
Poder, segundo Edith Stein

Power, according to Edith Stein

DOI: 10.12957/ek.2025.92766

Juvenal Savian Filho¹

Universidade Federal de São Paulo

juvenal.savian@unifesp.br

RESUMO

O artigo pretende estudar a descrição do fenômeno do poder feita por Edith Stein com o auxílio do par de conceitos ato/potência. Por conseguinte, buscar-se-á esclarecer a natureza de sua filosofia, principalmente da perspectiva da articulação entre fenomenologia e metafísica.

Palavras-chave

Poder. Ser. Ato. Potência. Analogia.

ABSTRACT

This article aims to analyze Edith Stein's description of the phenomenon of power with the help of the pair of concepts act/potency. Consequently, it will seek to clarify the nature of her philosophy, mainly from the perspective of the articulation between phenomenology and metaphysics.

Keywords

Power. Being. Act. Potency. Analogy.

O que um ser humano *faz* é a efetivação do que ele *pode*; e o que ele pode é expressão do *que é* ele.²

(Stein, 2006b, p. 45).

A afirmação de Edith Stein aqui tomada como epígrafe, extraída de *Ser finito e eterno* II, § 3, permite afirmar de saída que *poder* mostra-se, ao mesmo tempo, como condição de *fazer* e consequência de *ser*.³ Sua compreensão requer, assim, o esclarecimento do que a pensadora entende por ser e fazer, o que possibilitará, por

¹ Professor de História da Filosofia no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo.

² „Was ein Mensch tut, das ist die Verwirklichung dessen, was er kann; und was er kann, ist Ausdruck dessen, was er ist.“

³ Para a dimensão política do poder, cf. Stein, 2006a (trad. bras.: 2022).

consequente, conhecer as nuances que assume a ideia de poder segundo o ente ao qual é atribuída.

Como ser e fazer descrevem-se, na obra de Edith Stein, em termos de *ato* e *potência*, é necessário percorrer também as análises dessa dupla de conceitos nos dois trabalhos em que a fenomenóloga, após ter conhecido formas medievais de pensar, deles se serve, lançando as bases do que ela nomeará uma *filosofia do ser* ou uma tentativa de *alcançar o sentido do ser*: esses trabalhos são *Potência e ato* (Stein, 2005) e *Ser finito e eterno* (Stein, 2006b).

1 ATO E POTÊNCIA DE UMA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGIA

A descrição steiniana do ser (*sein*), do poder (*können*) e do fazer (*tun*) elabora-se com o auxílio do par de conceitos *ato/potência*, cuja compreensão foi intensificada por Edith Stein, nos anos 1920, quando de sua “descoberta” de formas medievais de pensar, especialmente a de Tomás de Aquino em sua relação direta com Aristóteles e sob influência neoplatônica.⁴ Dez anos mais tarde, quando decidiu apresentar sua candidatura ao posto de docente na Universidade de Friburgo na Brisgóvia, sentiu a necessidade de pôr em diálogo o pensamento tomasiano com a filosofia na qual ela havia sido formada, a fenomenologia de Husserl. Desse trabalho nasceu a obra *Potência e ato*, e, tal como indicada pela pensadora já no Prólogo, tratava-se de melhor conhecer e bem justificar o método filosófico de Tomás de Aquino, muito distinto da filosofia fenomenológica, mas ao mesmo tempo com claros pontos em comum. O par de conceitos *ato/potência* parecia conduzir ao coração mesmo⁵ da filosofia tomasiana (Stein, 2005, I, § 1), donde a eleição de ambos para estruturar a obra. Edith Stein trata-os, aliás, como *formas fundamentais e modos ou graus* do ser.⁶

Por intermédio do platonismo e da física aristotélica, Tomás de Aquino, ao tratar do *ato/potência*, conectava-se aos problemas mais antigos da história da filosofia. Em vez

⁴ Aqui não é a ocasião de discutir o platonismo de Tomás de Aquino, mas uma leitura atenta de, por exemplo, *O ente e a essência*, identifica claramente a afirmação de uma processão de todos os entes a partir da causa primeira. A respeito do platonismo de Tomás de Aquino, cf. Henle, R. J. *Saint Thomas and Platonism*. Haia: Martinus Nijhoff, 1956. Cf. também HENLE, R. J. Santo Tomás e o platonismo. Parte II, Capítulo VIII. In: Tomás de Aquino. *Suma de teologia – Parte I – Questões 84-89*. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2005, p. 52ss.

⁵ Expressão inspirada em Gallus Manser (1932).

⁶ Essas expressões estão presentes ao longo de *Potência e ato*, bem como de *Ser finito e eterno*. A título de exemplo, cf. *Potência e ato* I, § 1; *Ser finito e eterno* II, § 3.

de escolher entre o devir heracliteano (tudo é movimento) e a estabilidade do ser parmenidiano (há o ser; o ser é, o não-ser não é), dará razão aos dois pré-socráticos e dirá, ao mesmo tempo, que o mundo revela movimento *e* ser: se é impossível negar o devir, a negação de todo ser estável terminaria por excluir o próprio devir; todavia, o movimento cósmico será a passagem de uma forma de ser a outra forma de ser, segundo a finalidade de cada ente, determinada por sua forma ou essência. Tal passagem faz-se graças às possibilidades inscritas na forma ou essência (potências de operar ou de sofrer ação), as quais, segundo as circunstâncias, podem atualizar-se, tornar-se atos.

