas um problema, em razão de sua inadequação, dado que a autoapreensão do ego é possível apenas por meio dos atos dirigidos a outros objetos intencionais que não o próprio eu. A via de mão dupla da intencionalidade, se observada por um caminho “inverso”, ou seja, a partir do objeto que se oferece à consciência, poderia levar a pensar que o alcance da própria esfera da subjetividade transcendental, de certo modo, permitiria uma “contaminação” da apoditicidade da evidência do ego puro pelos *modos* em que são apreendidos os conteúdos das vivências; Husserl, porém, esclarece:

⁹ É importante observar que a correlação entre as concepções de Stein e Husserl, neste ponto, remete mais especificamente ao “momento inicial” da apreensão, ou seja, à intuição imediata e à evidência apodítica. O modo de *conhecimento mediato* relativo à formulação de juízos e o aspecto *mediato da evidência* inerente à datidade dos objetos na esfera transcendental encontram-se naturalmente em registros diversos; em seguida, veremos que também Stein refere-se à *apreensão mediata* dos objetos.

¹⁰ Essa crença na tomada de conhecimento imediata, ou como também é denominada aqui intuição imediata, não carrega em si o caráter racional, mas isso não significa precisamente uma irracionalidade no sentido de algo “insensato”. Stein empregará o termo “irracional” para o que é apreendido intuitivamente; no entanto, isso pode ser entendido como algo que “antecede a” ou “prescinde da” razão em sua operação. Esse aspecto levará Edith Stein a afirmar que “o irracional pertence às condições que tornam possível o conhecimento – expresso de modo paradoxal: pertence à evidência o fato de que a racionalidade é fundada na irracionalidade”. (STEIN, 1991, p. 120).

O conteúdo absolutamente indubitável que nos é dado na experiência interna transcendental não se reduz apenas à identidade do “eu sou”. Por meio de todas as doações singulares da experiência interna real e possível – ainda que estas não sejam absolutamente indubitáveis em detalhe –, estende-se uma *estrutura de experiência universal e apodítica* do eu (por exemplo, a forma temporal imanente do fluxo de consciência). Em virtude dessa estrutura – e isso é uma de suas características – o eu é apoditicamente pré-delineado para si mesmo, num esquema indeterminado que o faz aparecer a si mesmo como um eu concreto, existente com um conteúdo individual de estados vividos, de faculdades e tendências, portanto, como um objeto da experiência, acessível a uma experiência interna possível, que pode ser expandida e enriquecida ao infinito. (HUSSERL, 2013, p. 66-67).

Husserl, portanto, parece afirmar que a autoexperiência do ego na esfera transcendental pode ainda ser “enriquecida ao infinito” com apreensões de caráter essencial a partir do fluxo de vivências, por meio da estrutura de experiência universal do próprio eu – a reflexão pura permitiria rastrear o momento constitutivo de uma vivência *adequadamente*. Como uma evidência apodítica em seu sentido mais rigoroso poderia ainda ser passível de “enriquecimento”? Husserl procurará mostrar que a própria evidência é o fio condutor que atravessa o campo da contingência empírica e alcança a esfera transcendental da subjetividade. Operando com esse fio condutor, o ego idêntico em relação à multiplicidade de *cogitationes* – e justamente por meio delas –, abarca a infinitude de sua autoapreensão:

[...] o ego pode explicitar a si próprio ao infinito e de um modo sistemático, por meio da experiência transcendental e, com isso, está pronto como um campo de trabalho possível inteiramente peculiar e separado, na medida em que ele se refere ao mundo no seu todo e a todas as ciências objetivas, sem, contudo, pressupor a sua validade de ser, e na medida em que, com isso, está separado de todas as ciências e não está de modo algum em contiguidade com elas.¹¹ (HUSSERL, 2013, p. 69).

