



## Fenomenologia, ontologia e metafísica em Edith Stein

### Phenomenology, ontology and metaphysics in Edith Stein

Angela Ales Bello

Pontificia Università Lateranense

Itália

#### Resumo

No presente artigo busca-se estabelecer a relação entre fenomenologia, ontologia e metafísica em Edith Stein. Para tanto, examina-se sua tomada de posição na controversa discussão sobre idealismo e realismo, particularmente a partir de sua original harmonização entre a filosofia de seu mestre Edmundo Husserl e a de Tomás de Aquino. Examina-se a explicitação de Stein das diferentes ontologias dos dois autores de referência, considerando particularmente o estatuto da existência, da essência e do transcendental.

**Palavras-chave:** Edith Stein; fenomenologia; ontologia; metafísica

#### Abstract

In this article, we seek to establish the relationship among phenomenology, ontology and metaphysics in Edith Stein. To this end, it examines her statement on the controversial discussion of idealism and realism, particularly from her original harmonization between the philosophy of her master, Edmund Husserl, and Thomas Aquinas. It examines Stein's explicitness of the different ontologies of the two authors of reference, particularly considering the status of existence, essence and the transcendental.

**Keywords:** Edith Stein; phenomenology; ontology; metaphysics

Para estabelecer a relação entre fenomenologia, ontologia e metafísica<sup>1</sup> – que considero ser a chave interpretativa das análises de Edith Stein – é fundamental tomar seu ensaio *Husserls Philosophie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquin* (Stein, 1929/1999b), dedicado ao confronto entre Husserl e Tomás de Aquino. Ambos os pensadores representam – como se sabe – o ponto de referência histórico e teórico de Stein. Naquele breve texto, ela faz um balanço de sua própria posição teórica além de uma síntese de alguns aspectos de sua especulação, propondo o que defino como sua particularíssima *Aufhebung*.

Descrevendo a fenomenologia husserliana em suas linhas essenciais, evidencia a intenção mais profunda da especulação de Tomás. Stein busca o que poderia ser convincente em ambas para a compreensão *der Sachen selbst*. O próprio Husserl ressaltou que estava buscando levar a termo o programa que a especulação ocidental indicara em suas origens e que ainda não havia se realizado. Poderíamos acrescentar que aquele programa certamente está presente em Tomás. Mas, se Stein reconhecia a completa coincidência entre os dois

---

<sup>1</sup> Tradução de Miguel Mahfoud de texto inédito originalmente em italiano.



pensadores na instauração de uma *Philosophie als strenge Wissenschaft*, o que a levava a Tomás? Não seria suficiente, nesta direção, a fenomenologia de Husserl?

A fenomenologia husserliana a satisfaz no início de sua investigação filosófica por mostrar – contra todo relativismo – ser possível chegar a evidências através da redução à essência (*eidetische Reduktion*) e também porque estava sendo aplicada à subjetividade. O tema da descrição da essência (*Wesensanalyse*) das *Erlebnisse* acompanha Stein até o fim de suas análises filosóficas e é o fundamento – como se verá – de sua metafísica; ou melhor, constitui a possibilidade mesma da passagem da fenomenologia husserliana à filosofia medieval, com ela mesma assume.

Por que, então, confrontar-se com Tomás de Aquino e outros pensadores medievais? Como está explicitado no segundo parágrafo do colóquio ideal entre Husserl e Tomás (originalmente o texto fora escrito em forma dialógica), justamente porque o aquinata não se refere apenas à região natural mas também à sobrenatural, à relação entre dimensão racional filosófica e dimensão religiosa, sendo que esta última pode – através da fé – estabelecer os limites e as fronteiras da razão. Certamente Stein ignorava alguns textos husserlianos em que a experiência de fé vinha considerada como fonte de verdade, mas tinha razão ao apontar que Husserl distinguia a busca da verdade em sentido filosófico da busca da verdade em sentido religioso, chegando a sustentar que a filosofia seja uma via a-tea à compreensão da realidade. Por outro lado, é clara a predominância e a insistência de Husserl em temas ligados à *Erkenntnistheorie* mais do que a questões metafísicas (na acepção tradicional do termo).

O percurso de Stein pode ser caracterizado, no início, como *erkenntnistheoretisch* se a entendermos como análise da dimensão das *Erlebnisse*, através das quais (e esta é a operação intelectual proposta por Husserl) chega-se à constituição de algumas realidades – e dentre as primeiras estão o ser humano e a natureza. São temas metafísicos? Ou o único tema metafísico é o problema de Deus? A posição fenomenológica não segue as vias tradicionais para enfrentar essas duas questões: nas análises de Husserl encontra-se uma antropologia filosófica e também uma interpretação filosófica da natureza, chegando também a uma abertura metafísica com relação aos três grandes temas delineados por Descartes: eu, o mundo e Deus.

Esclarecedora da passagem de Edith Stein à perspectiva metafísica (que pode ser definida como clássica, tradicional, com fontes essencialmente medievais) é a questão da relação entre idealismo e realismo (debatida na escola fenomenológica). É um primeiro componente importante do distanciamento com relação Husserl. O segundo se refere à circularidade entre experiência de fé e investigação racional, presente no pensamento medieval, na visão de Stein.