Edith Stein, por sua vez, para dedicar-se à elaboração de formulações metafísicas, acionará diversas formas de pensamento, como a tomasiana⁷, a platônica, a agostiniana, a dionisiana, a boaventuriana e a escotista. É inegável, porém, que, no tratamento do par ato/potência, o vocabulário steiniano e os princípios metodológicos de análise darão preeminência a Aristóteles e Tomás de Aquino.⁸ Já na primeira frase do § 1 do capítulo

⁷ Dá-se aqui preferência ao termo *tomasiano*, em vez de *tomista*, pois o primeiro termo refere-se a estudos concentrados nos textos mesmos de Tomás de Aquino, e não em manuais de resumos de filosofia aristotélico-tomista produzidos entre os séculos XVII-XIX. Se se comparar a filosofia madura de Edith Stein com os tomismos que persistem na atualidade, caberia dizer que ela é muito mais próxima do que hoje se costuma chamar de tomismo transcendental, quer dizer, um estudo que encontra em Tomás de Aquino a preocupação central com a atividade fundamental do intelecto, o conhecimento, entendida não como uma abstração ao modo da indução moderna ou do sentido que as ciências empíricas dão a essa operação, mas como um ato que consiste em dirigir o *olhar sempre subjetivo* para aquilo que remete à coisa como tal, aquilo que pertence à *ratio* da coisa, à sua *ideia* (cf. Stein, 2014, p. 119-142. Trad. brasileira: Stein, 2019, p. 99ss).

⁸ Uma diferença, entretanto, separa Stein de Tomás, ou ao menos faz distanciar-se Edith Stein do Tomás conhecido mediante o principal manual neotomista estudado por ela, o *Elementos de filosofia aristotélico-tomista*, de Joseph Gredt (1899-1925 e 1935). Tal diferença reside no modo como, segundo a interpretação neotomista da essência, Tomás de Aquino afirmaria apenas a essência universal e negaria a existência de uma essência individual; as formas ou essências universais, quer dizer, típicas das espécies, seriam individuadas pela matéria designada a cada ente. Numa palavra e dito *grosso modo*, o que distinguiria os entes seria apenas a porção de matéria de cada um. As análises fenomenológicas de Edith Stein, em conjunto com suas investigações metafísicas, levaram-na, todavia, a defender que, no tocante aos seres humanos, o que os produz (o princípio de individuação, segundo o vocabulário escolástico) não mostra ser a quantidade de matéria própria de cada ente individual (a *materia signata quantitate*, matéria assinalada pela quantidade), mas a forma ou a essência individual que leva cada ser humano a concretizar, de um modo único e irrepetível, aquilo que ele tem em comum com os outros membros de sua espécie. Para designar a singularidade, unicidade e irrepetibilidade de cada ente humano, Edith Stein lança mão do conceito escotista de *haecceitas*, a condição de ser um “isto”. O núcleo, porém, da articulação entre método fenomenológico e metafísica do ser que Edith Stein levará a cabo em seu pensamento maduro permanecerá de orientação tomasiana, sobretudo pelo emprego do par de conceitos ato/potência para descrever o ser. Insista-se, contudo, que essa articulação pretende-se justificada de uma perspectiva fenomenológica, o que deve levar a evitar qualquer afirmação como a de Herbert Spiegelberg, o primeiro historiador da fenomenologia, segundo a qual o trabalho maduro de Edith Stein reservou à fenomenologia apenas um papel subalterno em relação ao pensamento tomista (Spiegelberg, 1965, p. 223-224). Como se pretende depreender do que aqui será apresentado, o trabalho maduro de Edith Stein parece mais uma continuação da fenomenologia por uma abertura à metafísica e uma conexão com ela, e não a substituição de uma pela outra ou a sujeição de uma à outra. É primordial ter em vista, para aceder à significação do trabalho de Edith Stein, que, segundo

II de *Ser finito e eterno*, Edith Stein permite compreender o modo como projeta sua análise desses conceitos: depois de evocar brevemente a apresentação deles em *O ente e a essência* de Tomás de Aquino, ela pergunta: “Há um caminho que permita uma abordagem mais cerrada [desses conceitos]?” Ela parece querer conduzir a fenomenologia a explorar um novo horizonte, aberto por elaborações metafísicas que representavam ganho de clareza sobre aspectos da experiência. Precisamente no exame das noções de ato e potência, o trabalho de Edith Stein não será, porém, mera repetição do de Tomás de Aquino. A prova maior de sua especificidade vem da maneira como ela pretende engajar-se em uma abordagem mais cerrada dessas noções: tanto em *Potência e ato* como em *Ser finito e eterno*, seu ponto de partida é a *certeza de ser*, a certeza que cada um tem de seu próprio ser (*Gewissheit des eigenen Seins*), conhecimento mais originário pelo qual o espírito libera-se de sua orientação natural rumo aos objetos conhecidos e dirige-se rumo a si mesmo à luz de três questões fundamentais:

- (i) O que é este *ser* de que sou consciente?
- (ii) O que é este *eu* que é consciente de seu ser?
- (iii) O que é este *movimento espiritual* pelo qual sou consciente e no qual sou consciente de meu próprio ser, assim como do ser desse movimento mesmo?