O “rastro empírico”, admitido de certo modo pela inclusão do conteúdo das percepções internas (vivências psicológicas), é “dissolvido” pela redução, a partir do momento em que cada vivência singular é apreendida em sua essencialidade, no âmbito puro.¹² Toda a operação ocorre por meio da síntese da multiplicidade dos modos de aparição que dará a unidade do objeto, sua identidade.¹³

¹¹ Mais adiante, Husserl ainda dirá: “eu, o fenomenólogo que medita, atribuo-me a tarefa universal do desvendamento de *mim mesmo* enquanto eu transcendental na minha *plena concreção*, por conseguinte, com todos os correlatos intencionais aí incluídos.” (HUSSERL, 2013, p. 76).

¹² “O começo é a experiência pura e ainda muda, por assim dizer, que deve ser agora levada, por vez primeira, à enunciação pura do seu sentido próprio.” (HUSSERL, 2013, p. 77). A experiência pura e ainda muda pode ser entendida aqui como um “ponto zero” de preenchimento de sentido. Isso nos leva a pensar que esse “ponto zero” estaria situado na fronteira entre a evidência apodítica da apreensão do objeto ainda na região da antepredicação e a evidência assertórica a ser adequadamente preenchida pelo sentido.

¹³ “Um traço generalíssimo permanece, porém, para toda e qualquer consciência em geral, enquanto consciência de qualquer coisa: este qualquer coisa, o respectivo *objeto intencional enquanto tal*, está consciente como uma unidade idêntica de cambiantes modos noético-noemáticos de consciência, sejam eles, agora, modos intuitivos ou não intuitivos.” (HUSSERL, 2013, p. 79).

Em *Meditações cartesianas*, a questão da identidade destacará o papel de um elemento fundamental na argumentação husserliana: o tempo transcendental. O tempo transcendental funciona como um operador lógico que constitui a unidade sintética do objeto não por contiguidade de *cogitationes* (como se fossem agrupadas sucessivamente aparições de um mesmo objeto, apresentando um perfil a cada instante, ao modo da atitude natural), mas por uma conexão interna: uma “ligação numa consciência em que se constitui a unidade de uma objetividade intencional, enquanto a mesma de uma multiplicidade de modos de aparição.” (HUSSERL, 2013, p. 80). A unidade dessa síntese realizada pela via intencional dá a identidade do objeto apreendido em seu sentido objetivo imanente. A síntese não se limita à conexão de vivências singulares; segundo Husserl, “a vida de consciência por inteiro [...] está *sinteticamente unificada*.” (HUSSERL, 2013, p. 81), fazendo com que ela consista num *cogito* universal. A síntese universal do *cogito* é garantida pela *consciência do tempo* (como uma unidade total), dado que sua estrutura interna opera por meio da conexão de sentido: o fio que costura os modos temporais na vivência intencional (retenção / protensão). Os modos de aparição da consciência do tempo também são, eles mesmos, vivências intencionais, de modo que a apreensão desses modos temporais de aparição implica um tipo de desdobramento da própria consciência do ego sobre si mesma, de maneira *evidente e apodítica*: “tal coisa é evidente, e mesmo apodítica, e designa um aspecto do maravilhoso ‘ser para si’ do ego, a saber, em primeiro lugar, que a vida da consciência *refere-se intencionalmente a si mesma*.” (HUSSERL, 2013, p. 82).

A vida intencional consiste num contínuo movimento de atualização de potencialidades e abertura de novos horizontes de potencialidades, na relação indissolúvel *imanente-transcendente*, na qual uma “rede” ordenada de conexões de sínteses (passivas e ativas) constituem unidades de sentido e na qual se dá a autoexperiência do próprio ego, por meio da apreensão dos diversos modos de consciência. Assim é constituída, na imanência da consciência, a identidade de todo e qualquer objeto. É possível dizer que, no caso do ego puro, a apreensão da própria identidade é *sui generis*: a síntese que está na base de todas as outras é a síntese universal do *cogito* que se dá pela consciência interna do tempo; essa seria a constituição originária por meio da qual o ego puro apreenderia a si mesmo como identidade no fluxo da consciência.

Essa concepção husserliana, no entanto, concerne ao eu puro, modo de consciência válido para todo ser humano, vazio de qualquer qualificação. Edith Stein, por sua vez, investigará, além dessa autoapreensão, a apreensão e a possibilidade de conhecimento do modo individual do eu pessoal.