## 1. Relação entre essência e existência: liame e distanciamento com relação à fenomenologia husserliana

Não é o caso de focar aqui as razões do contraste entre Husserl e Stein a propósito da virada idealista de Husserl, apontado também em cartas dela de 1917 a Roman Ingarden. Basta agora apontar que o problema não impediu que as análises conduzidas por Stein em *Beiträge zu einer philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* e em *Eine Untersuchung über den Staat* fossem francamente fenomenológicas – empenhadas na evidência das *Erlebnisse* conscienciais –, e que o estudo do pensamento medieval suscitara nela uma reação de surpresa pelo tema da essência mostrar o contato entre Husserl e Tomás, e pela questão do transcendental levar Husserl ao idealismo transcendental.

O tema da essência é muito fecundo e Stein admite que deste ponto de vista Husserl abrisse a via a uma nova ontologia – a das essências regionais, formais e materiais –, permitindo ir além da ontologia ligada ao tema da existência e ampliando o campo de investigação (cf. Basti, 2011 e Ales Bello, 2011). Retomaremos o tema a seguir.

O transcendental de origem kantiano permanecia barreira a ser superada: Stein considera como tendo levado a fenomenologia husserliana à virada idealista. Por um lado, ela sempre se empenhou em distinguir Husserl dos neokantianos; por outro, ela evidenciou a conexão entre os dois pensadores. O texto steiniano mais importante neste sentido, em que essa tensão se apresenta, é *Excursus über den transzendentalen Idealismus* em *Potenz und Akt* (Stein, 1931/2003). Uma análise desse texto, apontando sua complexidade, pode ser examinada no livro *Il senso delle cose: per un realismo fenomenologico* (Ales Bello, 2013) de onde derivam as seguintes considerações:

### 1.1. A questão da existência

Da análise de *Ding und Raum* (Husserl, 1907/1973a) emerge claramente o que tenho chamado de *realismo transcendentel* husserliano, que se concretiza nas *Cartesianische Meditationen* – obra que segundo Stein confirmaria o idealismo dele – onde aparece o importante tema da existência do mundo externo, mundo das coisas e dos seres humanos. Tal mundo, assim articulado, não pode ser aceito como se delineia na experiência quotidiana, natural, mas dever ser indagado para se descobrir sua autêntica valência.

Isso se liga à Terceira das *Meditações Cartesianas*: o critério para estabelecer a realidade efetiva é a evidência.

É claro que só se pode esgotar a noção de verdade ou da realidade verdadeira dos objetos na *evidência*; é graças à evidência apenas que a designação de um objeto como *realmente existente*, verdadeiro, legitimamente válido – de qualquer forma ou espécie que seja – adquire para nós um



sentido, e ao mesmo se podendo dizer para todas as determinações que – para nós – lhe pertencem verdadeiramente (Husserl, 1907/1973a, p. 17).<sup>2</sup>

Através da evidência se apreende que cada coisa é, é em si, e isso remete a uma infinidade de intenções que se referem a uma mesma coisa; mas também na evidência autêntica o ser do mundo permanece transcendente em relação à consciência mesma. E esta transcendência nos diz que o mundo se apresenta como efetivamente existente.

Parece-me que essas observações, acompanhadas – na Quinta das *Meditações Cartesianas* – pelo reconhecimento do corpo do outro como semelhante ao meu mas outro na sua espacialidade e temporalidade, põe termo à dúvida sobre a existência do mundo. O mundo existe, mas não como algo que esteja ali já pronto: pelo contrário, é sempre em relação a nós, não podemos dispensar a nós mesmos; toda adequação surge como confirmação nossa, é nossa síntese no sentido próprio dessa correlação; não dois universos que se tocam, mas um intercâmbio dinâmico. Isto não significa que criamos a existência, mas buscar o que ela é em si independentemente de nós é absolutamente arbitrário: nós é que reconhecemos a existência. Reconhecer não significa projetar o que nos agrada – ainda que isso seja possível –, mas sabemos distinguir as duas operações da projeção e do reconhecimento. O tema, portanto, é: como chego a dizer que existe?

Stein busca no interior de uma análise consciencial ligada ao tema da intencionalidade a rígida legalidade da vida intencional e a encontra na motivação; mas quando ela se pergunta o que dá regra à vida da consciência, responde que é o ser objetivo, isto é, um ser que é independentemente da consciência. O ponto focal da interpretação tende a evidenciar, por um lado, o ser objetivo independentemente da consciência, por outro, a considerar as estruturas da consciência e a vida intencional. Ela não renuncia à análise das vivências (percepção, recordação, fantasia etc.) por considerar que esta seja uma conquista da fenomenologia diante de toda a história da filosofia; mas através da percepção e da recordação quer mostrar que a coisa era já antes que ela se apresentasse aos nossos sentidos, que continuará a subsistir independentemente de minha recordação e não se trata somente do tema da existência, mas a independência em relação ao sujeito se refere ao sentido da coisa mesma. Por isso, acusa Husserl de considerar o senso das coisas não presente nas coisas mas dependente somente do acordo intersubjetivo, com a consequência que o “ser absoluto” são as mônadas seres humanos, segundo a expressão leibniziana que ele a toma para si.