Essas três questões partem do que, para Edith Stein, era uma evidência: há sempre um *eu sou* em todo pensamento, um eu sou que não é uma conclusão ou o resultado de uma teoria, mas uma percepção imediata. Tal evidência teria sido já constatada, segundo Edith Stein, por Santo Agostinho, com seu *eu vivo*; por Descartes, com seu *eu penso*; e por Husserl, com seu *ser-consciente* (*Bewusstsein*) e seu *vivido/experimentado* (*Erlebnis*).

Há, todavia, no texto steiniano, um deslizamento de sentido que merece ser comentado: Stein passa da forma verbal *ser* (*sein*) à forma substantiva *o ser* (*das Sein*). Em sua forma substantiva, *ser* pode designar-se, de acordo com o vocabulário tomasiano, pelo nome *ente*. Em tal deslizamento, Edith Stein segue Tomás de Aquino em sua distinção entre o ser como forma e o ser como ato, tratando o ser (nome) como ato de ser

suas próprias palavras, ditas repetidas vezes, seu objetivo era dialogar com o pensamento moderno, e não retomar formas de pensar que desconsideram as problemáticas instauradas fundamentalmente por Descartes, Hume e Kant. Por fim, vale lembrar que, no tocante à posição de Tomás de Aquino sobre o princípio de individuação, ao menos no caso do ente humano, parece possível pretender que ele tenha afirmado a existência de uma forma ou essência individual. Um exemplo desse tipo de afirmação encontra-se em *Suma de teologia* IaIIae, q. 31, a. 7. (cf. Ribeiro do Nascimento; Savian Filho, 2024, p. 287-296).

(verbo) e inscrevendo sua análise no registro da *temporalidade*: se se volta para o ser encarado segundo as três questões fundamentais, dá-se conta de que ele possui uma face dupla, aquela do ser e aquela do não-ser, porque o ser é, a cada instante, outro; ele é atual – atual-efetivo-pontual (*gegenwärtig-wirkliches-punktuell*) – como um *agora* situado entre um *não mais* e um *ainda não*. Isso parece justificar o deslizamento de sentido aqui evocado, porque o ser que se mostra na certeza de ser ou no conhecimento originário manifesta-se como *movimento* ou *ato* contínuo e involuntário, salvo, evidentemente, se se pensa no caso de um possível ser divino, pois, para ser considerado divino, ele deve ser visto como possuidor da totalidade infinita de seu ser. Aliás, a percepção do ser como movimento permitirá a Edith Stein tratar como defensável a possibilidade de conceber a ideia de um ser divino ou de um *ser em estado puro* – um ser que não comporte não-ser e que não é temporal, mas eterno –, pois as ideias de movimento, imobilidade, temporalidade e eternidade revelam-se ideias que o espírito finito descobre em si mesmo, sem elaborá-las por algum procedimento raciocinativo. Quanto à justificação última da descrição desses diferentes tipos de ser, Edith Stein recorrerá à *analogia entis*,⁹ mas sem apoiar-se na consideração da ordem natural dos entes: trata-se de dar-se conta, a partir do mesmo ponto de partida do conhecimento originário, da *evidência* da relação entre temporalidade e eternidade (Stein, 2006b, II, § 2, p. 42). Se o ser que se percebe a si mesmo é sempre atual-efetivo-pontual, ele se vê também como algo de um *simplesmente ser*, de um *ser pleno*; ele se percebe como um *analogon* de um ser eterno, uma imagem que guarda semelhança com uma realidade original. A partir da manifestação da ideia de ser puro, e mediante a *analogia entis*, Edith Stein articula a noética e a dimensão ôntica. Fazendo isso, ela parece justificar em definitivo o deslizamento do ser em sentido verbal ao ser em sentido substantivo.¹⁰

⁹ Sem a pretensão de resumir o que a transmissão dos saberes filosóficos faz remontar aos antigos gregos e que ficou conhecido como *analogia entis* (analogia do ente), convém lembrar da afirmação aristotélica segundo a qual o ente se diz de vários modos, sendo a analogia uma tentativa de ordenar esses modos: eles são ditos por analogia entre si. Edith Stein, nesse trecho, procede a um discurso sobre o ser perfeito por analogia com o ser imperfeito. Ela não recorre à ordem natural das coisas (buscando, por exemplo, a causa suprema de tudo o que existe), mas, querendo manter-se em registro fenomenológico, no plano da vida da consciência, aí encontra, como base de sua analogia, a evidência da relação entre a temporalidade do ser finito e a eternidade do ser perfeito.

¹⁰ Edith Stein reconhece em *Ser finito e eterno* a influência do pensamento de Erich Przywara, sobretudo por sua obra sobre a analogia do ente (Przywara, 1932). Ela não subscreve, porém, todas as posições de Przywara: se o filósofo polonês sustentava a possibilidade de ligar os planos da razão e da fé pela metafísica (notadamente por causa de seu debate com Karl Barth, para quem a *analogia entis* era uma invenção do Anticristo e a única analogia autêntica seria uma *analogia fidei*, analogia da fé, segundo a qual o ser humano não pode falar de Deus senão com o socorro da Graça, na fé), Edith Stein insistirá que a fé, ainda que resulte

2 SER E PODER: ATUALIDADE E POTENCIALIDADE

É precisamente pelo conhecimento do ser como temporal que Edith Stein aborda o *poder*; e, pelo seu manejo da *analogia entis*, ela estende sua investigação a todos os entes: o que *faz* um ente é efetivação do que ele *pode*; e o que ele pode é expressão do *que é* ele.