A qualidade individual do ser humano: o conceito de núcleo pessoal de Edith Stein

Quando se trata do conhecimento do indivíduo humano, não se pode prescindir da análise do *caráter pessoal*, o que engloba vários fatores; a situação na qual o indivíduo está inserido no mundo, por exemplo, afeta de diversos modos o seu desenvolvimento. Segundo Edith Stein, é possível alcançar um “complexo indicado como o *caráter do indivíduo*” a partir da análise da totalidade de suas qualidades

psíquicas (STEIN, 1991, p. 149). O desenvolvimento dessas qualidades estaria relacionado à dimensão espiritual, ainda que nem todas as qualidades espirituais concernam ao caráter; nem mesmo o intelecto deve ser considerado como elemento constitutivo: certamente, o grau de inteligência faz diferença para a *formação* do caráter, no sentido de seu desenvolvimento, mas não determina o seu *modo de ser*. No que consistiria precisamente o caráter pessoal, então? Nas palavras da pensadora:

O caráter é a capacidade de sentir e o impulso com o qual esse sentir se transforma em vontade e em ação. E dado que o sentir é sinônimo de viver os valores, uma vez que a consciência é o lugar de datidade do mundo dos valores, assim como a percepção o é para os objetos da Natureza – então podemos também dizer que o caráter é a abertura (eventualmente também o fechamento) para o âmbito dos valores. (STEIN, 1991, p. 150).

O caráter, portanto, é formado pela captação de valores provenientes do mundo objetivo, mas não é completamente determinado por isso: o indivíduo é também responsável, em alguma medida, pela formação do próprio caráter. Segundo a filósofa, a pessoa é dotada de algumas “predisposições originárias” de modo que ela não pode ser responsável por desenvolver ou inibir algo que ela não tenha já em si. Ao vivenciar os valores que capta, porém, a pessoa pode despertar, estimular ou reprimir certas inclinações por meio de sua *vontade livre*. Ela pode decidir, portanto, sobre a *formação* de seu caráter, mas não sobre seu próprio *modo de ser*: sua singularidade pessoal.

Todas as pessoas compartilham dos mais variados aspectos humanos; no entanto, de acordo com o pensamento steiniano, cada pessoa carrega em si o seu “timbre” (*Stempel*) individual, o seu *modo singular* de ser humano. Todos sentimos alegria ou compaixão, por exemplo, mas cada um a *seu modo*. Esse “timbre individual”, essa tonalidade própria com que a pessoa colore cada ato de sua vida é irradiado a partir do que a pensadora chama de *núcleo da pessoa*:

[...] é a *essência da pessoa* que não se desenvolve, mas se desdobra unicamente no curso do desenvolvimento do caráter, no qual se manifestam as qualidades individuais e se desdobra totalmente ou apenas em parte, de acordo com as circunstâncias favoráveis ou não; é o *núcleo* idêntico que se encontra em todos os possíveis processos evolutivos e nos resultados do desenvolvimento – determinados pelas relações exteriores – e delimita o âmbito dessas possibilidades. (STEIN, 1991, p. 156-157).

Para Stein, o núcleo seria responsável por fornecer não apenas o impulso para o desenvolvimento do caráter, como também determinaria seu decurso (*Verlauf*). Esse desenvolvimento possui uma estrutura geral que consiste num contínuo “tornar-se” (*Werden*): um movimento ininterrupto que resulta em um crescimento até o ponto máximo de desdobramento, a partir do qual se dá o seu declínio. Nesse processo, o núcleo tem a função de, desde o início, dar o “sentido” que determina a completude a ser alcançada pelo indivíduo (*télos*), acionando as predisposições em situação originária (pode-se dizer “em potência”)¹⁴; isso se dá

¹⁴ Edith Stein emprega a palavra *schlummert* para se referir a uma realidade que ainda “cochila”.

por meio de sucessivas mudanças que consistem na contínua atualização dessas potencialidades no decorrer do desenvolvimento. O indivíduo pode desenvolver mais ou menos suas predisposições originárias dependendo das circunstâncias exteriores, de suas condições psicofísicas e também da sua própria força de vontade, porém, sempre dentro dos limites que esse centro estabelece.