Pode-se observar que, na verdade, Husserl nunca teve a intenção de dizer que o valor de algo dependa somente do acordo intersubjetivo, o que levaria a cair numa espécie de convencionalismo; nem mesmo que a consciência subjetiva e a consciência em sentido intersubjetivo sejam o “ser absoluto”.

---

<sup>2</sup>A tradução ao português aqui reportada é de Maria Gorete Lopes e Sousa à p. 80 de Husserl, E. (2001) *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. 2ª. ed. Porto (Portugal): Rés. A página referida no corpo do texto se refere à edição italiana utilizada pela autora do presente artigo. [NdT]



No que se refere ao sentido e valor das coisas, eles não são projeções arbitrárias dos seres humanos. Particularmente iluminante nesta direção é *Bedeutungslehre* (Husserl, 1908/1986), volume que reúne aulas de Husserl de 1908 (portanto, um ano depois de *Ding und Raum*). Explicitamente colocada em continuidade com as *Logische Untersuchungen*, aquelas aulas sobre o significado visam acentuar que este último tem um valor ideal, supratemporal e deve ser tomado como unidade idêntica a si mesma e não dependente de posturas psíquicas individuais ou de simples acordos intersubjetivos. Trata-se do *noema* de que Husserl (1913/2002) falará nas *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* volume I, que pressupõe a distinção entre *obiectum* mental, intencional, imanente, e o *obiectum* real segundo a indicação escolástica (cf. §90: O sentido noemático e a distinção entre objetos imanentes e objetos efetivos).

O *obiectum* mental não é uma representação mas *noema* entendido como uma “camada nuclear” de sentido; se quisermos evidenciar e examinar é oportuno colocar o objeto real entre parênteses:

o objeto real é a coisa lá fora. Nós a vemos, estamos diante dela, temos os olhos fixamente voltados para ela, e qual a encontramos ali como o que “está diante de” nós no espaço, tal a descrevemos e fazemos enunciados a seu respeito. É assim também que tomamos uma posição valorativa em relação a ela: isso que vemos estar diante de nós no espaço nos apraz ou nos determina à ação; aquilo que se dá ali, nós o apreendemos, elaboramos etc (Husserl, 1913/2002, p. 231).<sup>3</sup>

Operando a redução fenomenológica, fixamos a atenção nos atos que realizamos, não fazemos mais uso da coisa real, mas nem por isso a repudiamos: simplesmente deslocamos nosso ponto de vista. A coisa permanece entre parênteses e podemos analisar o que ela significa. Por exemplo, o sentido da coisa ou então o sentido da percepção mesma da coisa e o modo em que é ele dado à consciência.

A segunda questão, relativa ao tema da absolutização da consciência, requer uma clarificação, justamente por se tratar de um absoluto *quoad nos*, referente a nós. Tanto é, que o Absoluto é Deus, apreendido através da consciência mas nunca identificado com ela.

Eis mais uma significativa passagem de Husserl a este respeito: depois de sustentar que as teleologias presentes no mundo empírico ou no mundo cultural nos levam a por a questão do fundamento, que não pode consistir em uma causa no sentido natural mas um ser exterior ao mundo, Husserl escreve:

O que nos importa aqui (...) é que este não seria transcendente apenas em relação ao mundo, mas manifestamente também em relação à consciência “absoluta”. Ele seria, portanto, um “absoluto” num sentido totalmente diferente do absoluto da consciência, assim como, por outro lado, um transcendente num

<sup>3</sup> A tradução ao português aqui apresentada é de Márcio Suzuki e está à p. 208 de Husserl, E. (2006). *Ideias para uma filosofia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida-SP: Ideias & Letras. A página indicada no corpo do texto se refere à edição utilizada pela autora do presente artigo. [NdT]



*sentido totalmente diferente* do transcendente no sentido do mundo (Husserl, 1913/2002, p. 145).<sup>4</sup>

Esta é a resposta à pergunta que Stein se coloca no *Excursus*: “antes de tudo, o que significa este ser absoluto?” (Stein, 1931/2003, p. 354). Parece estranho que o texto de *Ideias I*, em que Husserl distingue e justifica estas duas acepções de “absoluto”, tenha escapado à sua discipula.

Justamente a esse respeito Stein dá continuidade à sua crítica a Husserl no *Excursus*: como para ele a existência do eu na sua facticidade é absoluta, então ele não reconhece a dependência do eu de algo outro, mas esta dependência precisa ser reconhecida, por dois motivos: algo é pré-dado ao eu e há leis da própria atividade que não são dadas pelo próprio eu.

Pode-se observar que Husserl nunca escreveu que a existência do eu na sua facticidade seja absoluta. Eventualmente se trata de um Eu com E maiúsculo:

É pensável um Eu que englobe todos os eus, que contenha em uma vida tudo isso que se constitui temporalmente, então também todas as formações de todos os eus, de todos os eu mesmo, enquanto conhecidos por si mesmos? Um Eu que experiencie a natureza e o mundo, constituídos em comum em todos os eus finitos, como os olhos destes eus, que tivesse em si todos os seus pensamentos, que agisse no interior de todos como um eu – que “cria” a natureza e o mundo no sentido da “ideia de bem”?! (Husserl, 1921-1928/1973c, p. 302).