A ideia de *ser que é também não-ser* faz descobrir a ideia de atualidade (*Aktualität*), direção para o poder, atualização dele como possibilidade. Dizer somente isso não corresponde, porém, a uma descrição completa do *fato de ser*, pois o que era e que não é mais, tanto como o que será e não é ainda, não são *nada*. O ser passado ou o ser futuro não significam um não-ser absoluto. No § 3 do capítulo II de *Ser finito e eterno*, Edith Stein insiste que o ser atual-efetivo (*gegenwärtig-wirkliches*) não é pensável em si como existente ou como algo subsistente diante de nossa visão. Assim como o ponto insere-se na linha, o *momento* ou o *ser presente* insere-se em uma duração:

[...] se nós o consideramos ao modo da consciência, ele se *dá* como algo que, saindo da obscuridade, cruza um raio de luz para ocultar-se novamente na obscuridade; ou como a crista de uma onda, que pertence ela mesma a uma corrente – todas essas imagens indicam um ser que tem uma duração, mas que não é atual durante toda essa duração (Stein, 2006b, II, § 3, p. 43).

Edith Stein serve-se abertamente de imagens já bem exploradas por sua colega e amiga Hedwig Conrad-Martius¹¹ a fim de exprimir o que seria sua própria descrição do ser: nisso que um ente é atualmente há algo que não é atual mas que o será; e isso que o ente é agora, ele o era já antes, mas sem o ser em estado de atualidade. O ser presente contém, assim, a *possibilidade* (*Möglichkeit*) do ser atual futuro e pressupõe uma possibilidade em seu ser precedente: “A atualidade e a potencialidade como modos de ser são contidas no simples fato de ser, e são obtidas desse fato” (Stein, 2006b, II, § 3, p. 43).

A potencialidade que pode passar à atualidade e que devém verdadeiramente uma passagem à atualidade não é um não-ser, mas *algo entre o ser e o não-ser*; trata-se, ao

de iniciativa divina, é fundamentalmente uma relação interpessoal que inclui aspectos gnoseológicos e voluntário-práticos. Assim, a analogia do ente, segundo Edith Stein, funda-se sobre o conhecimento de si como um nível constitutivo fundamental do eu, nível no qual se encontra também a ideia de ser perfeito (divino) e a abertura à alteridade (do mundo, dos outros e de Deus), o que faz ultrapassar a consideração do ser como simples efetividade privada de sentido e simples posição do eu. Parece, assim, possível sustentar que a posição de Edith Stein estabelece uma mediação entre Przywara e Barth, como bem propôs Francesco Tommasi (2002, p. 185).

¹¹ Edith Stein cita a edição de *Die Zeit*, de Conrad-Martius, publicada em *Philosophischer Anzeiger* (1927, p. 143-182 / 1928, p. 345-390).

mesmo tempo, de ser e de não-ser. Na vivência, isso se mostra com toda clareza: a alegria que me invade e que declina não pode ser considerada plena e viva, mas ela também não desaparece; ela tem um ser enfraquecido em relação ao ser de antes, e mesmo um modo de ser preparatório para uma nova extroversão. Assim, os modos de ser suscetíveis de transformar-se – nos quais eu sou ainda o que eu era e eu sou já o que eu serei – pertencem a meu ser presente: há uma *extensão de existência (Daseinsbreite)*. No entanto, uma diferença marca a extensão de existência em sentido fenomenológico e a atualidade efetiva punctiforme. Nessa diferença, Edith Stein vê todo o mistério do tempo e do ser temporal, e ela dá a palavra a Hedwig Conrad-Martius para exprimi-lo:

Não há (no tempo!) nenhuma dimensão na qual o existente pode imergir de modo a aí “ser contido de algum modo”, nem igualmente “alguma dimensão que deixa sair dela mesma aquilo que, sendo já contido nela precedentemente, deve chegar a existir e efetivamente chega a existir. O passado e o futuro não oferecem, em verdade, o que de maneira intuitivo-fenomenal eles parecem ser e oferecer” (Stein, 2006b, II, § 3, p. 44).

Todo o mistério do tempo e do ser temporal, tal como Edith Stein exprime mediante as palavras de Conrad-Martius, reside no fato de que a existência do *momento atual* é simplesmente impossível sem o que se chama de um passado e de um futuro. Mas o passado e o futuro não são fixos; eles não são, por assim dizer, “recipientes” nos quais se podem guardar coisas. Passado e futuro não têm duração, e, por conseguinte, não é o ser atual que é compreensível a partir do que se entende sobre o tempo, mas é o tempo que é compreensível a partir da atualidade pontual. Seguindo palavra por palavra o texto de Conrad-Martius, Edith Stein declara que o lugar de nascimento do tempo encontra-se na atualidade plenamente atual (*vollaktuellen Gegenwärtigkeit*); e a existência atual é um simples contato com o ser em um só ponto; ela é algo de dado e, a um só tempo, de subtraído; ela é uma suspensão entre o ser e o não-ser. O que se mostra caracterizado por uma duração é uma passagem contínua do ponto de contato; o movimento primitivo existencial cria o tempo para si mesmo como seu espaço; e o tempo é simplesmente a atualidade que passa pelo ponto de contato existencial. Dessa perspectiva, passado e futuro existem com o presente e em relação com ele, fazendo parte do movimento primordial como das dimensões formais vazias (*formale Leerdimensionen*).