O núcleo é definido como unidade indivisível que determina o modo *único* de ser de cada indivíduo humano: sua essência singular. Esse “centro” é imutável, uma vez que deve se manter sempre o mesmo para que todos os atos da pessoa sejam infundidos com a sua marca, sua tonalidade peculiar. Além disso, ele é definido pela pensadora como algo indestrutível e indizível.¹⁵ A peculiaridade essencial determinada pelo núcleo, o modo singular, consiste na qualidade última irreduzível que distingue uma pessoa de todas as outras. Desse modo, o núcleo está intrinsecamente relacionado ao *eu pessoal*.¹⁶

Eu puro e eu pessoal: indubitável e indizível

A partir das análises acima, é possível identificar o duplo aspecto de um eu que, na verdade, é único. Não se trata de diferenciar o caráter necessário (eu puro) do contingente (eu psicológico/empírico): o eu pessoal delineado por Edith Stein é tomado em seu caráter essencial e não coincide com o eu empírico; eu puro e eu pessoal, portanto, não se encontram em dimensões distintas.

Em linhas gerais, pode-se dizer que o eu puro é o sujeito cuja consciência se autoapreende como eu, diante de outro eu, porém de modo “vazio”, sem nenhuma *qualificação*. Na obra *O problema da empatia (Zum Problem der Einfühlung)*, Edith Stein o define do seguinte modo:

Até agora, falamos sobre o eu puro como sujeito da experiência vivida, desprovido de qualidades [...] encontramos a concepção segundo a qual esse eu não é um “eu individual, mas torna-se um <eu individual> apenas em contraste com o “tu” e com o “ele”. O que significa essa individualidade? Em primeiro lugar, quer dizer apenas que esse eu é “si mesmo” e não um outro. Essa “ipseidade” (*Selbstheit*) é vivida e constitui a base de tudo o que é “meu”. [...] O eu experimenta a individualização não pelo fato de que se encontre diante de um outro, mas pelo fato de que a sua individualidade ou, como preferimos dizer, a sua ipseidade [...] é evidenciada no confronto com a alteridade.¹⁷ (STEIN, 1917, p. 41).

¹⁵ “O núcleo [...] é algo de individual, de indissolúvel e de indizível (*Unnennbar*).” (STEIN, 1970, p. 208).

¹⁶ Edith Stein salienta que eu e núcleo não são coincidentes, mas que o eu se encontra inserido no núcleo: “Dever-se-á agora refletir se na constituição da pessoa o eu assume o papel de núcleo. Em primeiro lugar, com relação aos movimentos livres da pessoa, o seu primeiro impulso é examinado como um impulso de um eu. Em contrapartida, o desenvolvimento corpóreo não é apreendido como atividade livre e as atividades corpóreas que servem a ele são apenas parciais. Não se pode falar de uma coincidência entre eu e núcleo, mas somente de um colocar-se do eu no núcleo, de uma recepção nele.” (STEIN, 1991, p. 142).

¹⁷ Edith Stein destaca o papel fundamental da intersubjetividade para a evidência do eu. Em *Introdução à filosofia*, é explicitado o cerne da questão: de um lado, as sensações são absolutamente subjetivas; de outro, os objetos dessas experiências são comuns a todos os sujeitos que as experimentam. Dito de outra maneira, cada sujeito vive as experiências de modo completamente individual, mas os conteúdos dessas experiências (os sentidos em sua estrutura geral) são idênticos para todos os sujeitos que as vivem (e são *independentes* do sujeito que as vive); nisso consiste a “comunhão” da experiência: garantia de que

Já o eu pessoal, como vimos, é determinado pelo núcleo que o distingue *qualitativamente* de outro eu pessoal: não sob a perspectiva de uma combinação específica de qualidades gerais compartilháveis com os demais indivíduos, mas pela diferença do seu *modo único*, irrepetível de vivê-los. Importante destacar que o eu pessoal aqui também não deve ser confundido com a totalidade da pessoa: o modo singular de ser, infundido em todos os atos do indivíduo, permite o desenvolvimento de suas predisposições de caráter, mas não coincide com a unidade psicofísica que é a pessoa humana, que envolve todas as suas dimensões (física, psíquica e espiritual). A unidade psicofísica da pessoa humana está sujeita às alterações espaçotemporais; o núcleo – e, por conseguinte, a essência do eu pessoal –, não.