Este Eu, que parece ter ascendência fichtiana, supera todos os eus finitos e pode ser identificado com Deus criador (Ales Bello, 1985, 2005).

Por outro lado, as razões adotadas por Stein para justificar a dependência do eu se encontram também em Husserl. Já vimos que Husserl nunca negou que haja algo de *vorgegeben*; é claro que posso supor que a luz já existia antes que eu a visse, mas posso dizer que para mim elas existem no momento em que as vejo, e justamente este o caso da motivação que interessa tanto Stein: o motivo que me leva a dizer que a luz existe é o fato que a vejo. É possível que já existisse antes e é possível que permaneça; isso não contrasta com o fato que eu a vejo agora. E o possível é o que é compatível com a realidade, não o que é imaginário (Ales Bello, 2010b). Em segundo lugar, é igualmente claro que o que Husserl chama *Stil der Erfahrung*, que regula a correlação entre sujeito e objeto, não é dado ao eu por si mesmo (Husserl nunca afirmou o contrário). Trata-se da descoberta de algo já dado, potencialmente presente no ser humano.

A investigação de Stein sobre o absoluto continua no *Excursus* com a teorização de um princípio absoluto e originário que justifica a existência de todas as coisas, “portanto uma transcendência oposta à do idealismo transcendental” (Stein, 1931/2003, p. 355). Pode-se

---

<sup>4</sup> A tradução ao português aqui apresentada é de Márcio Suzuki e está à p. 134 de Husserl, E. (2006). *Ideias para uma filosofia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida-SP: Ideias & Letras. A página indicada no corpo do texto se refere à edição utilizada pela autora do presente artigo. [NdT]



responder a Stein com trechos de Husserl já citados e acrescentar aquele em que ele estabelece uma relação entre teleologia (identificável desde as profundas dimensões hiléticas do impulso) e Deus:

Mas então essa teleologia tem condições de sua possibilidade (...) ao remeter aos fatos originais da *hyle* (no sentido mais amplo); sem eles, nenhum mundo seria possível nem qualquer subjetividade total transcendental. Sendo assim, pode-se dizer que esta teleologia, com sua facticidade originária, tem seu fundamento em Deus? Chegamos às últimas “questões de fato”, às questões originárias, às últimas necessidades, às necessidades originárias (Husserl, 1929-1935/1973b, p. 386).

## 1.2. O que é o transcendental

Podemos nos perguntar o que seja o idealismo transcendental para Husserl. É oportuno determo-nos e analisarmos a famosa definição dada por ele na Quarta das *Meditações Cartesianas* (Husserl, 1931/1997, p. 135):

Realizada desta maneira sistemática e concreta, a fenomenologia é, por isso mesmo, idealismo transcendental, ainda que num sentido fundamentalmente novo. Não o é no sentido de um idealismo psicológico<sup>5</sup> que, a partir dos dados sensíveis desprovidos de sentido, quer deduzir um mundo pleno de sentido<sup>6</sup>. Não é um idealismo kantiano que crê poder deixar aberta a possibilidade de um mundo de coisas em si, ainda que a título de conceito-limite<sup>7</sup>. É um idealismo que não é nada mais do que uma explicitação do meu *ego* enquanto sujeito de conhecimentos possíveis. Uma explicitação consequente, realizada sob a forma de ciência egológica sistemática, dando conta de todos os sentidos existenciais possíveis para mim, como *ego*.<sup>8</sup>

Quanto a isso, note que Husserl defende, por um lado, a questão do sentido contra o positivismo; por outro lado, a centralidade gnosiológica do sujeito humano, portanto do *quoad nos* acenado anteriormente. E Husserl continua: “este idealismo não é formado através de um jogo de argumentos e não se opõe numa luta dialética a qualquer ‘realismo’.” (idem).

Eis o ponto crucial: Husserl não pensa na clássica contraposição entre idealismo e realismo, mas num “novo idealismo” porque a questão do sentido e, então, da idealidade essencial é substituída fortemente contra a redução à pura fatualidade. Notável é também a afirmação que vem em seguida: o novo sentido do idealismo “é desvendar de uma maneira sistemática a própria intencionalidade constituinte” (Idem), então estamos no âmbito das

<sup>5</sup> Pode ser uma referência a Berkeley.

<sup>6</sup> Stein compartilha essa posição de Husserl.

<sup>7</sup> Esse aspecto foi muito bem compreendido por Stein.

<sup>8</sup> A tradução ao português aqui reportada é de Maria Gorete Lopes e Sousa às pp. 111-112 de Husserl, E. (2001) *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. 2ª. ed. Porto (Portugal): Rés. A página referida no corpo do texto se refere à edição italiana utilizada pela autora do presente artigo. [NdT]



estruturas transcendentais da subjetividade monádica e intermonádica, que não excluem a referência ao mundo externo ou a Deus. De fato, permanecem todos os problemas metafísicos, os problemas últimos e sumos, “os problemas éticos e religiosos, mas colocados num terreno em que deve ser colocada qualquer questão que possa ter para nós um sentido possível” (Husserl, 1931/1997, p. 210)<sup>9</sup>, como Husserl afirma ao encerrar as *Meditações Cartesianas*.