O ser é, então, devir; e o devir não pode ser destacado do ser. Visto sob esse ângulo, *poder* não significa simplesmente ter possibilidade, mas *possibilidade de ser* ou *ser dirigido para o ser efetivo*. Em outros termos, *poder é um modo de ser, modo do*

passado e do futuro; e esse modo é dado segundo o grau e a extensão do ser. No ser humano, poder é certamente qualificado pelo ser racional e livre (ser espiritual), e, a bem da verdade, não é senão ao ser espiritual que *poder* e *fazer* são atribuídos com propriedade. Mas, se o ser temporal é caracterizado pela atualidade e a potencialidade como modos de ser, então *poder* revela-se como modo de todo ente.

O ser efetivo, por sua vez, não é o ser completo (*vollendetes Sein*), pois o ser efetivo é movimento permanente, fugidio e passageiro. Ele contém e manifesta, todavia, a ideia de ser puro, ser perfeito, estável e eterno, rumo ao qual tende o ser efetivo. Assim, também Edith Stein, em vez de escolher entre Heráclito e Parmênides, prefere considerar que *o devir é inseparável do ser*, mesmo se ele não é o ser autêntico e verdadeiro, mas uma passagem contínua rumo ao ser autêntico e verdadeiro, e mesmo um constante autoultrapassamento segundo o qual o devir não chega, senão por momentos, ao ser autêntico e verdadeiro. Tudo parece passar-se como se Edith Stein, diante da problemática antiga do Uno e do Múltiplo (se o Uno é plenitude e positividade total, o que significa a negatividade e a alteridade?), optasse por dizer que a multiplicidade situa-se do lado dos graus de ser, ao passo que o ser mesmo é um só, e dele todos os entes participam: há um único ato de ser, e todos os entes não existem senão por esse ato único. Desenvolvendo-se como ser efetivo e não-ser, o ser temporal é expressão imperfeita do ser perfeito. Se a *analogia entis* permite falar de ser verdadeiro e de pensar que ele merece ser visto como eterno, imutável, perfeito, ela também garante que “à concordância do ser em todo ente corresponde uma bastante grande não-concordância” (Stein, 2006b, II, § 4, p. 49).

À questão de saber se o ser perfeito possui também potencialidade, Edith Stein responde pela oposição entre, de um lado, a ideia de coexistência da potencialidade com a atualidade, e, de outro lado, a ideia de uma identificação da potencialidade com a atualidade. Assim, para que o ser perfeito possa ser pensado com coerência e clareza, é necessário concebê-lo como um ente no qual toda a potencialidade é já atual: ele não pode ser visto senão como *actus purus*, ato puro. Isso quer dizer que o ser perfeito deve ser pensado como não temporal, mas como eterno, e não é por acaso que, ao introduzir a frase de Conrad-Martius sobre o mistério do ser temporal, Edith Stein ponha em relevo que se trata de algo *no tempo*: tudo ocorre diferentemente na eternidade, cuja ideia deixa-se entrever na percepção do fato de ser. Por conseguinte, Edith Stein dirá que, a despeito do abismo entre o ser perfeito e o ser efetivo, há entre eles algo comum, permitindo falar de

ser nos dois casos: “Tudo o que existe é, pelo fato mesmo de existir, algo do modo divino de ser” (Stein, 2006b, II, § 4, p. 49).

3 CONCLUSÃO: FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA DO SER

Para resumir a concepção steiniana de *poder*, parece oportuno citar uma frase na qual ela própria condensa sua posição:

Nós temos entendido por *potencialidade* não a simples possibilidade lógica da passagem do não-ser ao ser, mas justamente um primeiro grau de ser, grau que é, ele mesmo, já um modo de ser (Stein, 2006b, II, § 6, p. 52).

Diante do esforço steiniano para que seu domínio de investigação permaneça a consciência – no sentido da vida do eu –, uma tal afirmação sobre a potencialidade não parece trazer problema; trata-se de uma investigação de tipo fenomenológico. Aliás, concentrando sua análise sobre o eu puro e seus modos de ser, Edith Stein evoca o mestre Husserl para falar da corrente de vividos/vivências (*Erlebnisstrom*): o eu que vive sempre vai de um conteúdo a outro, de um vivido a outro, e a vida escoar-se em um movimento em que o que não é mais vivo (o passado) não se afunda no nada, mas continua de outra maneira, e no qual o que ainda não é vivo (o futuro) existe já de certo modo. Edith Stein cita as *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* a fim de lembrar que, no vocabulário husserliano, fala-se de *retenção* e de *protensão*: o passado e o futuro são mantidos (*gehalten*) pelo agora, e a corrente encontra-se atrás de mim e em frente a mim como algo no qual eu posso deslizar recuando e avançando (Stein, 2006b, II, § 6, p. 53, n. 38). Passado e futuro são possibilidades em mim no sentido próprio, pois tanto a re-presentação do que é passado como a do que se tornará vivo implicam a possibilidade de passar ao estado que eu vivo presentemente. A liberdade de repetir o que foi e de antecipar o que será subsiste em mim em *estado de potência*; ela significa *poder*. Meu eu presente pode pôr-se no lugar do eu passado ou antecipar o eu futuro, de maneira a viver a vida escoada ou a vida adveniente, mesmo se o eu passado e o eu futuro não forem mais do que formas de mim mesmo. No tocante às possibilidades ou modos de ser, o dinamismo que permite viver por uma ancoragem no presente (a vida escoada ou a vida adveniente) é comum a todos os entes.