Eu puro e eu pessoal seriam apreendidos pela consciência da mesma maneira e seriam cognoscíveis? A partir do estudo brevemente realizado sobre as concepções de evidência, intuição imediata e conhecimento (entendido como formulação de juízos), talvez seja possível esboçar algumas conclusões.

O eu puro é apreendido pela consciência, em termos husserlianos, por meio de uma evidência apodítica que abarca os caracteres de necessidade e indubitabilidade. Ainda segundo Husserl, embora não sendo perfeitamente adequada, a autoapreensão do ego puro permite ao eu uma explicitação infinita de si mesmo por meio da experiência transcendental de todas as suas vivências em seu aspecto de generalidade. Essa autoconsciência se daria de modo imediato. Edith Stein admite essa mesma concepção para a apreensão do ego puro e, além dela, a consciência do eu pessoal. A essencialidade do núcleo, no entanto, diferentemente do ego puro, é justamente aquela de ser *única* para cada indivíduo, não comportando, assim, a generalidade necessária para apreensão de algo cognoscível. Se o conhecimento é admitido como formulação entre juízos – o que somente é possível a partir da relação estabelecida entre termos gerais –, a singularidade, então, é apreensível, mas não cognoscível. Esse aspecto é explicitado pela pensadora na obra *Introdução à filosofia* do seguinte modo:

A objetualidade individual se constitui a partir daquelas gerais, ou melhor, da generalização de momentos adequados e é reconhecível por meio disso. Mas ao mesmo tempo, se supormos que ela derive inteiramente de tais momentos, o conjunto desses momentos, na plena concretude, permanece algo que é acessível apenas à intuição e não ao conhecimento construído sobre isso. Então, o ser dos objetos individuais, segundo a sua totalidade, é *apreensível (erfaßbar)*¹⁸, mas *não cognoscível* e, correspondentemente, a intuição do individual não pode ser levada plenamente a conhecimento. [...] a consciência é cognoscível, na medida em que é exemplar daquilo que é geral. Mas o viver na sua plena concreção não pode ser tomado/

estamos diante do *mesmo* mundo (cuja experiência inclui outros sujeitos) e possibilidade de apreensão dos sentidos desses conteúdos na empatia* – vivência que possibilita ao sujeito a experiência da consciência de outros sujeitos. O ato empático é, desse modo, a condição de possibilidade da intersubjetividade que, no confronto entre sujeitos, evidencia o eu puro: “Ao eu puro e às suas vivências corresponde em linha de princípio uma *dupla* consciência do ser: a consciência relativa ao próprio viver, em virtude da qual o ser mesmo do sujeito é consciente, e a consciência que inclui o outro sujeito de fora.” (STEIN, 1991, p. 97).

* A empatia com todas as suas particularidades foi exaustivamente explicitada pela autora em sua tese doutoral intitulada *O problema da empatia (Zum Problem der Einfühlung)*. (Cf. STEIN, 1917).

¹⁸ *Erfaßbar*: “apreensível” aqui refere-se unicamente ao sentido de “captura”; não considera a atividade propriamente racional.

expresso (*fassen*) por meio de conceitos gerais, é “consciente” apenas no seu imediato fluir, mas não conhecido. Indicamos como *irracional*¹⁹ aquilo que é apreensível de modo intuitivo/evidente (*anschaulich Faßbare*), mas desprovido de conhecimento. (STEIN, 1991, p. 119-120).

A apreensão do individual obtida pelo dar-se imediato – evidência apodítica e indubitável em termos husserlianos – é incontestável. O conhecimento do individual, no entanto, não seria possível. Contudo, Edith Stein indica uma possibilidade (ou outro modo) de conhecimento que se distingue daquele concernente à formulação de juízos: por meio de um ato específico, seria possível *sentir* a singularidade, o modo de ser único de cada indivíduo; e esse sentir proporcionaria um tipo diferente de conhecimento do individual, ainda que não seja possível apreender completamente a essência de uma pessoa humana.