Edith Stein, no *Excursus*, define sua própria investigação como “transcendental” quando se refere à dimensão das vivências, mas quando se trata de interpretar a posição husserliana tomada na globalidade, o seu juízo nem sempre é positivo.

Eu distinguiria dois âmbitos de análise em Stein: um ligado à subjetividade como base para uma investigação antropológica e outro ligado à natureza. No primeiro, ela segue o mestre até as últimas obras sustentando que uma pesquisa válida deve passar pela redução fenomenológica, chegando a escrever no início do *Excursus* que busca clarificar a “atividade formativa do espírito” e que a investigação “terá força frente à argumentação fenomenológico-transcendental somente se (...) realizada na redução fenomenológica, assim como foram feitos antes esforços para a clarificação das *species sensibiles* como análise da percepção” (Stein, 1931/2003, p. 345).

Certamente, poderíamos perguntar se ela está se referindo à redução fenomenológica eidética ou à transcendental. Todos os fenomenólogos, mesmo os que não concordam com Husserl, aceitam a redução à essência. Considero que Stein tenha aceito também *die transzendentale Reduktion* – aquela que coloca em evidência a esfera das *Erlebnisse* conscienciais – não somente nas obras mais fenomenológicas, mas inclusive nas últimas, como *Endliches und ewiges Sein* (Stein, 1936/1999a).<sup>10</sup>

Quanto ao segundo âmbito do problema, ou seja, a relação entre a chamada “exterioridade”, as objeções dela se aproximam às dos discípulos dissidentes: para aquela dimensão vale somente a redução à essência. Trata-se do tema já discutido na carta a Ingarden. A revolução filosófica de Husserl é, ao invés, radical: mesmo a investigação sobre a natureza entra no novo modo de tomar a relação entre interioridade e exterioridade, sublinhando a correlação.

É claro, então, que quando Stein encontra uma posição filosófica realista como a de Tomás, é levada ulteriormente a acentuar na realidade a sua estrutura autônoma; e do ponto de vista gnoseológico, no *Excursus* já está contida *in nuce* a aceitação do critério de *adaequatio*, que viria a ser plenamente assimilado em *Endliches und ewiges Sein*.

No §10 do capítulo 5 de *Ser finito e Ser eterno*, Stein (1936/1999a) distingue verdade lógica, ontológica e transcendental, seguindo perfeitamente Tomás de Aquino e sustentando que a verdade lógica “coloca o ente em relação com um pensamento que se modela sobre si

<sup>9</sup> Na tradução portuguesa citada acima, a passagem está à p. 197. [NdT]

<sup>10</sup> No Capítulo II de *Ser finito e Ser eterno* Stein fala do ponto de partida da investigação identificável no próprio ser, da unidade da vivência e do Eu puro.



mesmo” (p. 323). A lógica transcendental é dada pelo fato que “a adequação do ente com um pensamento de uma espécie ou de outra tem sempre um fundamento no ente mesmo” (idem) e, por essa razão, é também verdade ontológica. Pode notar aí a consciente retomada do transcendental, como fora utilizado no pensamento medieval. Stein reitera que a verdade transcendental no sentido mais próprio indica que todo ente, nos termos da filosofia escolástica, tem um significado, è inteligível, e é apreensível, portanto está em relação com o espírito, é uma manifestação para o espírito, e o termo manifestação remete à posição fenomenológica.

Pode-se notar que, até o final, Stein quer manter um vínculo com a fenomenologia: a manifestação do ente ao pensamento, da coisa com suas características essenciais é - ainda que não explicitamente acentuado - o ponto de contato. O transcendental, deste modo, volta a ser conectado à questão ontológico-metafísica e o *Schritt zurück* em direção ao pensamento medieval se dá.

É possível manter o transcendental ligado à dupla visão, a que se refere à subjetividade tomada na sua universalidade - própria da Idade Moderna - e aquela que o liga à ontologia em sentido metafísico? Edith Stein tenta esta operação - eu diria que sempre sob a insígnia “colocar em harmonia” (Ales Bello, 2010a). Ao realizar essa audaz operação, ela demonstra conhecer bem a diferença entre as duas perspectivas: então, não se pode falar de “confusão”; e para compreender profundamente sua proposta é preciso colocarmos numa perspectiva muito ampla, num ponto de vista que acolhe também os contrastes, como é o ponto de vista em que Stein realiza a pessoal e originalíssima *Aufhebung*.

## 2. A ontologia de Edith Stein entre fenomenologia e metafísica

O tema da ontologia é elaborado por Edith Stein ao realizar o confronto entre a tradição medieval e a fenomenologia, como indicado acima. Ela o considera importante e de difícil solução, porque a palavra ontologia remete a conteúdos diversos. Fixando a atenção particularmente em Husserl e Tomás, ela ressalta que os fenomenólogos distinguem a ontologia - entendida como âmbito da essência - e a metafísica - tomada como âmbito da existência e aponta que Tomás usa o termo ontologia neste segundo sentido enquanto Husserl se refere às possibilidades formais e materiais, não especificamente às realidades existenciais.