Mas, com essa ampliação do horizonte reflexivo, dando em uma afirmação sobre o ser de todos os entes, surge uma questão capital: é ainda fenomenologia que faz Edith Stein? Ela não abandonaria a fenomenologia para adentrar um registro metafísico?

A leitura do conjunto de sua obra não deixa dúvida de que Edith Stein permaneceu fenomenóloga mesmo quando desenvolveu pesquisas metafísicas. Seu trabalho apresenta-se como uma tentativa de articular fenomenologia e metafísica por meio da estratégia de levar a fenomenologia a limites em que a descrição do que é percebido faz que a imanência mesma solicite um juízo de existência, uma identificação da independência ôntica da efetividade e a afirmação de um “segundo” nível de transcendência, o do ser perfeito.

O texto mais emblemático dessa estratégia steiniana encontra-se certamente em *Potência e ato*, no final do “Excursus sobre o idealismo transcendental”, texto, aliás em que Edith Stein deixa clara uma compatibilidade da teoria da constituição com a afirmação da independência do ser em relação à estrutura de atos constitutivos.¹² Edith Stein retoma, então, o tema da sensação, servindo-se do seguinte: algo surge diante de meu olhar e desaparece antes mesmo que eu o perceba ou que o retenha; ele surge novamente, e tenho a ocasião de examiná-lo; vejo tratar-se de uma flor trazida pelo vento. O emergir da flor faz que eu reaja involuntariamente, pois elevo meus olhos sem nenhuma tomada de decisão. Somente “depois” é que ajo voluntariamente, percebendo e examinando; mas esse tipo de ato não advém com diferenças cronológicas significativas; se se fala de “antes” e “depois” é somente por razões analíticas. O que interessa a Edith Stein é a natureza involuntária da reação, porque tal natureza revela que os dados de sensação encontram-se situados na *fronteira entre a imanência e a transcendência* como dados de consciência imanescentes-transcendentes (*immanent-transzendenter Bewusstseinsdaten*), impossíveis de seres elucidados na atividade puramente imanente. A descrição steiniana parece tornar possível dizer que, se Husserl, com sua descrição da

¹² Isso permite sustentar que Edith Stein considera o idealismo transcendental ou um idealismo do conhecimento uma consequência lógica da fenomenologia. Ela defende um “realismo” do mundo e um “realismo” das essências, garantidos pela intersubjetividade, mas não concebe o idealismo com as mesmas críticas que seus colegas do Círculo de Gotinga dirigirão a Husserl. Todavia, parece inadequado atribuir ao trabalho de Edith Stein expressões como, por exemplo, “realismo fenomenológico” ou “realismo transcendental”. O primeiro comentador a falar de um “realismo transcendental” em Edith Stein parece ter sido Philibert Secretan (1992, p. 116). A respeito da posição steiniana sobre o debate idealismo *versus* realismo em fenomenologia, cf. Savian Filho, 2017a; 2017b; 2022.

síntese passiva, interrompe sua análise na afecção que permite a percepção, Edith Stein parece querer continuar a análise, buscando o que torna possível a afecção ou a possibilidade mesma da afecção.

A descrição steiniana, fundada sobre o movimento involuntário da sensação, identifica um saber experiencial (*Erfahrungswissen*) concernente ao corpo fisiológico (*Körper*), com sua posição, seu comportamento e seus movimentos, mas também a possibilidade de que o indivíduo perceba-se como corpo subjetivo/próprio (*Leib*) ou como uma estreita união entre materialidade e vida espiritual. Não nos vemos somente como algo entre outros, mas também como polos diferentes e singulares, seres caracterizados pelo pensamento e a liberdade. Numa palavra, o indivíduo vê-se como pessoa (*Person*), e Edith Stein explora em profundidade a particularidade da afecção que ocorre no corpo subjetivo/próprio, psicofísico-espiritual: o sujeito é *aberto e objetivamente orientado* (*aufgeschlossenes, gegenständlich gerichtetes*), pois o fato de ver coisas diante de si mostra que a afecção contém não somente uma estimulação do corpo, mas também a atualização de uma função específica do conhecimento sensível. A pessoa revela-se, portanto, *preparada* para ter afecções, mas dizer isso não faria sentido se também não houvesse coisas perceptíveis circundantes e onticamente independentes da relação de consciência. Assim, a possibilidade mesma da afecção atesta a ligação do sujeito com o mundo circundante ou exterior e justifica uma pesquisa sobre o ser de todos os entes, pesquisa essa que deve ter por base o ser dado das coisas tal como ele aparece para a pessoa, a qual, por sua vez, é habilitada para receber e compreender a doação das coisas.