Conforme mostrado precedentemente, Edith Stein observa que cada ato do indivíduo é atravessado pela consciência intencional, por meio da qual temos, de um lado, a “autoconsciência simples” e, de outro, o conhecimento refletido. Segundo a filósofa, por meio de alguns atos específicos, aqueles relacionados à vida afetiva (*Gemütsleben*), é possível dar-se conta do próprio eu pessoal, ainda que não seja dirigido um olhar para si mesmo.²⁰ Como diz Edith Stein,

na realização dessas vivências percebo essa ‘nota individual’, sinto que a origem está a uma profundidade determinada e sinto também o grau de profundidade [...] Quanto mais níveis da alma participam da constituição de uma vivência, mais ela penetra na consciência. (STEIN, 1991, p. 200).

Cada vivência, portanto, é permeada simultaneamente por dois momentos distintos da consciência: o viver atual traz à datidade algo objetivo, mas esse mesmo ato implica um *sentir* subjetivo relacionado à vida afetiva. Cada uma dessas vivências, porém, também abarca uma nova distinção em grau mais profundo: do lado objetivo, cada valor é apreendido em sua essência geral; do lado subjetivo, no entanto, esse mesmo valor é *vivido de um modo único*. Ter consciência, a cada vivência, do próprio estado de ânimo (*Stimmung*) compreende sentir a si mesmo em seu modo único, ou seja, compreende sentir o *próprio modo de ser idêntico* – o eu que permanece –, invariável em meio à multiplicidade de estados de ânimo (STEIN, 1998, p. 123).²¹ A concordância ou não entre os lados objetivo e subjetivo, ou seja, a aquiescência ou não do próprio eu em relação à vivência identificada pela intuição imediata do sentimento, proporciona um conhecimento do

¹⁹ Como dito anteriormente, o caráter de irracionalidade talvez pudesse ser relacionado a uma dimensão pré-logos. Nesse sentido, as investigações husserlianas da região antepredicativa podem trazer novas contribuições para a questão da evidência da autoapreensão egológica, operando na ordem do *vivido*. Essa região consistiria no solo originário pré-dado a partir do qual a consciência faria a síntese do objeto pré-visado no horizonte de indeterminações, presentificando-o pela visada ativa dirigida pela atenção.

²⁰ Importante lembrar que é o dirigir-se intencionalmente para outros objetos que torna possível colher a si próprio, ou melhor, seu modo próprio de ser, pois todos os atos carregam a marca da singularidade.

²¹ O que o indivíduo é em sua generalidade (espécie) é indissociável do modo como ele é unitariamente. Esses dois momentos se entrelaçam em sua constituição; assim, seria possível para o indivíduo a autoapreensão do seu modo singular em cada um de seus atos, ou seja, a captação de sua identidade em meio às variações de seu estado psíquico.

eu pessoal diverso daquele concebido como relação entre juízos. Esse conhecimento também não engloba a totalidade do indivíduo ou da personalidade, nem proporciona um saber inequívoco, mas permite à Edith Stein afirmar que o eu pessoal não é completamente incognoscível²²: é possível *sentir o modo singular* do caráter pessoal. Esse mesmo tipo de conhecimento pode ser estendido à experiência de outro eu, por meio do ato empático, destacando a importância da intuição imediata (evidente no sentido fenomenológico), da dimensão espiritual e dos atos afetivos para o conhecimento de si mesmo e do outro.

Bibliografia

HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

_____. *Meditações cartesianas e conferências de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

STEIN, E. Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, v. V. Halle / Tübingen: Max Niemeyer, 1970.

_____. *Einführung in die Philosophie*. ESW 13. Louvain/Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1991.

_____. *Potenz und Akt: studien zu einer Philosophie des Seins*. ESW 18. Louvain/Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1998.

_____. *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses, 1917.

²² "o indivíduo espiritual não pode ser reconduzido a conceitos universais: no máximo, pode ser denominado com um nome próprio; com isso, ele não é algo completamente incognoscível e desconhecido" (STEIN, 1998, p. 123).