O tema é retomado em *Potenz und Akt* onde os dois modos de entender ontologia se entrecruzam. Edith Stein se refere à investigação mais significativa de Husserl nessa direção, em *Formale und Transzendente Logik*, na qual a ontologia formal é a que se refere ao ponto de vista lógico - inspirando-se em intuições de matemáticos contemporâneos - a “algo em geral”, à vazia generalidade, enquanto em Tomás é claro o preenchimento na direção do ser. Stein adota uma via intermediária, que se inspira nas duas posições, por querer examinar os conceitos de potência e ato e estudá-los com referência à ontologia formal e à ontologia



material. Assim, a ontologia material é a doutrina do ser na sua plenitude e a doutrina do ser nos seus diversos gêneros (cf. particularmente o § 3 do capítulo III) (Stein, 1931/2003). Para chegar a esse resultado interroga as duas grandes regiões do que é material e do que é formal, já estudadas por Husserl, retomando o tema antropológico e repropoando a análise fenomenológica sobre o eu, a pessoa, a alma, o sujeito, acrescentando – como complemento e não contraposição – o conceito de substância espiritual de origem tomista (cf. cap. V § 2 de Stein, 1931/2003).

Convém proceder de modo orgânico para compreender as conexões entre os temas – aparentemente tão díspares – por ela introduzidos. O *primum*, do qual a investigação inicia é, segundo ela, o simples dado de fato do ser, que descubro na primeira instância como o meu fato de ser. Colocando-se na via de Agostinho, Descartes e Husserl, ela sustenta que tal ponto de partida abre uma série de caminhos que conduzem para além de si mesmo.

Justamente porque o fato de ser é ligado ao sujeito, seria indispensável iniciar por uma modalidade observativa filosófico-transcendental, como proposta por Husserl, descrevendo as estruturas da consciência que permitem a passagem da imanência à transcendência. O desenvolvimento metafísico dessa posição se refere justamente ao valor desta transcendência, se ela for estreitamente ligada à consciência constituinte (e esta parece ser a posição de Husserl segundo muitos de seus discípulos, como Adolf Reinach e Hedwig Conrad-Martius), ou se se puder passar a um modo autônomo em relação à consciência (como no caminho metafísico que Edith Stein percorre). Mas a passagem ao mundo das coisas transcendentais finitas abre a via a uma ontologia material que, por outro lado, pressupõe, por sua vez, uma ontologia formal. O todo encontra o seu fundamento último na teologia.

Desse modo vêm a ser identificados quatro momentos da investigação e sua necessária conexão. E, sendo o ponto de partida subjetivo indispensável, o *quoad nos*, assim que se obtém o acesso às outras esferas, o seu valor *em si* se relativiza, dando lugar, primeiramente, à ontologia formal como a investigação que abraça todo o ser, e da qual, então, é oportuno iniciar concretamente a análise (cf. cap. I § 3 de Stein, 1931/2003).

Tornam-se sempre mais evidentes os ecos da posição husserliana e tomista, que se manifestam na identificação do território de “algo que é”, território que se cinde no algo/objeto e no ser como *plenitude* do objeto mesmo. Por essa razão, as formas ontológicas fundamentais são *aliquid, quod quid est, esse*, sendo necessário acrescentar o *quale*, como inseparavelmente conexo ao *quid* (cf. cap. II § 1 de Stein, 1931/2003). A estas estruturas ontológicas correspondem formas lógicas, pelas quais Husserl se interessara. No interior das formas ontológicas se distinguem graus de universalidade que vão desde o objeto em geral ao indivíduo, que é uma forma vazia, passando entre diferenciação e especificação. Se as formas vazias são preenchidas por um conteúdo, estamos no campo do ser e, neste caso, o indivíduo é um ser concreto, algo singular, uma coisa única, um ente que não remete mais a outro, um objeto primário (cf. cap. II § 2 de Stein, 1931/2003).



É possível distinguir três tipos de ser: o dos indivíduos concretos, os das formas vazias e o das ideias materiais. Trabalhando baseada no “preenchimento” entendido no sentido fenomenológico, Stein ressalta que o indivíduo é plenamente “preenchido”, as formas vazias são preenchidas através dos indivíduos a que se referem, as ideias materiais permanecem necessidades de preenchimento: trata-se, por exemplo, das cores, sons, formas geométricas, que por um lado se relacionam às formas mais universais e por outro se referem aos indivíduos, e portanto poderiam ser chamadas de “objetos ideais” (cf. cap. II § 2 de Stein, 1931/2003).