A investigação steiniana obtém novos resultados em *Ser finito e eterno*, pois ela explora o fato de que não somente as coisas existem em um dinamismo segundo o qual elas são dadas à consciência (e segundo o qual o eu dá-se a si mesmo como um presente continuamente mutável), mas também o fato de que *o ser efetivo mesmo é algo de recebido e sustentado*. Nesse ponto, Edith Stein põe-se explicitamente de acordo com Heidegger ao declarar que o ser efetivo é algo de lançado na existência, mas ela insiste, no entanto, que essa descrição deixa na obscuridade a outra face do ser efetivo mesmo: ele não vive senão de um momento a outro, e não chega jamais a possuir-se a si mesmo. O ser efetivo, segundo Edith Stein, está aí e dá-se à consciência, mas também se mostra como algo de recebido e sustentado. Todo ente finito é posto no ser e conservado no ser; nenhum ser finito é capaz de pôr e conservar seu ser. Já na experiência humana a mais

elementar essa evidência é confirmada pelo sentimento de *segurança no ser*, quer dizer, a tendência de, mesmo sem nenhuma razão aparente, confiar que a existência será mantida. Assim, diferentemente de Heidegger, Edith Stein constata que o comportamento razoável em relação à existência não é a liberdade da morte, liberdade apaixonada, segura de si e angustiada, pois ao fato inegável do ser que se prolonga de um momento a outro e encontra-se exposto à possibilidade do não-ser corresponde outro fato igualmente inegável: o ente *é*, e é a despeito da fugacidade; ele se sente conservado no ser de um instante a outro:

Eu me sei sustentada, e, sabendo isso, sinto-me calma e em segurança – não certamente a segurança segura de si mesma, típica do ser humano que, por sua própria força, mantém-se sobre um solo firme, mas a segurança doce e feliz da criança que é carregada por um braço forte –, uma segurança que, vista objetivamente, não é menos razoável. Seria “razoável” a criança que viveria constantemente no medo de que sua mãe a deixe cair? (Stein, 2006b, II, § 7, p. 59-60).

Segundo a expressão de Edith Stein, em meu ser eu deparo com outro ser que não é o mesmo, mas que é o sustento e o fundo de meu ser, não possuindo, ele mesmo, nem sustento nem fundo. A esse ser convém atribuir títulos como ato puro, perfeito, imutável e eterno; e ele torna-se a medida mesma do ser ou do ato finito. No capítulo I, § 2 de *Potência e ato*, Edith Stein já havia descrito a imanência da consciência como capaz de pôr não somente a transcendência do que ela não é, mas também uma “segunda” transcendência, aquela que faz que absolutamente *tudo* seja algo dado para a consciência e que sustenta tudo como um apoio absoluto e, no entanto, insondável. Chegar aí, quer dizer, à afirmação de tal “segunda” transcendência, significa, para Edith Stein, uma orientação inteiramente filosófica, o que significa permanecer no domínio do que aparece para a consciência. Não significaria, portanto, de modo algum, um abandono da fenomenologia extrair consequências sobre a base do que se manifesta à consciência; significa, antes, um prolongamento que faria da fenomenologia parte integrante de uma *filosofia do ser* ou, como diz o subtítulo da obra *Ser finito e eterno*, de uma tentativa de *alcançar o sentido do ser*.

A expressão *sentido do ser*, enfim, e a questão mesma do sentido do ser convertem-se na questão do *sentido da verdade do ser*, caminho que também parece comum ao trabalho heideggeriano (Heidegger, 1995, p. 7). Isso confirma que o universo em que se move Edith Stein é radicalmente filosófico, mesmo quando se abre a dados não

filosóficos. Aliás, parece mesmo possível interpretar a obra magna *Ser finito e eterno* como, em grande parte, um diálogo com Heidegger.

Seja como for, a descrição steiniana do eu como algo do qual se predica imediatamente o ser torna ainda mais agudo o problema do sentido do ser, pois o ser que o eu pode atribuir-se é necessariamente empírico; trata-se de um simples fato.¹³ É transcendendo-se a si mesmo (não rumo ao exterior, pois o sujeito escapa sempre a um processo desse tipo, mas rumo ao interior, vendo a interioridade como evidente ou motivada)¹⁴ que o eu pode chegar ao ser como perfeição: o eu contém a cisão entre essência e existência; ele não é jamais sua própria essência nem possui completamente seu próprio sentido. No entanto, o fato de ele ser lançado na existência e de ser temporal não permite reduzir o ser ao ser finito. A *analogia entis*, tal como praticada por Edith Stein, leva-a a falar do ser como temporalidade e a conduzir às profundezas da finitude experimentada pelo eu. Justamente essas profundezas mostram-se habitadas por um chamado à alteridade ou por uma exigência que abre não somente para a transcendência posta pela imanência mesma, mas para a “segunda” transcendência, aquela do ser perfeito que, nos termos da religião cristã que converteu Edith Stein, revela-se como um alguém cujo eu possui plenamente o ser.

Parece coerente, nesse sentido, afirmar que a um idealismo gnoseológico, ou à correlação estrita entre subjetividade e “mundo”, Edith Stein faz corresponder um realismo ontológico garantido pelo ser perfeito, infinito, ao qual se chega não por um olhar voltado para o mundo, mas para as estruturas do eu. Estariam aí as linhas fundamentais da *filosofia do ser* ou do *alcançar o sentido do ser* desejados por Edith Stein. No entanto, o idealismo fenomenológico tem a total prioridade sobre toda tentativa de defender um realismo do ser, pois absolutamente tudo é constituído pela subjetividade, com tudo o que ela contém. Em um registro husserliano, não há lugar senão para o idealismo, mas um idealismo fenomenológico, e não um idealismo berkeleyano ou de tipo kantiano.¹⁵ Nesse quadro, *poder* designa fundamentalmente o desdobramento temporal do ser que recua com horror diante do nada e que deseja não somente uma

¹³ Esta apresentação chega aqui à mesma conclusão sóbria e precisa de Tommasi (2002).