A este ponto Stein aborda a questão da independência e não-independência, voltando a temas presentes nas *Logische Untersuchungen* de Husserl. Movendo-se desde a observação de que universalidade e formalidade não são a mesma coisa, Edith Stein ressalta que no âmbito do formal se vai de algo ao indivíduo, passando através da forma do gênero àquela da espécie. Mas ao nos interessarmos pelas outras formas vazias, o *ser* e o *que é*, notamos que também estes se ordenam segundo graus de universalidade, mas neles entra uma outra subdivisão: aquela entre a independência e a não-independência. Se examinarmos o ser, constatamos que é independente somente o ser que não tem relação alguma, enquanto o ser de todas as formas vazias é não-independente. Independente são somente os objetos concretos, e as suas formas preparam a independência. Pode-se introduzir, a essa altura, também as oposições entre inteiro e parte também entre composto e simples. Somente o inteiro pode ser independente. As formas universais são simples mas não-independentes, porque dependem de um inteiro possível, as formas mais específicas são compostas e todos os indivíduos são independentes e simples. No grau máximo, isso é verdade para Deus, o indivíduo simples e não-dependente (cf. cap. II §3 de Stein, 1931/2003).

Para apreender o objeto da ontologia material é necessário analisar preliminarmente a modalidade cognoscitiva necessária, isto é, a intuição, que pode ser formal ou material: neste último caso, se trata de uma apreensão sensível que permite captar o “que coisa” que preenche as formas vazias. A intuição é fundamental porque só baseados nela é possível realizar a atividade de juízo passando através da intuição abstrativa, que pode ser ideante ou generalizante. Prestando atenção à cor de uma coisa, através da abstração ideante capto a cor em espécie, enquanto da nuance determinada pode-se chegar ao vermelho em geral e à cor em geral. Desse modo, chega-se às ideias últimas de som, de cor, que é possível tomar como objeto de ciências como a doutrina pura da cor ou do som. Tratam-se de campos parciais da ontologia material. Tomando em consideração os indivíduos chego à *essentia rerum*, isto é, à estrutura das coisas, ou então à *quidditas*, isto é, o pleno e concreto “o que”.

Ao estabelecer a relação entre ontologia formal e ontologia material Edith Stein pergunta-se se seria pensável uma *mathesis universalis*, isto é, uma ontologia formal que compreendesse como sistema fechado todas as formas da ontologia material. A resposta é negativa, porque não é previsível a possibilidade de um preenchimento, nem é possível proceder reciprocamente desde baixo para o alto – e a prova disso está no fato que nem a



experiência nem a ciência são em si conclusivas. O que é possível indicar, dado o sistema aberto dos conhecimentos é que os seres humanos avançam na via do conhecimento movendo-se da experiência do individual concreto e procedendo – através de ideações – à variação e à generalização. A cada um destes níveis é possível operar uma formalização. É exemplo de uma ontologia material a geometria euclidiana, que se move a partir de poucos princípios e permite uma axiomática fechada em si, ainda que não conclusiva. A mesma coisa não fora feita para as cores (apesar da doutrina de Goethe), nem para os sons.

A ideia material ou categoria fundamental que governa o âmbito da coisa material não é, todavia, material. Mas é compreensível somente a partir do espírito. Portanto é indispensável determinar o que seja o espírito.

O espírito pode ser dividido em subjetivo e objetivo. E aqui se retoma o tema antropológico e sua centralidade para o andamento da investigação, feita sempre por seres humanos. A diferença entre sujeito e objeto não é somente lógica, mas ontológica; não somente *upocheimenon*, mas *ipostasis*. A subjetividade é a forma objetal do espírito, e o sujeito é *portador* da vida espiritual e, neste sentido, é substância. Desse modo, Stein passa de modo não traumático da análise fenomenológica a uma determinação metafísica. O sujeito não é somente o eu puro, mas substância espiritual. O seu ser-separado é apreensível pela sua consciência e, sendo diverso de qualquer outra coisa, pode chamar de eu somente a si mesmo (cf. cap. V § 2 de Stein, 1931/2003).

Detendo-se em terreno fenomenológico, Edith Stein retoma os temas da intencionalidade, temporalidade, vida espiritual como vida intelectual, processo cognoscitivo que se fundamenta na relação noese-noema, no jogo alternado de interioridade e exterioridade (cf. cap. V § 4, 5, 6 de Stein, 1931/2003).

O mesmo acontece para a vida moral, na qual emerge a outra potência do espírito, isto é, a vontade. Os seres humanos se abrem, desse modo, ao mundo externo, com toda a sua pessoa que inclui corporeidade, psiquismo (prazer e desprazer), os sentimentos (amor e ódio), a tonalidade emotiva; tudo converge desde o lado subjetivo à formação do caráter, que é ligada também às características próprias da individualidade. O mapa complexo, estratificado, da vida interior é completado pela presença do núcleo, já identificado nos escritos fenomenológicos de Stein, definido por ela ora como alma da alma, ponto profundo de convergência do ser humano ou lugar de abertura para a transcendência (constituída pelos outros e por Deus).

Com a ajuda de Tomás, o espírito (*Geist*) se revela sempre mais a sede das operações intelectuais e voluntárias na dupla vertente cognoscitiva e moral. São coisas já ditas por Husserl e pela própria Stein que ali encontram uma base metafísica. E o núcleo (*Kern*) da pessoa, do ponto de vista desta ontologia revisitada, adquire uma ulterior determinação na esteira da análise já realizada nas primeiras obras fenomenológicas (cf. sobretudo *Beiträge* e *Der Aufbau der menschlichen Person*).