¹⁴ Nos textos de 1922, conhecidos como *Contribuições para uma fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito*, a motivação (*Motivation*) é descrita como uma relação de conexão entre os atos: não se trata de indicar a simples união dos atos, mas o fato de que as vivências provêm do eu puro e tendem a uma objetualidade, sobre o pressuposto da intencionalidade. A esse respeito, cf. Lucena dos Santos, 2017.

¹⁵ Cf. acima, nota 10.

continuação sem cessar de seu ser, mas também uma posse plena do ser, recusando-se a deixar de lado a questão de sua origem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAUVAIS, Chantal. *Le concept steinien de vérité transcendantale*. Thèse de Doctorat. Ottawa: Université d'Ottawa. Département de Philosophie; École des Études Supérieures, 1999.

CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Die Zeit: Ontologisch-metaphysische Untersuchung. Em: *Philosophischer Anzeiger*, 2 (2), p. 143-182, 1927.

CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Die Zeit (Schluss). Em: *Philosophischer Anzeiger*, 2 (4), p. 345-390, 1928.

ENGLISH, Jacques. *L'intentionnalité et ses modes*. Paris: PUF, 2006.

GABORIAU, Florent. *Édith Stein philosophe*. Paris: François-Xavier de Guibert, 1999.

GRABMANN, Martin. *Die Geschichte der scolastischen Methode*. 2 vols. Friburgo na Brisg.: Herder, 1909-1911.

GRABMANN, Martin. *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt*. Friburgo na Brisg.: Herder, 1912.

GREDT, Joseph. *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*. 2 vols. Friburgo na Brisg.: Herder, 1935.

GREDT, Joseph. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. 2 vols. Friburgo na Brisg.: Herder, 1899-1925.

HEIDEGGER, Martin. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1995. (Gesamtausgabe 21).

HENLE, Robert John. *Saint Thomas and Platonism*. Haia: Martinus Nijhoff, 1956.

HENLE, Robert John. Tomás e o platonismo. Parte II, Capítulo VIII. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teologia – Parte I – Questões 84-89*. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2005.

LAVIGNE, Jean-François. *Husserl et la naissance de la phénoménologie*. Paris: PUF, 2005.

LUCENA DOS SANTOS, Gilfranco. Motivação e liberdade em Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel.; SAVIAN FILHO, Juvenal. (eds.). *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia, Educação*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 257-282.

MANSER, Gallus. *Das Wesen der Thomismus*. Friburgo na Brisg.: Rüttschi, 1932.

PRZYWARA, Erich. *Analógia entis*. Munich: Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1932.

RIBEIRO DE MOURA, Carlos Alberto. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella & Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

RIBEIRO DO NASCIMENTO, Carlos Arthur.; SAVIAN FILHO, Juvenal. Natureza. In: RIBEIRO DO NASCIMENTO, Carlos Arthur; SAVIAN FILHO, Juvenal. (Orgs.). *Tomás de Aquino – Chaves de Leitura*. São Paulo: Paulinas, 2024, p. 287-296.

SAVIAN FILHO, Juvenal. Edith Stein et le débat idéalisme *versus* réalisme en phénoménologie. *Revista Portuguesa de Filosofia* 78 (1-2), p. 153-178, 2022.

SAVIAN FILHO, Juvenal. *Edith Stein et l'histoire philosophique du débat entre idéalisme et réalisme en phénoménologie*. Montpellier: Université de Montpellier, 2017a.

SAVIAN FILHO, Juvenal. Edith Stein para além do debate “idealismo *versus* realismo”: notas de um estudo em construção. In: MAHFOUD, Miguel.; SAVIAN FILHO, Juvenal. (eds.). *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia, Educação*. São Paulo: Paulus, 2017b, p. 203-256.

SECRETAN, Philibert. *Erkenntnis und Aufstieg: Einführung in die Philosophie von Edith Stein*. Innsbruck & Viena & Würzburg: Tyrolia & Echter, 1992.

SPIEGELBERG, H. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. 2. ed. Haia: Martinus Hijhoff, 1965.

STEIN, Edith. A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino. Tentativa de um cotejo. In: STEIN, E. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Trad. Ursula Anne Mathias. São Paulo: Paulus, 2019, p. 99ss.

STEIN, Edith. *Eine Untersuchung über den Staat*. Ed. Ilona Riedel-Spangenberg. Friburgo na Brisg.: Herder, 2006a. (Edith Stein Gesamtausgabe [ESGA] 7).

STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Friburgo na Brisg.: Herder, 2006b. (ESGA 11/12).

STEIN, Edith. Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. In: STEIN, E. *“Freiheit und Gnade” und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie*. Ed. Beate Beckmann-Zöller; Hans Reiner Sepp. Friburgo na Brisg.: Herder, 2014. (ESGA 9).

STEIN, Edith. *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins*. Friburgo na Brisg.: Herder, 2005. (ESGA 10).

STEIN, Edith. *Uma investigação sobre o Estado*. Trad. Maria Christina Siqueira de Souza Campos. São Paulo: Paulus, 2022.

STEIN, Edith. *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*. Trad. Maria do Carmo Ventura Wollny; Renato Kirchner. São Paulo: Paulus, 2018.

TOMMASI, Francesco Valerio. Lo sviluppo di un dibattito fenomenologico: idealismo e realismo nel pensiero di Edith Stein. *Aquinas* 45 (2/1), p. 171-186, 2002.

Recebido em: 07/07/2025 | Aprovado em: 03/10/2025