Da ontologia do espírito é necessário retornar à matéria, porque a análise o requer. O movimento é duplo: da ontologia material ao espírito e deste último novamente à matéria. Isto porque as coisas materiais portam em si algo de objetivo-espiritual, e o espírito das coisas finitas não pode viver sem matéria. Mas o encontro é complexo, articulado e em diversos níveis da realidade: plantas, animais, seres humanos, anjos, demônios. Para reconstruir também neste caso um mapa articulado, Edith Stein requer ajuda de Conrad-Martius e discute com ela – examinando suas *Metaphysische Gespräche* – quais os modos dos viventes e da matéria aparentemente inorgânica – mas sempre portadora de “sentido” – possam ser compreendidos nos seus níveis de existência.

Para refletir sobre a relação entre fenomenologia, ontologia e metafísica no cruzamento entre essas temáticas, escolhi a via do confronto entre os três pensadores porque considero mais coerente com a clarificação da posição assumida por Edith Stein. Como procurei evidenciar, ela não se nivela à posição husserliana nem à tomasiana, mas utiliza ambas como terreno sobre o qual colocar-se para dar suas respostas pessoais ao tema filosófico de fundo: o que é a realidade?

## Referências

- Ales Bello, A. (1985). *Husserl: sul problema di Dio*. Roma: Studium.
- Ales Bello, A. (2005). *Edmund Husserl: pensare Dio, credere in Dio*. Padova, Itália: Messaggero di Padova.
- Ales Bello, A. (2010a). *Edith Stein o dell'armonia: esistenza, pensiero, fede*. Roma: Studium.
- Ales Bello, A. (2010b). L'impossibile reductio ad unum dell'essere umano. *Archivio di Filosofia*, 1, 217-229.
- Ales Bello, A. (2011). Fenomenologia e ontologia. Em A. Ales Bello, F. Alfieri & M. Shahid (Org.s). *Edith Stein, Hedwig Conrad Martius, Gerda Walther: fenomenologia della persona, della vita e della comunità* (pp. 17-66). Bari, Itália: Giuseppe Laterza.
- Ales Bello, A. (2013). *Il senso delle cose: per un realismo fenomenologico*. Roma: Castelvecchi.
- Basti, G. (2011). Ontologia formale: Tommaso d'Aquino e Edith Stein. Em A. Ales Bello, F. Alfieri & M. Shahid (Org.s). *Edith Stein, Hedwig Conrad Martius, Gerda Walther: fenomenologia della persona, della vita e della comunità* (pp. 107-385). Bari, Itália: Giuseppe Laterza.
- Husserl, E. (1973a). *Ding und Raum: Vorlesungen 1907* (Husserliana, Vol. XVI). The Hague, Holanda: Martinus Nijhoff. (Originais de 1907).
- Husserl, E. (1973b). Teleologie. Em E. Husserl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität : Texte aus dem Nachlass*; 3 (p. 386). (Husserliana, Vol. XV). (I. Kern, Org.). Dordrecht, Holanda: Martinus Nijhoff. (Originais de 1929-1935).



- Husserl, E. (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: texte aus dem Nachlass* (Husserliana, Vol. XIV). (I. Kern, Org.). The Hague, Holanda: Martinus Nijhoff. (Originais de 1921-1928).
- Husserl, E. (1986). *Vorlesungen über Bedeutungslehre: Sommersemester 1908* (Husserliana, Vol. XXVI). The Hague, Holanda: Martinus Nijhoff. (Originais de 1908).
- Husserl, E. (1997). *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini* (F. Costa, Trad.). Milano: Bompiani. (Original publicado em 1931).
- Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica; v. I.* (E. Filippini, Trad.; V. Costa, Org.). Torino, Itália: Einaudi. (Original publicado em 1913).
- Stein, E. (1999a). *Essere finito e Essere eterno: per un'elevazione al senso dell'essere* (4a ed.). (L.Vigone, Trad.; A. Ales Bello, Apres.). Roma: Città Nuova. (Originais de 1936, publicação póstuma em 1950).
- Stein, E. (1999b). La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino: tentativo di confronto. Em E. Stein. *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana* (3a ed.; pp. 61-90). (A. A. Bello, Trad.) Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1929).
- Stein, E. (2003). *Potenza e atto: studi per una filosofia dell'essere* (A. Caputo, Trad.; A. Ales Bello, Pref.). Roma: Città Nuova. (Originais de 1931, publicação póstuma em 1998).

### Nota sobre a autora

Angela Ales Bello é Doutora em Filosofia, professora emérita de História da Filosofia na Pontificia Università Lateranense em Roma, Itália. É Presidente do "Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche" - filiado a "The World Phenomenology Institute" (E.U.A.) - e da "Associazione Italiana Edith Stein". Faz parte do comitê de redação de numerosas revistas internacionais, dentre as quais "Phenomenological Inquiry" (E.U.A). Suas publicações se referem à relação entre fenomenologia alemã e outras correntes do pensamento contemporâneo na perspectiva histórica e teórica. É co-editora da tradução italiana da Obras Completas de Edith Stein. E-mail: alesbello@tiscali.it

Data de recebimento: 15/12/2014

Data de aceite: 05/10/2015